MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81238-2

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

RICHTER, RAOUL
HERMANN MICHAEL

TITLE:

DER SKEPTIZISMUS IN
DER PHILOSOPHIE

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1904-1908

Master Negative #

93-81238-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

182
R41 Richter, Raoul 1871-1912
Der skeptizismus in der philosophie.
Leipzig 1904 0 2 v.

Title of v 2 reads Der skeptizismus in der philosophie und seine überwindung

359692

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4.1.93 INITIALS Susan
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

VOLUME 1

AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES

DER

SKEPTIZISMUS IN DER PHILOSOPHIE

VON

RAOUL RICHTER

PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

ERSTER BAND

LEIPZIG

VERLAG DER DÜRR'SCHEN BUCHHANDLUNG

1904

182
R41
1

Druck der Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. S.

Motto:

„Im allgemeinen sei ein für allemal Folgendes bemerkt. Es handelt sich hier wie auch im ganzen Verlauf dieser Untersuchungen um typische Gedanken; und es wäre ein starker Irrtum, zu glauben, die Dinge, von denen wir reden, seien überwundene, veraltete, etwa nur aus kulturhistorischem Gesichtspunkt als Denkmäler der Vergangenheit interessant bleibende Meinungen und Ansichten eines weit hinter uns liegenden Zeitalters. Typische Gedanken sind es, von denen wir sprechen, von jeder Zeitströmung und vorübergehenden Geistesmode unabhängige Probleme, typische Denkmöglichkeiten und typische Denkwege, die der konsequent denkende, von keiner Autorität und Schulüberlieferung voreingenommene Verstand jederzeit und allerorten einschlagen kann; heute so gut wie vor fünfundzwanzig Jahrhunderten, im christlichen Europa so gut wie an den Küsten des ionischen Kleinasien oder im Delta des Nils oder an den Ufern des Ganges."

(Liebmann, Gedanken und Thatsachen II, S. 118.)

Vorwort.

Ob eine skeptische Philosophie möglich sei, ist ein Problem; daß es einen philosophischen Skeptizismus gibt, ist Tatsache. Der Skeptizismus spielt in der Philosophie eine doppelte Rolle: er ist die Anschauung, in die gewisse Grundrichtungen des philosophischen Denkens, wenn sie auch noch so zuversichtlich beginnen, rettungslos einmünden als in die letzte Konsequenz der eigenen Voraussetzungen; so ist er ein Ende und eine Auflösung. Er ist aber auch die Anschauung, deren Bekämpfung und Überwindung anderen philosophischen Denkrichtungen erst die Aufgabe, das Ziel, ja das Leben gibt; so ist er ein Anfang und eine Auslösung.

Mit der Darstellung und der Kritik des philosophischen Skeptizismus beschäftigt sich die vorliegende Arbeit, deren erster Band hier erscheint. Ihr Ziel ist ein durchaus philosophisches. Von den Gedanken der geschichtlich aufgetretenen Skeptiker sollen nur die philosophisch wertvollen berücksichtigt, in der Beurteilung derselben nur philosophisch haltbare Gesichtspunkte angewandt werden. Aus dem Netzwerk der antiken Skepsis gibt es noch mehrere breite Auswege in das freie Land der Erkenntnis; wenn aber im Lauf der Geschichte der grundsätzliche Zweifel immer weitere Opfer fordert und auch diese Auswege versperrt, verengt sich die Möglichkeit, ihm zu entgehen, in steigendem Maße. Schließlich

OCT. 1903

424479

wird die Kritik, die sich ihm nicht ergibt, auf einen schmalen und schwierigen Weg gedrängt, den nun noch allein übrig bleibenden Pfad, der zur Wahrheit heranführt. Mit diesem Ergebnis findet die Kritik einen systematischen Abschluß.

Durch den Zweck sind die Mittel vorgezeichnet. Da das Historische sich dem Philosophischen hier unterzuordnen hat und nur als dessen klassische Repräsentation benutzt werden soll, durfte dies Buch nicht zu einer fortlaufenden Liste werden, in welche die Ansichten aller, die irgendwie eine skeptische Geisteshaltung eingenommen haben, erst dargestellt, dann beurteilt, einzutragen waren. Vielmehr ist nach den philosophischen Grundmöglichkeiten, den Skeptizismus zu vertreten, die Einteilung getroffen worden. So wird das erste Buch von dem totalen Skeptizismus handeln, der seine Zweifel über alle Gebiete erstreckt; es soll die extrem-realistische Skepsis der Antike (Pyrrhoniker und Akademiker), die naturalistische Skepsis der Renaissance (Montaigne u. a.), die empiristische Skepsis der neueren (Hume) und die biologische der neuesten Zeit (Mach, Nietzsche etc.) in besonderen Abschnitten besprechen. Das zweite Buch hat den partiellen Skeptizismus zum Gegenstand, der nur die Erkenntnismöglichkeit für große Teilgebiete bezweifelt, und der den immanenten Skeptizismus bei transzendentem Dogmatismus (Pascal und die Mystiker), sowie den transzendenten Skeptizismus bei immanentem Dogmatismus (Kant) unter sich befaßt.

Da die antike Skepsis infolge ihrer jahrhundertelangen Geschichte und ihrer Vertretung durch hervorragende philosophische Köpfe einen immer weiteren Gesichtskreis und immer tiefere Begründung gewann, deshalb auch bereits die Entwicklung fast aller grundsätzlichen Richtungen in der Erkenntnistheorie zu ihrer Beurteilung erfordert — denn mit dialektischer Zersetzung einiger dialektischer Behauptungen ist hier nichts getan —, so macht die Besprechung der griechischen Skepsis den alleinigen Inhalt dieses ersten Bandes aus. Dazu kommt, daß eine Fülle von Fragen, Leben und Lehre der einzelnen Skeptiker betreffend, historisch

und philologisch noch der endgültigen Klärung harren und die Ausführung anschwellen ließen. Der Text gibt die Darstellung im Sinne der Annahmen, die nach des Verfassers Ansicht die größte Wahrscheinlichkeit beanspruchen; über die Gründe dafür und den augenblicklichen Stand der Forschung geben die Anmerkungen hinter dem Text Rechenschaft. Während die Anmerkungen zum ersten und zweiten Kapitel nur den Fachmann interessieren können, wird gerade der philosophisch nicht geschulte Leser darauf hingewiesen, daß die Einsicht in die Anmerkungen zum dritten Kapitel, zur Kritik der skeptischen Lehren, besonders in die kleinen terminologischen Exkurse, ihm das Verständnis dieser Partien im Text erleichtern dürfte. — Endlich bemerke ich noch, daß die Ergebnisse meiner Studie über „die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des griechischen Skeptizismus“ (Phil. Studien Bd. XX) stellenweise in den vorliegenden Band eingearbeitet worden sind.

Der zweite und letzte Band, der in nicht langer Zeit folgen soll, wird die übrigen Formen des totalen und die Hauptgruppen des partiellen Skeptizismus zu behandeln haben. Da er die Vorarbeiten schon zum großen Teil durch diesen Band geleistet findet, vermag er die größere Masse auf entsprechend kleinerem Raum zu bewältigen.

Raoul Richter.

INHALTSVERZEICHNIS.

Seite

Einleitung IX

Erstes Buch: **Der totale Skeptizismus.**

Erster Abschnitt: **Die griechische Skepsis.**
(Der extrem-realistische und der eudaimonistische Skeptizismus.)

Erstes Kapitel: Vorgeschichte und Verlauf der griechischen Skepsis 3

I. Die Vorgeschichte der griechischen Skepsis 3
II. Der geschichtliche Verlauf der griechischen Skepsis . . . 21
1. Der Pyrrhonismus 21
2. Die akademische Skepsis 34

Zweites Kapitel: Die Darstellung des griechischen Skeptizismus 42

I. Das allgemeine Prinzip der Isosthenie 42
II. Die sensuale Skepsis 47
III. Die rationale Skepsis 58
IV. Die Skepsis gegen einzelne Wissensinhalte (Naturzusammenhang — Gott — Werte) 79
V. Negative und positive Konsequenzen des Skeptizismus . . . 95

Drittes Kapitel: Die Kritik der griechischen Skepsis 121

I. Das allgemeine Prinzip der Isosthenie 121
II. Die sensuale Skepsis 127
III. Die rationale Skepsis 222
IV. Die Skepsis gegen einzelne Wissensinhalte (Naturzusammenhang — Gott — Werte) 268
V. Negative und positive Konsequenzen des Skeptizismus . . . 287

Einleitung.

Der abschließende Begriff, den man sich von dem philosophischen Skeptizismus zu bilden hat nach seinem eigentümlichen Inhalt und in allen seinen Einzelheiten, wird sich erst dann genau bestimmen lassen, wenn wir die verschiedenen skeptischen Anschauungen selbst kennen gelernt und kritisch betrachtet haben werden — also am Schluß, nicht zu Beginn dieser Untersuchung. Aber ein vorläufiger und allgemeiner Begriff muß jeder Arbeit, die von dieser Denkart handelt, vorangehen, ein Begriff, der über den Gegenstand orientiert, dessen Ergründung zur Aufgabe gestellt ist. Philosophischer Skeptizismus läßt sich durch philosophische Zweifellehre wiedergeben; ihm steht der philosophische Dogmatismus als philosophische Meinungslehre gegenüber. Das griechische Wort *σκέπτεσθαι* bedeutet ursprünglich: um sich schauen, spähen; auf geistige Objekte angewandt: erwägen, prüfen, unentschieden sein. An dieser skeptischen Geisteshaltung, die immer späht, prüft, erwägt, hat die deutsche Sprache als die bezeichnendste Eigentümlichkeit das zwischen zwei Seiten Schwanken festgehalten und die Unentschiedenheit der Meinung: zweifeln genannt. Der gleiche Vorgang wiederholt sich in der lateinischen Terminologie, wo das dubitare (douter, doubt) den Stamm duo deutlich erkennen läßt. Auf der andern Seite aber ist *δόγμα* (von *δοκεῖν*) durch Ansicht, Meinung, *δογματίζειν* durch: eine Meinung, Ansicht aufstellen zu übersetzen; wobei das Meinen nicht etwa einen schwächeren Grad des Wissens, vielmehr den geraden Gegensatz zum Nichtwissen und Keiner-Meinung-sein bedeuten soll. Demnach ist der Skeptiker ein Zweifelnder und Unentschiedener, der Dogmatiker ein Überzeugter und Entschiedener; der philosophische Dogmatiker ein Mensch, der philosophische Überzeugungen hat oder eine philosophische Lehransicht vertritt; der philosophische Skeptiker sein

Widerpart. In diesem Sinne finden sich die Ausdrücke als stehende Bezeichnung für die genannten Richtungen bei Galen, Gellius, Sextus, Diogenes Laertius; wann sie aber zum festen Bestandteil des philosophischen Sprachschatzes geworden sind, ist nicht genau ermittelt.

Der allgemeine Begriff des philosophischen Skeptizismus gewinnt sich aus der Beantwortung zweier Fragen: Was bezweifelt der philosophische Skeptiker? Warum zweifelt der philosophische Skeptiker? Um von den allgemeinen Objekten und von den allgemeinen Gründen seines Zweifels eine Vorstellung zu erhalten, gehen wir nicht von den in der Geschichte der Philosophie als Skeptiker aufgeführten Typen aus und untersuchen, was bezweifelten, warum zweifelten diese Männer? Wir beginnen vielmehr bei dem Kreis der uns allen zugänglichen und nachprüfbaren Lebenserfahrungen, um, eingedenk der Aufgabe wahrer Philosophie, die Begriffe des gewöhnlichen Lebens zu vertiefen und zu klären, den populären Begriff des Skeptizismus zum philosophischen Begriff zu steigern. Auf diese Weise kommt gleich hier zum Ausdruck, daß nicht ein rein geschichtliches, sondern ein systematisches Interesse das Thema gestellt hat. Nicht diejenige Anschauung gilt es zu prüfen, welche von sich selbst oder von andern[1]) das Beiwort „skeptisch" erhielt, sondern die Anschauung, welche aus systematischen Motiven dies Beiwort verdient. Ihre geschichtlichen Formen sind nur die konkreten Beispiele, an welchen sich der Inhalt des philosophischen Skeptizismus am klarsten entwickeln läßt.

Was verstehen wir nun aber im gewöhnlichen Leben unter einem Skeptiker oder einem Zweifler? Einen, der an irgend etwas zweifelt? Etwa, ob die Zahl der Sterne gerade oder ungerade ist, ob er den um 5 Uhr abgehenden Eisenbahnzug noch erreichen, ob das aufziehende Gewitter sich noch vor Abend entladen wird? Ersichtlich ist eine solche Erklärung viel zu weit gegriffen. An diesem Begriff des Skeptizismus gemessen wären überhaupt alle Menschen Skeptiker. Solche Zweifel und solche Bedenken sind nur das Geständnis allgemein menschlicher Unvollkommenheit, das Geständnis, daß menschliche Voraussicht und menschliche Berechnung nicht jedes beliebige Ereignis zu erkennen, nicht jede beliebige einzelne Frage zu beantworten vermögen. Hier

1) Daher folgt die Besprechung der einzelnen Definitionen des Skeptizismus, mit denen Stäudlin, Geschichte und Geist des Skeptizismus, Leipzig 1794, beginnt, am Ende dieses Buches.

steht der Erzskeptiker noch auf demselben Boden mit dem entschlossensten Dogmatiker. Die Sphäre des Begriffs muß also verengert werden. Der Zweifel eines Menschen darf nicht am Einzelnen haften bleiben, er muß sich zum Allgemeinen steigern, muß sich über ganze Gebiete ausdehnen, um ihm den Titel eines Skeptikers einzutragen.

Das hervorragendste Gebiet zur Betätigung des Skeptizismus im täglichen Leben ist ohne Zweifel die Religion. Aber hier gleich zeigt sich so recht das Fließende und Schwankende der gewöhnlichen Begriffe und ihre Bedürftigkeit, zum wissenschaftlichen Gebrauch kritisch geläutert zu werden. Denn wo fängt die religiöse Skepsis an, wo hört sie auf? In streng orthodoxen Kreisen wird schon als Skeptiker gebrandmarkt, wer die Sätze der Landeskirche oder gar die Grunddogmen einer Religion in ihrer Wahrheit bezweifelt. Den mecklenburgischen Bauern gilt der harmlose Spott des Onkel Bräsig bereits als Skepsis. Freiere Geister werden den religiösen Skeptizismus erst mit dem Zweifel am Dasein eines persönlichen, ja vielleicht eines unpersönlichen Gottes beginnen lassen. Der religiöse Skeptiker wird oft schlechthin als Skeptiker bezeichnet, wie der religiöse Dogmatiker schlechthin als Dogmatiker. Denn dem Durchschnittsmenschen galten lange Zeit die religiösen Objekte für die einzigen, über deren Existenz und Beschaffenheit ein Gesamtzweifel möglich sei. Aber noch andere Gebiete gibt es, über die sich der Zweifel erstrecken kann und erstreckt. Auch von einem ethischen, auch von einem ästhetischen Skeptizismus reden wir im täglichen Leben. Es gibt heutzutage viele Menschen, ja ganze Kreise, die nicht mehr recht zu wissen meinen, was gut und böse, schön und häßlich zu nennen sei und ob moralische und ästhetische Werte von verbindlicher Kraft bestehen oder nicht; und zu diesen Ungläubigen, wie zu den religiösen Zweiflern, gehört nicht nur die Schar jener Ehrlichen und Offenen, die so handeln und reden, wie sie denken, sondern auch alle die, welche versteckt und im Herzen dem Skeptizismus, mit Reden und Taten der öffentlichen Meinung, den Vorgesetzten, der Lebensbehaglichkeit ihren Tribut zollen. Aber auch hier sagt uns die gewöhnliche Ausdrucksweise nicht, ob von ethischem oder ästhetischem Skeptizismus schon bei seinen milderen Formen, den Zweifeln an der Richtigkeit einer bestimmten moralischen oder Kunstanschauung, oder erst bei radikaleren Gestaltungen die Rede sein dürfe. Neben dem religiösen, moralischen und ästhetischen

läuft der Skeptizismus gegen die Wissenschaft als besondere Richtung einher. Wem wären nicht Leute bekannt, die sich den Ergebnissen der Wissenschaft gegenüber äußerst skeptisch verhalten? Gerade der glänzende Aufschwung der Medizin und der Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert hat nicht nur überschwengliche Bewunderung und kühne Hoffnungen, sondern auch schwere Zweifel an der Art der Naturgesetzlichkeit und ihrer praktischen Verwendbarkeit für das Leben und manche Enttäuschung sogar in Kreisen der Fachmänner erregt. Das Ignoramus, ignorabimus ist zuerst von einem Naturforscher gesprochen und von unzähligen Laien später nachgesprochen worden. Aber auch der wissenschaftliche Skeptizismus, wo er sich im Alltagsleben verkörpert, kennt keine fest umrissenen Grenzen. Endlich können alle diese verschiedenen Formen der Skepsis zu einem allgemeinen Skeptizismus zusammenschmelzen. Dafür fehlt es heute weniger an Beispielen denn je: Menschen, die auf allen Gebieten des Daseins, in den religiösen, sittlichen und künstlerischen Fragen, in ihrer Stellung zur Wissenschaft, in der Beurteilung des Allgemeinen wie des Einzelnen, eine skeptische Haltung einnehmen, sind keine Seltenheit mehr. Noch darf nicht unerwähnt bleiben, daß diese Spielarten des Skeptizismus einander ebensogut zu befördern, wie durch Kontrast auszuschließen vermögen. „Wer den Zunder des Zweifels anzündet", sagt Feuerbach einmal, „der gibt die Ursache zu einem allgemeinen Brande, wenn er auch gleich zunächst das Feuer nur an bestimmte Gegenstände bringt und bringen will".[1]) Gewiß kann die Skepsis so wirken; aber sie wirkt nicht notwendig so. Oft scheinen gewisse Formen des Skeptizismus einander förmlich abzustoßen: um so ernster und heftiger auf einem Punkte gezweifelt wird, um so fester und unentwegter wird auf anderen Punkten geglaubt und gewußt. So ist es eine allgemein zugängliche Beobachtung, daß sich der Skeptizismus in religiösen Dingen mit einem Wissenschaftsdogmatismus zu verbinden liebt, daß umgekehrt der religiöse Dogmatismus sich mit einem Skeptizismus gegen alle wissenschaftliche und theoretische Erkenntnis gut verträgt, ja aus diesem geradezu Saft und Nahrung saugt.

Läßt sich nun der Gesichtspunkt, der sich der Frage: was wird bezweifelt? entnimmt, auch zur näheren Bestimmung des philosophischen Skeptizismus verwenden? Ich dächte, gewiß. Auch

1) Feuerbach, Werke VI, Leipzig 1848, S. 291.

in der Philosophie kann im großen gezweifelt werden, ist gezweifelt worden und wird gezweifelt. Auch in der Philosophie kann sich der Zweifel über verschiedene Gebiete erstrecken, hat es getan und tut es noch. Aber die Gebiete des philosophischen Zweifels müssen logisch wohl gegeneinander abgegrenzte Bezirke sein, ihr Machtbereich muß durch die innere Natur, das Wesen der zu erkennenden Objekte bestimmt sein. Nicht aber darf ihr Dasein aus den trüben Quellen der zufälligen Einteilung der Wissensgebiete fließen, wie sie sich im gewöhnlichen Leben eingebürgert hat. Man wird also gut tun, in die vorhergenannten Zweifelsformen etwas Einheit, Ordnung und logischen Zusammenhang hineinzubringen.

Da erhält man denn gleich zwei grundsätzlich voneinander getrennte Gruppen. Der Zweifel, der sich auf alles erstreckt, der totale Skeptizismus, wird scharf gegen denjenigen, welcher nur bestimmte Teilgebiete betrifft, gegen den partiellen Skeptizismus abzugrenzen sein.

Der totale Skeptizismus kann seine Totalität dadurch bewähren, daß er die Gesamtheit materialer Aussagen in Zweifel zieht, oder daß er auch die formalen Aussagen in ihrer ganzen Ausdehnung mitbegreift. Nicht zufrieden, keine gegenständliche Wahrheit gelten zu lassen, sucht er manchmal in tollkühner Steigerung selbst das Wissen zu verdächtigen, welches völlig inhaltleer gar keine objektive Wirklichkeit erkennen und nur die Form unsrer Denkoperationen selbst zum Ausdruck bringen will, sucht er Sätze zu bezweifeln von der Art „wenn A gleich B, B gleich C, so ist A gleich C". Dieser subjektiv-formale Skeptizismus zieht notgedrungen den objektiv-materialen Skeptizismus nach sich. Denn all unser Wissen um irgend welche Objekte hängt von der Gültigkeit der subjektiven Denkgesetze ab. Da sich der formale Skeptizismus aber als contradictio in adjecto entpuppt — denn nur vermittelst der bezweifelten Denkformen zweifelt er —, da er auch keinem Philosophen bisher genügt hat, auf ihn hin über die gesamte Wirklichkeit seine Zweifel auszudehnen — ob er schon denjenigen, dem es ernst mit ihm ist, logisch zwingend dahin führen müßte, — so empfiehlt es sich, den nur materialen Skeptizismus zum totalen zu schlagen, wenn er seine Zweifel auf die Totalität der Objekte erstreckt, auch ohne die Formen unsres Denkens in Mitleidenschaft zu ziehen.

Der partielle Skeptizismus greift mit seinen Zweifeln nur in begrenzte Objektgebiete ein. Innerhalb dieser Gattung aber stehen

die Formen: religiöse, wissenschaftliche, moralische, ästhetische Skepsis nicht logischen Forderungen, sondern praktischen Bedürfnissen gemäß nebeneinander. Der Grad der Gewißheit, der diesen Gebieten zukommt, ist dem Leben von der höchsten Wichtigkeit; hier zweifelt, glaubt oder weiß es. Der philosophische Skeptizismus wird eine solche, aus den Lebensbedürfnissen entnommene Einteilung nicht übernehmen. Dennoch läßt sich von ihr aus auch für die Gliederung des partiellen philosophischen Skeptizismus ein fruchtbarer Gesichtspunkt gewinnen. Der Gegenüberstellung von Religion und Wissenschaft liegt dunkel gefühlt der Unterschied zwischen einer übersinnlichen und einer sinnlichen, einer unerfahrbaren und einer erfahrbaren Welt zugrunde. Mit der Deutung der sinnlichen Welt, so meint man, hat es die Wissenschaft zu tun, das Übersinnliche sei Gegenstand des religiösen Bewußtseins. Die ethischen und ästhetischen Begriffe pflegen in der populären Auffassungsweise eine vermittelnde Rolle zu spielen; halb himmlisch und halb irdisch, werden sie aus göttlichen Geboten oder übernatürlichen Gesetzen abgeleitet, gewinnen aber doch wieder in den Bestimmungen von Recht und Sitte, Stil und Geschmack, bis zu den Polizeiverordnungen und Modejournalen herab, eine sehr greifbare Gestalt. In der Tat ist es für den philosophischen Skeptizismus von grundlegender Bedeutung, ob von seinen Zweifeln nur die Objekte einer übersinnlichen Welt oder nur diejenigen der sinnlichen Welt oder beide zugleich getroffen werden. Hier ist, was die Gebiete des Zweifelns und Überzeugtseins anlangt, eine wohlbegründete Einteilung geschaffen. Denn alle Objekte, deren Existenz man zugibt, sind entweder erfahrbar oder unerfahrbar, fallen in das Bereich unsrer möglichen Erlebnisse oder grundsätzlich aus diesem heraus. Ob ein Komet zum vorausberechneten Termin erscheint, ein neues medizinisches Heilmittel sich als wirkungsvoll erweist, können wir erleben und erfahren. Der Anfang und das Ende der Welt, Gott als der Inbegriff der Welt, der Zustand der Seelen nach dem Tode, der Körper unabhängig von unserem Bewußtsein, können niemals Gegenstand der Erfahrung und des Erlebens werden. Wie verschieden man auch die Art und den Kreis des Erfahrbaren und Unerfahrbaren (oder des Sinnlichen und Übersinnlichen, wie manche vorziehen) bestimmt hat und bestimmen kann[1]), — die Tatsache, daß, wenn es erfahrbare und

1) Mit den verschiedenen Bestimmungen werden wir uns im zweiten Hauptabschnitt dieser Untersuchung vorzüglich zu beschäftigen haben.

unerfahrbare Objekte gibt, diese Einteilung zugleich die allgemeinste ist, weil jedes Objekt ihr verfällt, und daß also der partielle Zweifel seinen allgemeinsten Formen nach sich auf diese oder jene Objektgruppe beziehen muß, wird keinen Widerspruch zu überwinden haben. Das populäre Bewußtsein würde vermutlich auch nicht viel dagegen einwenden, daß wir den Skeptizismus gegen die Religion und gegen die Wissenschaft durch ein Nichtwissen um die Beschaffenheit übersinnlicher und sinnlicher, transzendenter und immanenter Objekte erläutert haben. Das bedeutet nicht, daß populäres und philosophisches Bewußtsein hier völlig zur Deckung gebracht wären. Die Religion ist zwar die weitverbreitetste, aber keineswegs die einzige Form, in welcher uns eine Auffassung vom Übersinnlichen und Unerfahrbaren vermittelt wird. Sie ist nicht die einzige Form — weder ihrem Gegenstand noch ihrer Erkenntnisart nach. Ihr Gegenstand ist wesentlich Gott, ihre Erkenntnisart wesentlich der Glaube. Nun hat es aber zu allen Zeiten Männer gegeben, die sich auch über das Übersinnliche und prinzipiell Unerfahrbare Gedanken gemacht haben, und deren Überzeugungen doch niemals in religiöse Vorstellungen eingemündet sind. Und ihre Erkenntnisart verglichen sie mit Vorliebe der mathematischen, die mit ihrer exakten Beweismethode vom religiösen Glauben am weitesten abgerückt ist. Diese Männer waren die großen philosophischen Metaphysiker. Denn welcher unter den zahllosen Erklärungen von Ziel, Methode, Ergebnis der Metaphysik man auch zustimmen mag, die eigentümlichen Objekte der Metaphysik sind unsinnlich und unerfahrbar. Es wird sich also der transzendente Skeptizismus, welcher auf dem Gebiete zweifelt, das unsre Erfahrung übersteigt, wo er als philosophischer Skeptizismus auftritt, in gleicher Weise auf Metaphysik und Religion zu erstrecken, seine Gründe also auch gegen beide zu richten haben. Der immanente, im Erfahrungsbereich verharrende Skeptizismus fällt dementsprechend mit dem populären Zweifel an der wissenschaftlichen Erkenntnis auch nur zum Teil seinem Gegenstande nach zusammen. Denn einmal ist die Wissenschaft der Metaphysik schon von dem immanenten Skeptizismus abgetrennt und dem transzendenten zugewiesen worden; dann aber verfällt die Summe der Erfahrungsobjekte nicht allein den übrigen Wissenschaften, sondern ein Teil wird bereits in den gewöhnlichen Anschauungen des täglichen Lebens verarbeitet. Der ethische und ästhetische Skeptizismus wird, je nach der Auffassung, die man vom Wesen der sittlichen und künstlerischen

Objekte hat, seinen Platz entweder innerhalb des immanenten oder des religiös-metaphysischen Skeptizismus zu finden haben. Die eigentümliche Feindschaft zwischen gewissen Zweifelsformen, auf welche schon gelegentlich der gewöhnlichen Skeptikertypen hingewiesen wurde, kommt hier in der Weise zum Ausdruck, daß sich ein transzendenter Skeptizismus besonders gern mit einem intensiven Dogmatismus für die Immanenz, und ein immanenter Skeptizismus mit einem intensiven Dogmatismus für die Transzendenz zu vermählen liebt.

Noch ist zu betonen, daß eine Philosophie, die das Dasein gewisser Objekte, etwa der Körper außer uns oder der moralischen Werte leugnet, über die Beschaffenheit dieser Objekte nicht im Zweifel, und also auf diesem Gebiete auch keine skeptische Philosophie sein kann. Sie geht in ihrer Aufstellung negierender Behauptungen genau so zuversichtlich und dogmatisch vor, wie der positive Dogmatismus und kann, da der Inhalt ihrer Dogmen verneinende Urteile sind, in dieser Hinsicht negativer Dogmatismus heißen.

Aber mehr noch als in der Frage nach dem Was des Zweifels trennt sich der philosophische vom gewöhnlichen Skeptiker in der Art, wie und warum er zweifelt. Wie zweifeln denn jene Skeptiker, denen wir so oft am Biertisch, im Salon oder auch in der Literatur begegnen? Warum zweifeln sie? Geht man dem näher nach und sammelt auch nur einige Erfahrungen darüber, so zeigt sich, daß die Zweifel solcher Leute nicht in einer straffen und methodischen Gedankenarbeit, sondern in jenem sonderbaren Gemisch aus logischen Gründen und individuellen Lebenserfahrungen ihren Ursprung nehmen, auf dem sich die Weltanschauung des unwissenschaftlichen Menschen aufzubauen pflegt. Ein junger Mensch wächst in einer streng kirchlich denkenden Familie auf. Die religiösen Dogmen werden ihm als sichere Wahrheiten vorgetragen. Güte und sittlicher Wert werden als die Begleiter der Frömmigkeit, Verworfenheit und lasterhaftes Leben als Folgeerscheinungen der Gottlosigkeit gelehrt. Nun gelangt er in das Alter, in dem die Kritik sich zu regen beginnt. Ihm werden edle und reine Menschen bekannt, die an keinen Gott glauben; und er sieht Niedrigkeit und Heuchelei bei manchem kirchlich gesinnten Manne. Die religiöse Skepsis beginnt zu keimen. Unter dem Einfluß Gleichdenkender, dem verführerischen Zauber einer glänzenden freigeistigen Literatur, vielleicht auch durch einige ganz persönliche Erlebnisse, in denen

der Glaube an eine Vorsehung Fiasko machte, gestalten sie sich kräftiger aus. Ein paar ganz allgemeine Beweisgründe meist sehr billiger Art werden ersonnen oder erborgt, einige Fetzen aus der sogenannten wissenschaftlichen Weltanschauung zusammengerafft, um den logischen Bedürfnissen Genüge zu tun. Die religiöse Skepsis ist vollendet. Mit den Zweifeln der Moral, der Kunst, der Wissenschaft gegenüber steht es für gewöhnlich nicht anders. Der ethische, der ästhetische Skeptiker, wie er uns im gewöhnlichen Leben entgegentritt, hat die sittlichen und künstlerischen Probleme nach ihrem Umfang und ihrer Tiefe nicht durchdacht. Sein Skeptizismus hat ganz andere Ursachen. Bloß das Einatmen der geistigen Atmosphäre zu einer Zeit, in der die sittlichen und künstlerischen Werte in starker Wandlung begriffen sind, genügt, um ihn hervorzutreiben. Ratlos gegenüber dem Chaos einander widerstreitender Meinungen, erschöpft vielleicht vom heftigen Durchleben und enttäuschten Aufgeben der bedeutendsten unter ihnen, zuckt man nur noch matt die Achseln, wenn die eigene Seele fragend an die Tore dieser Reiche pocht. Bei andern mögen schmerzliche Erfahrungen, der Trug eines Freundes, das Versagen der Kunst als Trösterin, als Erlöserin, den Ausbruch skeptischer Stimmungen veranlassen. Noch andere bekennen sich zu ihnen, weil es zum guten Ton einer schlechten Koterie gehört. Der Skeptizismus gegen die Wissenschaft hat nun ganz besonders reich verzweigte Quellen. Auch hier können trübe persönliche Erlebnisse, in denen etwa die Medizin ihren Dienst versagte, auch hier kann der Meinungstreit in Grenzfragen, der zu gewissen Zeiten mehr als die Einigkeit innerhalb der Grenzen nach außen dringt, die Hauptrolle spielen. Dazu kommt die Abneigung gegen alles Harte, Herbe, Nüchterne, Besonnene, Bedächtige. Man erwäge, daß es hauptsächlich die Frauen sind, welche sich zur Wissenschaft skeptisch verhalten.

Dieser gesamte Stimmungskeptizismus hat nun aber mit dem philosophischen Skeptizismus, den Hegel einmal „ein gebildetes Bewußtsein“ genannt hat, in der Art, wie und warum er zweifelt, kaum einen Verwandtschaftspunkt. Dieser verhält sich zu jenem wie Schopenhauers tiefsinnig begründeter Pessimismus zu dem Pessimismus eines Menschen, der in der Fülle des Reichtums das Genießen verlernte, oder zu der trüben Lebensauffassung eines Mannes, der überall Schiffbruch gelitten hat. Zwei Punkte sind es vornehmlich, die hier den Gegensatz bezeichnen. Erstens hat es die Philosophie, insofern sie Wissenschaft ist, nicht mit dem

Individuell- und Einzelgültigen, sondern mit dem Gattungsmäßig- und Allgemeingültigen zu tun. Ihre Ergebnisse wollen sich die allgemeine Zustimmung, nicht die Anerkennung einzelner erzwingen. Und selbst da, wo die Möglichkeit allgemeingültiger Ergebnisse bezweifelt wird, bedient sie sich einzig, wie gerade das Vorgehen der Skeptiker beweist, solcher Sätze, die für allgemeingültig gelten, zur Begründung. Es interessiert den philosophischen Skeptiker so wenig, ob ein bestimmter Mensch dem Zweifel verfallen muß, wie es den Mathematiker interessiert, ob ein bestimmter Mensch den Inhalt eines sphärischen Dreiecks ausrechnen kann oder nicht! Der philosophische Skeptiker kann seine Zweifellehre demnach nicht über den individuellen Lebenserfahrungen eines einzelnen Subjekts, die immer nur einem individuellen Zweifel zur Basis dienen können, er muß sie über allgemein-menschlichen oder für allgemein-menschlich geltenden Eigenschaften aufbauen. Nun ist Zweifeln, Unentschiedensein, Nichtwissen eine Betätigung unseres Erkenntnisvermögens. Um also die Frage nach der Berechtigung, dem Gebiet, dem Umfange des Zweifelns zu entscheiden, muß der Philosoph die allen gemeinsamen Erkenntnisfunktionen auf ihre Leistungsfähigkeit hin untersuchen. Diese aber sind nichts anderes als die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, der Erkenntnis durch die Sinne, durch die logischen Axiome, durch das Selbstbewußtsein usw. Sie allein sind unabhängig von individuellen Lebenserfahrungen, von Ort und Zeit, von Temperamentsanlage, von Begabung. Bezweifelt somit der philosophische Skeptizismus im Gegensatz zum Stimmungskeptizismus grundsätzlich die Möglichkeit aller oder bestimmter Erkenntnisse, so trennt er sich auf dem zweiten Punkt von jenem in dem Anspruch, notwendig oder doch wiederum durch Mittel, die für notwendig gelten, zu seinen Ergebnissen gelangt zu sein. Notwendig aber ist seine Zweifellehre nur dann erwachsen, wenn sie sich als die logische Folge aus triftigen Gründen erweist. Das heißt: der philosophische Skeptiker zweifelt im Gegensatz zum populären, der rhapsodisch und aphoristisch verfährt, systematisch und methodisch. So verschieden ist der philosophische Zweifler vom Stimmungskeptiker, daß die beiden Typen trotz ihrer Übereinstimmung in den Endresultaten sich kaum verstehen würden; ich glaube nicht, daß ein Mann wie David Hume und ein Vertreter der modernen Stimmungsskepsis einander viel zu sagen hätten.

Demnach wäre der allgemeine Begriff des philosophischen Skeptizismus dahin zu bestimmen: der philosophische Skeptizismus ist die Verkündigung eines grundsätzlichen und methodischen Zweifels an der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis; sei es nun, daß er als totaler Skeptizismus diese Möglichkeit für alle Gebiete bezweifelt, oder als partieller (immanenter, transzendenter) Skeptizismus nur auf große Hauptgruppen seine Zweifel einschränkt.

Doch ist der philosophische Skeptizismus auch in einer Form aufgetreten, die sich den strengen Grenzen dieses Begriffs nicht durchaus fügt. Skeptische Denker nämlich haben, statt die Möglichkeit der Erkenntnis zu bezweifeln, gelegentlich die Unmöglichkeit der Erkenntnis behauptet. Dieser Agnostizismus oder dogmatische Negativismus, der den Verzicht auf Erkenntnis oder die absolute Negation zu seinem einzigen Dogma macht, dessen Dogmen nicht negierende Urteile über bestimmte objektive Verhältnisse, sondern dessen einziges Urteil die Negation aller Dogmen ist, steht dem Skeptizismus unendlich viel näher als dem Dogmatismus und verfällt damit gleichfalls einer dem Skeptizismus gewidmeten Untersuchung. Während der reine Skeptizismus die Wahrheit (Falschheit) aller oder gewisser Behauptungen bezweifelt, der reine Dogmatismus die Wahrheit (Falschheit) aller oder gewisser Behauptungen anerkennt, bezweifelt der dogmatische Negativismus die Wahrheit (Falschheit) aller oder gewisser Behauptungen bis auf eine; er steht also dem Skeptizismus noch weit näher als die Eins der Null näher steht als der Tausend. Denn wenn die dogmatisch geäußerte Negation nur die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt betrifft, so ist die Wahrheit (Falschheit) jeder bestimmten Aussage (formaler, materialer Art) in Zweifel zu ziehen. Kant, der die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis gleichfalls dogmatisch verneinte, hat in seiner dritten und vierten Antinomie von solchen Zweifeln, die eine Beschaffenheit metaphysischer Objekte betreffen, das klassische Beispiel gegeben. Und so wird der dogmatische Negativismus dem philosophischen Skeptizismus ebenso entschieden einzugliedern sein, wie der negative Dogmatismus, aus dem irgend welche Zweifel überhaupt nicht folgen, die entgegengesetzte Behandlung erheischte.[1])

1) Der eigentliche Pyrrhonismus war andrer Meinung. Er stellte skeptische, dogmatische, agnostische (die er nach ihren damaligen Vertretern akademische nannte) als drei gleichwertige Hauptgattungen der Philosophie auf. Das ist eine durchaus berechtigte Einteilung, wenn man allein die

Der dogmatische Negativismus verneint die Erkenntnismöglichkeit, der negative Dogmatismus, soweit er überhaupt für uns in Betracht kommt, d. h. mit der Skepsis verwechselt worden ist, die Existenzmöglichkeit einer bestimmten Sphäre. Das Entspringen grundsätzlicher Zweifel an jeder bestimmten Aussage über diese Sphäre ist das eine Mal eine Notwendigkeit, das andre Mal eine Unmöglichkeit.

Übrigens ist der dogmatische Negativismus in seiner dogmatischen Negation des Dogmatismus zwar erkenntnismutiger, für alle anderen Urteile aber weit hoffnungsloser als der reine Skeptizismus. Dieser traut allerdings unseren Erkenntnisfunktionen gegenwärtig nicht einmal die Kraft zu, ein einziges wahres negatives Urteil zu fällen: der Mensch kann nichts erkennen; läßt aber wenigstens dadurch die Möglichkeit offen, in Zukunft jede beliebige Anzahl positiver wie negativer Dogmen zu erarbeiten. Der Agnostizismus also, auf einem Punkte dogmatisch, ist damit auf allen übrigen prinzipiell skeptisch; der reine Skeptizismus, auch in der Frage nach der Erkenntnismöglichkeit oder -Unmöglichkeit skeptisch, versperrt gerade dadurch einem zukünftigen Dogmatismus nicht grundsätzlich den Weg.

Endlich ist noch von Wichtigkeit, daß Intensitätsunterschiede des philosophischen Zweifels dadurch entstehen können, daß nur die Möglichkeit völlig gewisser Erkenntnis oder auch die Möglichkeit wahrscheinlicher Erkenntnis bezweifelt wird. Der radikale wie der gemäßigte Zweifel geht nun nicht etwa mit dem totalen oder partiellen Hand in Hand, so daß die Extensitäts- und Intensitätstufen einander entsprächen; sondern jede Art von

Stellungnahme zu einem einzigen, formalen, allgemeinen Satze (die Wahrheit ist erkennbar) im Auge hat. Dann stehen die drei Thesen: sie ist erkennbar, sie ist unerkennbar, es ist zweifelhaft, ob sie erkennbar oder unerkennbar, als die Devisen dreier möglicher Parteien einander gegenüber. Gruppiert man aber nach der Entscheidung aller übrigen, einzelnen, materialen Fragen, in der die Meinung über jeden beliebigen Erkenntnisstoff niedergelegt ist (gibt es kausales Wirken in der Natur, ist Gott mit der Welt identisch? usw.), so bilden sich nur zwei Lager, von denen das eine (positive oder negative) Behauptungen über die Existenz, die Beschaffenheit der Dinge aufstellt, das andre (aus agnostischen oder rein skeptischen Motiven) im Zweifel verharrt. Dazu kommt, daß reine Skeptiker und Agnostiker in der Begründung ihrer Standpunkte ganz zusammengehen, bis schließlich der eine noch hinter das ganze System seiner Argumente ein Fragezeichen setzt, was der andre zu tun verabsäumt. Demnach übersehen sie in bekannter Philosophenweise über dieser kleinen Verschiedenheit die großen Gemeinsamkeiten.

Mischung ist hier denkbar und geschichtlich auch wirklich aufgetreten. Man kann also nur einen Unterschied seiner Einteilung zugrunde legen, den objektiven nach Zweifelsgebieten oder den subjektiven nach Zweifelsgraden, und hat dann die Pflicht, das andere Merkmal innerhalb des gewählten Rahmens zu berücksichtigen. Wenn wir der objektiven Gliederung den Vorzug geben, so geschieht es erstens, weil sie systematisch als die wichtigere erscheint — das Was der Erkenntnis, nicht deren Grad, ist für ein philosophisches Weltbild entscheidend —; und dann, weil sie der historischen Entwicklung besser entspricht. Der totale und der partielle Skeptizismus sind durch lange Zeitintervalle voneinander getrennt; der radikale und der gemäßigte entwickeln sich schon früh (in der pyrrhonischen und der akademischen Skepsis) durcheinander und miteinander.

Das wissenschaftlich-philosophische Interesse gebot, den philosophischen Skeptizismus gegen die Zweifelsarten des gewöhnlichen Lebens scharf abzugrenzen. Damit ist nicht gesagt, daß man auf den gewöhnlichen Stimmungskeptizismus verächtlich herabzusehen, noch daß eine andere, der Philosophie ebenbürtige Erkenntnissphäre ihn gleichfalls von ihren Kreisen fernzuhalten habe. Gewiß gibt es Skeptikertypen, denen man noch zu viel Ehre antut, wenn man sie verachtet. Die Skepsis der frivolen, erfahrungsreichen Lebewelt, welche als unfaßbare Atmosphäre die Salons, die Theater und Schaustellungen, ja, man möchte sagen, selbst die Straßen der großen Städte durchzittert und in so manches Haus der besitzenden Klassen verführerisch hineinspielt — ist eine der widerwärtigsten und zugleich gefährlichsten Errungenschaften steigenden Wohlstands und sich verbreitender Aufklärung. Aber es gibt auch eine ernste und ernstzunehmende Stimmungskepsis; und sie ist in unserer Zeit nicht selten. Es sind nicht die geistig Minderwertigen, die vor dem Streit der Meinungen, der heute auf allen Gebieten und gerade in allen grundsätzlichen Fragen herrscht, hilflos ihre eigenen Erkenntniskräfte zusammenbrechen fühlen. Wer von allen, denen ein scharfer Verstand die Probleme weist, ein feines theoretisches Gewissen die Lösungen prüft — wer von ihnen möchte in den großen Fragen der Ethik, der Kunst, der Metaphysik eine entscheidende Ansicht wagen außer dem gottbegnadeten Genie? Nur wenige haben Muße und Fähigkeit, methodische Erkenntniskritik zu treiben und zu untersuchen, ob die Gebiete, die dem einzelnen heute verschlossen sind, der Gattung ewig ver-

schlossen bleiben werden. In Wenigen auch ist der Sinn für die Menschheit und die Zukunft so stark entwickelt, daß bei Verneinung dieser Frage ihnen der Glaube ein Trost wäre: die Zweifel, die das Wissen meiner Zeit nicht zu lösen vermag, werden hellersehende Menschen in fortgeschritteneren Zeiten zu klären verstehen. Und wie die Stimmungskepsis aus dem Willen- und Gefühlsleben zum guten Teil entsprang, so wirkt sie auch wieder auf dasselbe bedeutsam zurück. Der frivole Zweifel führt zu Leichtsinn und zur regellosen Entfesselung aller Triebe; der ernste meist zu Schwermut und Willenslähmung. Indem auch das letzte Ziel, gegen das alle einzelnen Zwecke sich abstufen könnten, fehlt, weil es nicht erkennbar scheint, bewegt den Willen nichts Höheres mehr, das die Vernunft guthieße. Sie kann dem Willen keine Motive bieten, noch ein Lustgefühl, durch das ein Erstrebenswertes reizte, oder das auf Erreichtes folgte, sanktionieren. Von dem strebenden Willen, der nach Zielen reiner Lust oder der Pflicht verlangt, wendet sich der skeptische Intellekt trauernd ab, machtlos, den Wunsch zu erfüllen. So entsteht jene tiefe skeptische Niedergeschlagenheit und Zerrissenheit, welche man unter der Jugend der europäischen Kulturländer in erschreckendem Maße beobachten kann. Von den Wissenschaften ist es die Kulturgeschichte, die einen solchen Vorgang in der sozialen Psyche zu behandeln hat, und es ist nicht wahrscheinlich, daß ein feinsinniger Kulturhistoriker die skeptische Stimmungsbewegung am Ende des 19. Jhdts. wird umgehen können.[1]) Weiter ist es vor allem die Kunst, welche sich dieser Erscheinungen liebevoll annimmt. Mit ihren Mitteln der Gefühls- und Stimmungschilderung ist sie der geeignete Spiegel auch für die skeptische Seelendisposition des Individuums: die russischen und französischen Romanciers vor allen, seit einigen Jahren auch die Schriftsteller Italiens und Deutschlands, haben hier bereits in reichlichem Maße ihres Amtes gewaltet; es genügt,

1) Es ist merkwürdig, wie in dieser Beziehung der Ausgang des 18. und 19. Jahrhdts. einander gleichen. Wenn man die Schilderung der damaligen Stimmungskepsis bei Stäudlin (a. a. O. I, S. 64 ff; 82/83) liest und von dem zeitlichen Kolorit der Ausdrucksweise absieht, so hat man eine anschauliche Illustration von dieser Verwandtschaft. Die Vorrede Stäudlins beginnt mit dem Satze: „Der Skeptizismus fängt an, eine Krankheit des Zeitalters zu werden, und — was eine seltene Erscheinung in der Geschichte ist — sich unter mehrere Stände zu verbreiten und seine Wirkungen im großen zu äußern." Klingt das nicht, als wenn es heute geschrieben wäre?

an die Namen Dostojewski, Tolstoi, Bourget, Maupassant, d'Annunzio sowie an die jungdeutschen und österreichischen literarischen Schulen zu erinnern. Was für eine zeitliche Bewegung eine zeitliche Kunst, das hat für die allgemeinmenschlichen Äußerungen des Stimmungzweifels die große klassische Kunst geleistet. Goethes Faust und Shakespeares Hamlet steigen vor uns auf. Beidemal ist die Stimmungskepsis zum tragisch-pathetischen Charakter gesteigert. Fausts Skepsis, wie sie uns aus dem großen Anfangsmonolog entgegentönt, ist eine totale und er verbrennt an ihr:

Da steh' ich nun, ich armer Tor,
Und bin so klug als wie zuvor —
Und sehe, daß wir nichts wissen können,
Das will mir schier das Herz verbrennen.

Dieser Skeptizismus ist die Frucht reicher Erfahrungen eines langen Lebens; daß Faust „auch Philosophie" studiert hat, macht seinen Skeptizismus nicht zu einem philosophischen. Die faustischen Zweifel haben den heißen Lebensdrang und Tatendurst wohl zu verdrängen, aber nicht zu vernichten vermocht. So findet er noch die Kraft zur Verzweiflung. Wohl niemals hat sich skeptische Verzweiflung in solch grauenvoll erschütternder Art, in solch dröhnenden Akkorden entladen, wie in dem gewaltigen Fluch, mit welchem Faust die Werte der Welt zerschmettert:

„Fluch sei der Hoffnung, Fluch dem Glauben,
Und Fluch vor allen der Geduld."

Das sind nur die Ausklänge davon. So beschaffen ist der Stimmungskeptizismus, in dem man sich dem Teufel verschreibt. Als aber Faust „die kleine, dann die große Welt" in ihrer ganzen Fülle ausgekostet, hat er ein gut Teil seines Skeptizismus verloren. Er beginnt als totaler Skeptiker und endet als partieller, nämlich (wenn es erlaubt ist, trockene Begriffsschemata an ein lebendiges Kunstwerk heranzutragen) als immanenter Dogmatiker und transzendenter Skeptiker:

„Der Erdenkreis ist mir genug bekannt,
Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt,
Tor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
Sich über Wolken seinesgleichen dichtet.
Er stehe fest und sehe hier sich um,
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.
Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen?
Was er erkennt, läßt sich ergreifen" usw.

Ganz anders Hamlet. In Hamlet wirkt die Stimmungskepsis wie ein schleichendes Gift, das langsam aber stetig auf alle aufkeimenden Willensentschlüsse herabträufelt. Man hat diesen rätselhaften Charakter durch geistvolle Hypothesen uns näher zu bringen versucht — man hat ihn als Pessimisten, als Neurastheniker, als Genie dargestellt — wir wollen keinen dieser Gesichtspunkte ganz verwerfen; aber vor allem ist Hamlet ein Skeptiker, dessen Zweifel nicht bloße Überzeugungen bleiben, sondern ihre lähmende Wirkung bis in die Gefühle und Wollungen, ja bis ins elementare Triebleben hinab erstrecken: „ich habe keine Lust am Weibe". — Hamlet fühlt und will sowenig eindeutig wie er weiß und erkennt. Ein solcher Charakter hat an sich noch keine tragische Größe. Aber nun tritt die Aufgabe an ihn heran: Hamlet soll wollen, Hamlet soll handeln. Er soll morden, soll den Vatermord rächen.

„Die Zeit ist aus den Fugen: Schmach und Gram
Daß ich zur Welt, sie einzurichten, kam."

Schmach und Gram! Wir verstehen es jetzt. Seine Skepsis ist Hamlets tragische Schuld. Der französische Schriftsteller Paul Bourget hat tief gesehen, wenn er in einer Novelle die skeptische Strömung der heutigen Zeit als „Hamlétisme sentimental" bezeichnet.[1])

Wenn wir nun auch dem Stimmungskeptizismus in den folgenden Seiten keine weitere Berücksichtigung mehr schenken dürfen, so wären diese doch niemals ohne jene Bewegung geschrieben worden. Denn wie die Philosophie ihre Probleme immer wieder am Leben zu revidieren und zum Teil aus diesem zu entnehmen hat, so fordert auch der jetzige Stimmungskeptizismus als eine Kulturgewalt der eigenen Zeit die Philosophie dazu auf, die theoretische Skepsis erneut durchzudenken und durchzuprüfen. Das Ergebnis ihrer stillen Untersuchungen, die durch die Bedürfnisse des Lebens zwar angeregt, aber unabhängig von ihnen ausgeübt wurden, mag dann wieder vom Leben selbst irgendwie aufgenommen und zu veränderter Gemüts- und Handlungsweise verarbeitet werden. Das Problem ist einem großen Lebenskreise entnommen; möge seine Bearbeitung wenigstens durch einen kleinen Kreis auf das Leben zurückwirken!

1) Bourget, Un Scrupule, Vorrede: la maladie morale . . . cet Hamlétisme sentimental, qui rend incapable d'une passion complète, d'une volonté suivie, d'un talent definitif.

Erstes Buch.

Der totale Skeptizismus.

Erster Abschnitt.

Die griechische Skepsis.

(Der extrem-realistische und eudämonistische Skeptizismus.)

Erstes Kapitel.

Vorgeschichte und Verlauf der griechischen Skepsis.

I. Die Vorgeschichte der griechischen Skepsis.

Fragen wir uns, wo ist der totale Skeptizismus als geschlossene Weltanschauung zum ersten Male in der Geschichte der Menschheit aufgetreten? so unterliegt die Antwort: in Griechenland keinem Zweifel. In Griechenland ist die Geburtstätte der gesamten Philosophie im Sinn einer selbständigen, von der Volksreligion losgelösten Welt- und Lebensdeutung zu suchen; in Griechenland sind fast sämtliche philosophischen Grundrichtungen zum ersten Male ausgesprochen und in kühner Großzügigkeit ausgeführt worden; in Griechenland auch erhebt der totale Skeptizismus zum ersten Male sein Haupt und zieht gleich seine eigenen Konsequenzen mit einer Folgerichtigkeit, wie es spätere Zeiten nie wieder gewagt haben.[1]) Nicht nur die Worte Skeptiker und Dogmatiker, auch deren Typen sind in Griechenland geprägt worden.[2]) Über all dies herrscht Einverständnis. Nicht mehr ganz so selbstverständlich ist die Antwort, wenn wir dem wo? noch das wann? hinzufügen. Zwar sind die neueren Gelehrten wohl alle der Meinung, daß der philosophische Skeptizismus, der mit Recht diesen Namen führe, erst mit Pyrrho aus Elis gegen Ende des IV. Jhd. nach Chr. aufgetreten sei; aber die Alten selbst, besonders die skeptischen Denker unter ihnen, schoben mit Vorliebe den Anfang des Skeptizismus noch höher hinauf. Diogenes von Laerte (der im III. Jhd. nach Chr. lebte, und dessen Bücher eine wichtige Quelle für unsere Kenntnis derjenigen griechischen Philosophen bilden, von denen keine Schriften erhalten sind), berichtet, daß viele Skeptiker den

Homer als Begründer ihrer Richtung ansehen, und daß sie die sieben Weisen, sowie einen großen Teil der vorplatonischen Philosophen zu ihrer Partei gerechnet haben.[3]) Auch Cicero, der selbst zum Skeptizismus neigte, zählt Demokrit und Empedokles, auch Sokrates, ja selbst den Plato zu den skeptischen Denkern.[4]) Ähnlich, zum Teil sogar viel übertriebener, sprechen sich Montaigne, Huet und Bayle aus[5]) — alles Männer, die uns noch im weiteren Verlauf dieser Untersuchungen beschäftigen werden. Aber wenn man auf die Begründung sieht, die hier für einen so frühen Ursprung der skeptischen Theorie gegeben wird, so kann man den Wert dieser Aussagen nicht allzuhoch veranschlagen. Den Homer z. B. beschuldigt man des Skeptizismus wegen einzelner Verse wie:

> Denn so ändert der Sinn sich der sterblichen Erdebewohner
> So wie die Tag' herführt der waltende Vater vom Himmel.[6])

Die Aussprüche der Weisen: *μηδὲν ἄγαν* (nichts zuviel) und *ἔγγυα παρὰ δ' ἄτα* (neben der Bürgschaft lauert das Verderben) sollen skeptische Äußerungen sein.[7]) Sokrates wird auf sein berühmtes Bekenntnis hin: Ich weiß nur, daß ich nichts weiß, für einen Skeptiker erklärt.[8]) Die Atomenlehre Epikurs, die Ideenmetaphysik Platos, die Zahlenphilosophie des Pythagoras sind nicht ernst gemeint und nur dogmatische Masken skeptischer Autoren.[9]) Auf diese Weise, mit Hilfe aus dem Zusammenhang gerissener, nicht einmal auf die Grundprinzipien der Erkenntnis gerichteter Sentenzen oder gelegentlicher poetischer Äußerungen eines Stimmungskeptizismus, oder gar durch willkürliche Konstruktion geheimer Motive war es leicht, den Anfang des philosophischen Skeptizismus beliebig weit in der Menschheitsgeschichte hinaufzurücken. Daß dies aber ein natürliches Bedürfnis der Skeptiker war, ist leicht erklärlich. Gerade der ernste Mensch liebt es, sich in seinen Ansichten auf große Vorgänger zu berufen; und leicht geschieht es ihm, daſs er seine eigenen Meinungen nicht aus den Werken anderer heraus-, sondern in diese hineinliest. Vorzüglich aber war der Homer für das ganze Altertum eine Art von Bibel, und in ihm seine Sanktion zu finden, mußte von hohem Wert sein. Wir werden gleich sehen, wie noch die ersten wirklichen Skeptiker mit Vorliebe homerische Verse oder Varianten derselben im Munde führen. Tritt uns nun aber der Skeptizismus nicht als eine fertige Erscheinung in uralten Zeiten entgegen, fällt er nicht einmal mit dem Beginn der Philosophie zusammen, sondern macht

sich erst verhältnismäßig spät in derselben geltend, so wird er geschichtliche Vorbedingungen haben, aus denen heraus er verstanden sein will. Welches sind nun diese historischen Voraussetzungen der griechischen Skepsis?

Überblickt man die Geschichte der griechischen Philosophie bis zu dem Punkte, an dem der entschiedene Skeptizismus einsetzt, so kann man eine steigende Schwängerung der geistigen Atmosphäre mit Zweifelselementen wahrnehmen, die aus den verschiedensten Quellen zusammenströmen. In der Wahl der Probleme freilich, mit denen sich die ersten griechischen Philosophen beschäftigen, zeigt sich zunächst noch nicht der geringste Grad von Zweifel an der Leistungsfähigkeit der menschlichen Erkenntnis. An dem umfassendsten aller Probleme, dem kosmologischen oder dem Weltproblem, an den Fragen: was ist die Welt, woraus besteht sie, woraus ist sie entstanden, wohin vergeht sie, erprobt sich zuversichtlich das kräftige junge, neuerwachte griechische Denken. Die alten religiös-mythologischen Kosmogonien und Theogonien eines Hesiod und Pherekydes genügen nicht mehr. Man will das Wesen der Welt und der Götter nicht in der Form von Mythen und Mysterien, nicht phantastisch und symbolisch, sondern klar und verstandesmäßig begreifen. Nicht ein Schatten von Zweifel bei diesen Naturphilosophen, ob so etwas nicht die Grenzen menschlicher Erkenntnis übersteige! Zunächst gingen diese ersten griechischen Gelehrten (ihr Wirken fällt in das VI. Jhd. vor Chr.) von dem einseitig qualitativen Standpunkt aus und strengten alles Denken an, um den Stoff, aus dem die Welt bestünde, zu ergründen. Die berühmte Antwort des Thales, mit dessen Lehren man die griechische Philosophie beginnen läßt, dieser Stoff sei das Wasser, ist bekannt; andere Ansichten lauteten dahin, daß der Urstoff das Unbegrenzte, das *ἄπειρον* sei; aus ihm entstehe alles, in es kehre alles zurück; noch andere gaben die Luft als diesen Urstoff an. Da all diese Denker der ionischen Kolonie Milet entstammten, pflegt man sie gemeinsam als die ionischen Naturphilosophen (Physiker, Physiologen) zu bezeichnen. — Aber die Welt ist nicht chaotischer Stoff, ungeordnete Materie, sie ist geformter und geordneter Stoff. Die ionischen Physiker hatten das Weltprinzip stoftlich gefaßt; einer unter ihnen, Anaximander, hatte sogar den Urstoff ausdrücklich bereits Prinzip, *ἀρχή*, genannt. Man konnte nun aber auch — eine geordnete Welt und einen geformten Stoff vor Augen —

in der Form das Prinzip der Welt erblickten. Dies ist der Standpunkt des Pythagoras (um 540 vor Chr.) und seiner Schule. Pythagoras ist noch mehr religiöser Reformator als philosophischer Denker. Er stellt sich, dem dorischen Stamme angehörig, den ionischen Physikern entgegen auf den einseitig quantitativen Standpunkt[10]): das Wesen der Dinge ist die Zahl. Hier dämmert zum ersten Male die Ahnung von einer rein mathematischen Behandlung der ganzen Welt auf, die ihr Ideal in einer Weltformel fände. Die Zahl ist das Wesen der Dinge: die Zahl ist das Wesen der musikalischen Harmonie, der Quinte, der Terz, der Oktave usw. Pythagoras ist der Entdecker dieser Wahrheit. Aber die Zahl ist auch das Wesen der astronomischen Harmonie, der Harmonie der Sphären; und die pythagoreische Schule hat sich um die Förderung der Astronomie im Altertum verdient gemacht. Ja die Zahl ist das Wesen des Stoffes, der Körper selbst; es sind die Körper nichts anderes als Zusammensetzungen kleinster Teilchen, die aus strengen Zahlenverhältnissen bestehen, wie der Kubus, das Tetraeder, das Oktaeder usw. Diese sind die Grundformen aller Elemente. Aber in Pythagoras überbietet der Seher den Denker. Die exakte mathematische Tendenz der Weltbetrachtung wird von einer tollen Zahlenmystik verdrängt; die Seele, die einzelnen Tugenden, werden zu Zahlen gemacht. Bei der Vierzahl wird geschworen, die Zehnzahl als der Inbegriff der Vollendung gepriesen.

Halten wir einen Augenblick inne. Bei diesen ionischen und dorischen Denkern ist noch nicht ein Schimmer von skeptischer Geisteshaltung zu spüren. Mit naivem Vertrauen, ohne naturwissenschaftliche, ohne mathematische Kenntnisse, gehen sie daran, das Weltbild naturwissenschaftlich und mathematisch zu erklären. Und doch, die Keime für eine spätere Skepsis entdeckt der feiner Blickende sofort! Zunächst die Entfernung von der Volksreligion und Volksmythologie; nicht mehr „aus Zeus ist alles entstanden“ (*Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται*), wie es in einem uralten Verse heißt[11]), sondern aus Wasser oder Luft oder dem *ἄπειρον*. Darum dürfen wir uns diese frühen griechischen Naturphilosophen nicht als irreligiös vorstellen; im Gegenteil. Aber sie lassen in ihren philosophischen Spekulationen entweder die religiösen Elemente geflissentlich beiseite, oder sie treten als religiöse Reformatoren, als „Protestanten“ auf. Hierin liegt ein skeptischer Keim verschlossen, welcher nicht verfehlen wird, weiter zu treiben. Der

Katholizismus, sagt Raynal, strebt unaufhörlich zum Protestantismus; der Protestantismus zum Sozinianismus; der Sozinianismus zum Deismus, der Deismus zum Skeptizismus.[12]) Auf diesem Punkte ist der Weg der heidnischen und der christlichen Religionsphilosophie der gleiche. Und weiter: mit dem qualitativ stofflichen Standpunkt, den die ionischen Physiker, und dem quantitativformalen, den der Dorier Pythagoras und seine Schule einnahmen, war ein gegensätzliches Begriffspaar, waren zwei sich gegenüberstehende Weltauffassungsweisen geschaffen. Und beide waren, dem griechischen Denken in dieser Periode gemäß, mit einer großartigen Rücksichtslosigkeit ausgesprochen worden, die ihre Unvereinbarkeit noch besonders hervorkehren mußte. Hatte Pythagoras doch nicht die Zahl als das Wesen der Verhältnisse zwischen den Dingen oder als das Symbol für die sittlichen Begriffe, sondern geradezu die Dinge und die Tugenden selbst als Zahlen bezeichnet! In der Tat war der Gegensatz beider Richtungen so groß, daß es erst viel später der Kraft des aristotelischen Geistes gelang, beides, stoffliche und formale Weltbetrachtung, zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzuzwingen. Lag es da nicht nahe, daß ein kritischer Zuschauer, der dies Spiel der ersten Denkarbeit über das Weltproblem sinnend betrachtete, gegen das Denken selbst Verdacht schöpfte?

Aber noch war der griechische Geist ungebrochen in seiner Kraft; statt zu zweifeln, sucht er nach neuen Lösungen. Die Welt zeigt sich heute nicht mehr als die gleiche wie gestern, morgen als eine andere wie heute. Die Dinge scheinen in steter Veränderung begriffen, der Mensch sich mit ihnen zu verändern. Alle Veränderung aber ist ein Werden, ein Werden eines seienden aus einem nichtseienden Zustand, das Hervorgehen des Etwas aus dem Nichts. Ein solcher Prozeß ist eine Denkunmöglichkeit; es ist ganz undenkbar, daß Etwas aus Nichts entsteht. Also ist alles Werden, Entstehen, Vergehen, sich Verändern, alle Vielheit, die ohne Entstehen nicht zu begreifen ist, nur Täuschung. Das einzig klar zu Denkende, und darum allein Wirkliche, ist das Sein, das starre, unbewegliche, unbegrenzte, unwandelbare, beharrliche, Eine Sein. Dies Eine ist das All, und dieses Alleine ist — Gott. Die Repräsentanten dieser Weltanschauung sind die Philosophen aus der süditalienischen Kolonie Elea, die Eleaten Xenophanes (540 vor Chr.) und Parmenides (um 470 vor Chr.). Ihre Schüler Zeno und Melissus zeigten insbesondere mit einer seltenen Schärfe

der Dialektik, daß Vielheit und Veränderung, vor allem die Bewegung, unmöglich sei: Achilles kann eine Schildkröte niemals einholen; denn er muß dazu eine Unendlichkeit unendlich kleiner Teilstrecken durchlaufen, so daß die Schildkröte immer schon den Ort verlassen hat, wenn Achilles an demselben eintrifft; eine Bewegung kann unmöglich beginnen; denn ein Körper kann gar nicht an einen anderen Ort gelangen, ohne eine Unendlichkeit von Zwischenorten vorher passiert zu haben. Daß in diesen scheinbar naiven Argumentationen schwierige metaphysische, erkenntnistheoretische und mathematische Probleme (den Begriff des Unendlichkleinen betreffend) enthalten sind, ist ersichtlich. — In allem der Philosophie der Eleaten entgegengesetzt ist diejenige des Heraklit, des Dunklen von Ephesus (um 500 vor Chr.). Er löste die Frage nach dem Werden, Entstehen und Vergehen so, daß alles im ewigen Wechsel begriffen, daß die ganze Welt nur ein ununterbrochener Weltprozeß sei, eine Reihe von Veränderungen von Ewigkeit zu Ewigkeit. Alles ist im Fluß; *πάντα ῥεῖ*; Ruhe und Stillstand gibt es nicht; es gibt kein Sein, nur ein Werden. Also die gerade Umkehrung der eleatischen Gedankenreihen. Hatten Parmenides und Xenophanes ihr Weltprinzip, das starre, unbewegliche Sein, in plastischer Weise als in sich abgeschlossene, ruhende Kugel erklärt, so ist bei Heraklit umgekehrt das rastlos sich verzehrende Feuer, die wabernde Lohe, das Urwesen der Welt. Das Feuer ist zugleich der göttliche Geist, die Weltvernunft, der *λόγος*. Aus Feuer ist alles geworden, in Feuer kehrt alles zurück: „der Weg auf und ab ist ein und derselbe“;[13]) in dem Urwesen der Welt fallen alle Gegensätze zusammen. Heraklit lehrt die Identität der Gegensätze.

Sind Heraklit und die Eleaten nun Skeptiker? Gewiß nicht; sondern als echte Dogmatiker spekulieren sie über den Urgrund der Welt und glauben zuversichtlich, ihn durch ihr reines Denken erfaßt zu haben. Aber durch diesen Dogmatismus ist dem kommenden Skeptizismus wieder gewaltig vorgearbeitet worden. Der Bruch mit der Volksreligion, auf dessen skeptische Konsequenzen schon vorher hingewiesen wurde, ist hier noch weit entschiedener als bei den ersten ionischen Naturphilosophen und bei Pythagoras. Xenophanes bekämpft mit aller Wucht die anthropomorphistischen Götter eines Hesiod und Homer, die Hände haben und sprechen, die stehlen, ehebrechen und sich betrügen.[14]) Und Heraklit setzt mit den Eleaten gemeinsam dem Polytheismus den Monotheismus entgegen.[15]) Auf der anderen Seite stehen sich in den Lehren dieser Männer wiederum zwei entgegengesetzte Anschauungen schroff gegenüber; zu dem gegensätzlichen Begriffspaar: Stoff — Form tritt nun jenes zweite: Sein — Werden hinzu; und wiederum sind beide Weltbilder in einer Weise geradlinig und unbeirrt zu Ende gedacht, weisen alle Vermittelungsversuche, die ein reicheres Erfahrungswissen späteren Zeiten aufnötigte, so weit von sich, daß ihre Gegensätzlichkeit bis zum Äußersten angespannt wird. Muß da unser kritischer Zuschauer nicht zum zweiten Male und in verstärktem Maße Verdacht schöpfen gegen die Macht der menschlichen Erkenntnis? Es war Plato vorbehalten, das Sein im Werden zu schauen und den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht nachzuweisen. — Aber auch in den einzelnen Lehren des Heraklit und der Eleaten finden wir reiche Ansätze zum Skeptizismus. Die Eleaten leugneten Vielheit, Veränderung und Bewegung. Aber wo unser Auge hinblickt, wo unsere Hand tastet, stoßen unsere Sinne auf Vielheit, Veränderung und Bewegung. So wird die sinnliche Erkenntnis für trügerisch erklärt, und zwar nicht in jener relativ harmlosen Art, in der wir auch heute noch von Sinnestäuschungen reden, sondern in ihrer ganzen Ausdehnung und in jedem ihrer Teile. Die Welt der Sinne ist die Welt des Scheines und des Irrtums, und sie steht in geradem Gegensatz zu den Ergebnissen der Vernunft. Nur das ruhende Sein ist logisch denkbar. Diese Zweifel in die sinnliche Erkenntnis und die Betonung ihres Gegensatzes zur Vernunfteinsicht kehren auch in fast allen skeptischen Theorien wieder. — Mit ihren zahlreichen, auf den subtilsten und verzwicktesten Schlüssen aufgebauten Beweisen von der Unmöglichkeit eines scheinbar Selbstverständlichen, wie der Bewegung und der Vielheit, legte die eleatische Schule ferner den Grund zu der sogenannten Dialektik; diese Kunst hat für die Skeptiker stets eine willkommene Waffe abgegeben, das vor aller Augen Liegende hinweg zu disputieren oder auch für die nämliche Behauptung das Ja und das Nein im antithetischen Verfahren mit gleich starken Gründen zu erweisen.[16]) Daß in der Tat diese skeptischen Züge in die eleatische Philosophie nicht hineingedeutet wurden, sondern wirklich in ihr liegen, beweist der Umstand, daß einer der Größten der Sophisten, Gorgias, seine skeptischen Behauptungen aus eleatischen Grundgedanken ableitet, und daß in den Spottgedichten des Timon, eines Hauptes der skeptischen Schule, in denen

alle Philosophen lächerlich gemacht werden, nur Pyrrho, der eigentliche Begründer der Skepsis, und die Eleaten ernst genommen und bewundert werden.[17]) — Nicht minder drängt die herakliteische Weltansicht zu skeptischen Folgerungen. Nur nebenbei sei ein die Sinneserkenntnis bezweifelnder Ausspruch Heraklits erwähnt: „Schlimme Zeugen sind Augen und Ohren den Menschen, wenn sie Barbarenseelen haben“[18]) (d. h. wenn sie Seelen haben, die die Sprache von Auge und Ohr nicht zu deuten vermögen). Wenn aber alles im ewigen Wechsel kreist, wie es Heraklit verkündete, wie ist dann überhaupt eine Erkenntnis der Dinge noch möglich? Wenn man nicht zweimal, ja nicht einmal (Kratylus) in den gleichen Fluß hinabsteigen kann, weil es dann nicht mehr der gleiche ist,[19]) wie kann man da von einem bestimmten Fluß überhaupt sprechen? In noch naiver Weise kehrt der nämliche Kratylus, ein Schüler des Heraklit, die Unmöglichkeit der Erkenntnis und der Mitteilung unter solchen Bedingungen dadurch hervor, daß er kein Ding mehr mit Namen benannte, sondern nur rasch mit dem Finger danach wies, weil es sonst inzwischen schon ein anderes geworden sein könne;[20]) aber vollbewußt sehen wir wiederum ein Haupt der Sophisten, und gerade den bahnbrechendsten Vorläufer der Skepsis, Protagoras, dem herakliteischen Prinzip vom Fluß aller Dinge anhängen; und unter den erklärten Skeptikern scheint einer der radikalsten, Aenesidem, (eine Frage, die uns später noch beschäftigen wird) die herakliteische Philosophie unter allen Weltdeutungen für die relativ wahrscheinlichste gehalten zu haben.

Aber noch ist die Zeit für den Skeptizismus nicht reif. Immer schießen neue .Systeme auf dem griechischen Geistesboden auf; immer noch steht das kosmologische Problem, die Welterklärung, im Vordergrund des Interesses. Man geht jetzt nicht mehr so allgemein und radikal vor, dringt tiefer ins Einzelne und sucht die großen Entweder — Oder in ein Sowohl — Als auch zu verwandeln. Einige, wie Empedokles (um 450 vor Chr.), erklären die Weltvorgänge als eine Verbindung und Trennung von vier Elementen und sehen die bindenden und trennenden Kräfte in der Liebe und im Haß; andere, wie Anaxagoras, nehmen ein Chaos unzähliger solcher Elemente an und lassen erst durch das Hinzutreten einer Weltvernunft, des *νοῦς*, Ordnung und Harmonie erwachsen. Durch solche Versuche werden neue Widersprüche dem griechischen Geist als Rätsel hingeworfen, der naive Glaube an die Volksreligion immer tiefer in den Hintergrund gedrängt.

Anaxagoras wurde bereits wegen Gottlosigkeit aus Athen verbannt; den Empedokles scheint in Italien ein gleiches Schicksal getroffen zu haben. In direkter Beziehung zum Skeptizismus aber steht das reifste Erzeugnis und die eigentliche Frucht dieser ersten naturphilosophischen Periode der griechischen Philosophie: das große materialistische System des Demokrit (um 420 vor Chr.). Leider ist es nur in elenden Bruchstücken auf uns gekommen. Die Welt besteht aus zahllosen Elementen im Raume, deren einzige Eigenschaften Größe und Figur sind; sie sind ungeteilt und unteilbar, *ἄτομα*. Alles, was ist, besteht aus solchen Atomen; alles Entstehen ist nur Verbindung, alles Vergehen nur Trennung der Atome; alles Wirken geschieht mechanisch, durch Druck und Stoß der Atome. Zufall gibt es nicht. Die Seele besteht aus den glattesten Atomen; Denken ist Bewegung der Gehirnatome. Wie steht es nun aber mit der menschlichen Erkenntnis? Wenn die Atome und der Raum allein wirklich, an sich, bestehen, so ist die Erkenntnis allein wahr, welche diese erfaßt. Die Atome aber sind nichts Sichtbares, sondern nur Denkbares, *νοητά*. Allein die Vernunfterkenntnis also besitzt die Wahrheit;[21]) die sinnliche Erkenntnis, die uns die Qualitäten der Dinge, wie Farbe, Geruch, Geschmack anzeigt, ist subjektiv, je nach der Beschaffenheit unserer Sinnesorgane verschieden, und ihr entspricht keine objektive Wirklichkeit.[22]) Der Honig ist weder süß noch bitter, sondern ein Komplex qualitätsloser Atome; er ist — schon Demokrit gebraucht diese skeptische Formel, wenn auch in etwas anderem Sinn wie die späteren Skeptiker — „um nichts mehr“ (*οὐδὲν μᾶλλον*) dies als jenes.[23]) Auch aus den ethischen Äußerungen, die wir von Demokrit besitzen, scheint hervorzugehen, daß er das nämliche Lebensideal wie die Skeptiker, die Unerschütterlichkeit des Gemütes, die *ἀταραξία* empfohlen habe.[24]) Demokrits Schüler (Metrodorus von Chios[25]) und Anaxarch[26]) bildeten die skeptischen Elemente des Meisters in schärferer Zuspitzung aus. Eine tatsächliche, allen Vermutungen entrückte Verbindung des Demokritismus mit dem Skeptizismus besteht darin, daß der Demokriteer Anaxarch der Lehrer und Begleiter Pyrrhos, des Gründers der skeptischen Schule, gewesen ist. Der Zusammenfluß all dieser und noch anderer Umstände hat es veranlaßt, daß Forscher unserer Tage den alleinigen Ursprung der pyrrhoneischen Skepsis in Demokrits Lehre erblicken wollen. Das aber ist einseitig.[27]) Denn wie wir schon vor Demokrit mannigfache zur Skepsis hindrängende

Gedankenströme aufzeigen konnten, so wird nun in erhöhtem Maße der gewaltige Problemumschwung, der sich zu Demokrits Zeit in der griechischen Philosophie vollzieht, für die Entstehung des Skeptizismus bedeutungsvoll.

Dieser Umschwung in den Problemen eröffnet die zweite große Epoche der griechischen Philosophie. Worin besteht er? Von der Betrachtung der Welt und der Natur, müde geworden durch die zahlreichen vergeblichen Lösungsversuche, wendet sich das Interesse dem Menschen zu. Es ist das anthropologische Problem, welches das kosmologische ablöst. Man fragt sich: stammt denn der ganze Streit der philosophischen Meinungen nicht vielleicht daher, daß dem menschlichen Erkennen gewisse Grenzen gesetzt sind? Liegt die ganze Schwierigkeit vielleicht nicht im Objekt sondern im Subjekt? So kam man auf das Erkenntnisproblem. Aber der Mensch besteht nicht nur aus einem erkennenden, sondern auch aus einem wollenden Teil; aus diesem entspringen seine Handlungen. Nun richtet sich der Blick der Denker in dieser anthropologischen Strömung vorwiegend auf das Erkennen und das Handeln. Erkenntnistheorie und Ethik stehen jetzt im Mittelpunkt des Interesses. Die Zurückschraubung des philosophischen Standpunkts von der Betrachtung des allumfassenden Objekts, der Welt, auf die Analyse des philosophierenden Subjekts, des Menschen, geschah durch die Sophisten. Und zwar gleich in der radikalsten Weise. Die Sophisten waren Wanderlehrer, die für Geld philosophischen Unterricht erteilten — im damaligen Griechenland etwas Unerhörtes. Die vornehm strenge Art eines Heraklit und Parmenides, sich sinnend in das All zu versenken, und was sie dort erschaut, nach Prophetenweise zu verkünden, der lebenabgewandte große Denkerstil dieser Männer war den Sophisten fremd. Sie schauen nicht und verkünden nicht; sie klügeln und lehren für Geld; sie suchen die Theorie unmittelbar für die Praxis zu verwerten. Rhetorik und Politik sind ihre vornehmsten Künste. Diese Züge scheinen allen Sophisten gemeinsam gewesen zu sein. Gegen eine eingehendere Gesamtcharakteristik dieser Richtung hat man mit Recht die gewaltigen Unterschiede zwischen den einzelnen Vertretern geltend gemacht, die, nur durch den gemeinsamen Beruf zusammenhängend, keine besondere Schule oder Klasse innerhalb der griechischen Denker bilden[28]). Aber mit Sicherheit dürfen wir unter den Sophisten zwei Typen feststellen, denen man in jedem Beruf und in jedem Stande zu begegnen pflegt: die seichten und die

tiefen, die Ernst- und die „Spaßphilosophen", um mit Schopenhauer zu reden. Und auch das läßt sich noch getrost behaupten, daß man bei beiden Gattungen gelegentlich auf skeptische Gedankengänge stößt. Wenn auch der Durchschnittsophist keineswegs immer ein Aufklärer und noch viel weniger jeder Aufklärer damals immer ein Sophist gewesen zu sein braucht,[29]) so segelte doch zweifellos die Menge der Sophisten in einem Fahrwasser, das überkommene Werte und Überzeugungen unterspülte und an deren alten Pfeilern und Pfosten hinaufleckte. Im Kritisieren und Widerlegen sind sie Meister, die Dialektik üben sie als Sport. Kunststückchen, wie sie uns Plato von dem sophistischen Brüderpaar Eutydemus und Dionysidorus vor Augen führt, mögen an der Tagesordnung gewesen sein. Wenn solche Männer dann eine skeptische Geisteshaltung annahmen, so stand dieselbe theoretisch wohl meist auf schwachen Stützen. Sie übersprangen die Theorie, um sich ganz der Praxis zuzuwenden und technisch gut geschulte Redner, Politiker, Advokaten zu erziehen. Aber dieser Verzicht auf Theorie und systematische Begründung war kein Akt der Entsagung, sondern sie nahmen umgekehrt den theoretischen Standort völliger Negation zum willkommenen philosophischen Ausgangspunkt, ihre eigentliche Liebhaberei, die dialektische, im Leben verwendbare Ausbildung ihrer Schüler zu betreiben. Denn von der Basis des Zweifels aus, ob es allgemeingültige Wahrheiten, ob es allgemeinverbindliche sittliche Gesetze gäbe, war es leicht, von dem gleichen Satze das Ja und das Nein, von der gleichen Handlung das Gut und das Schlecht zu erweisen (ein bekanntes Kunststück der Sophisten), und dies wiederum war ja ein brauchbares Mittel, die schwächere These zur stärkeren zu machen, den Gegner im Prozeß ad absurdum zu führen, dem Streitenden in der Diskussion den Mund zu schließen; vielleicht auch war es für manche der geeignete Standpunkt, unter kluger Benutzung der beginnenden Décadence viel Geld zu verdienen.

So frivol und läppisch aber auch die minderwertigen Exemplare dieser Gruppe zumal in späteren Zeiten gewesen sein mögen, so liegt doch selbst bei ihnen dieser hohen Virtuosität, das Feste schwankend und das Schwankende fest zu machen, etwas sehr Ernstes und ernst zu Nehmendes zugrunde. Es ist die Einsicht, die die Ernsten unter den skeptisch gearteten Sophisten sich zu eigen machen, die Einsicht: daß die Wahrheit eines Urteils, die erkennbare Natur eines Dinges von der Beschaffenheit des

urteilenden und wahrnehmenden Subjekts abhängen, daß es somit keine Wahrheit „an sich“ gibt, und daß die „absolute“ Natur eines Dinges nicht erkannt werden kann. So etwa wird man in moderner Ausdrucksweise die Summe der Lehren zusammenfassen dürfen, die die großen Häupter der Sophisten, Protagoras und Gorgias (beide um 440 vor Chr.) verkündeten. Der klassische Satz des Protagoras „der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind“, ist der monumentale Ausdruck dieser Auffassungsweise. Seine Deutung ist nicht unumstritten; aber wir neigen der Ansicht zu, daß Protagoras hier unter dem Menschen den Einzelnen, nicht die Gattung verstanden, der Satz individuelle, nicht generelle Bedeutung habe[30]) und also besagen wolle, daß (nicht die allen Menschen gemeinsamen, sondern) die Erkenntnisbedingungen des Einzelnen der Maßstab zur Feststellung der Wirklichkeit alles Dinglichen sei.[31]) Durch die Anwendung der herakliteischen Lehre vom Fluß und der Bewegung aller Dinge, deren Anhänger Protagoras war,[32]) auf die speziellen Vorgänge der sinnlichen Wahrnehmung scheint der Sophist zu seinen skeptischen Grundansichten gelangt zu sein. Auch die sinnliche Wahrnehmung kommt nur durch den Zusammenfluß zweier Bewegungen, einer vom Objekt und einer vom Subjekt ausgehenden, zustande; ihr Produkt ist die jeweilige Empfindung.[33]) Da diese aber naturgemäß von dem augenblicklichen Zustand des wahrnehmenden Organs abhängig ist, so ist der Erkenntniswert jeder Empfindung nur ein augenblicklicher und individueller. Für mich ist die Empfindung wahr — aber auch an sich?[34]) Indem Protagoras nun jede andere Erkenntnisquelle außer der sensualistischen leugnet,[35]) muß er bei diesem relativen Wahrheitsbegriff stehen bleiben. Tat er das wiederum, so ist nur die natürliche Folge: wenn man die absolute Wahrheit einer Behauptung im Auge hat (d. h. deren Gültigkeit für das Objekt und Verbindlichkeit für andere Subjekte), so herrscht der vollständige Zweifel, und es läßt sich von jedem Satz das Ja und das Nein mit gleich guten Gründen beweisen.

Das Prinzip der Isosthenie, das später in der griechischen Skepsis eine so große Rolle spielt, hat Protagoras zuerst verkündet.[36]) Ganz damit in Übereinstimmung steht seine erklärte Unwissenheit über die Götter,[37]) die freilich eine Verehrung derselben — aus welch psychologischen Gründen auch immer — ebensowenig wie bei den späteren Skeptikern, ausgeschlossen

haben mag. „In betreff der Götter vermag ich nicht zu wissen, nicht, daß sie sind, und nicht, daß sie nicht sind; denn vieles hindert, dies zu wissen, zumal die Dunkelheit der Sache und das menschliche Leben, daß es so kurz ist.“[38])

Gorgias aber huldigte einem völligen Nihilismus, den er zum Teil mit eleatischen Gedankenreihen stützte, in seinen drei Thesen: es ist nichts; gäbe es etwas, so wäre es unerkennbar; wäre es erkennbar, so wäre es nicht mitteilbar. Aber die Beweise, die wir dafür zu hören bekommen, sind teils von so rein formal-dialektischer Art, teils treffen sie überhaupt einzig die Möglichkeit eines Irrtums und nicht die Unmöglichkeit der Erkenntnis, daß nur ein uns fremdes, rein geschichtliches Interesse mit seiner Versenkung in alles tatsächlich Dagewesene, nicht aber die Absicht, nur wichtige systematische Elemente des Skeptizismus zu berücksichtigen, ihre Besprechung an diesem Ort rechtfertigen würde.

Dagegen darf man die uns überlieferten moralphilosophischen Aussprüche der Sophisten in keinem Fall als ethische Skepsis gelten lassen. Wenn man, wie wir es tun und es im Interesse reinlicher Sonderung der Standpunkte geboten erscheint, unter philosophischem Skeptizismus den Zweifel aus grundsätzlichen Erwägungen an der Erkennbarkeit der Wahrheit auf dem Gebiet der Werte oder der Wirklichkeit versteht, so kann von einer sophistischen Moralskepsis nicht die Rede sein; denn entweder bewegten sich diese Männer ganz in den Gleisen der landläufigen Moralanschauung, wie Prodikus, Protagoras und andere, oder aber sie vertreten, wie Thrasymachus und Kallikles (in der platonischen Darstellung) rein anarchistische Grundsätze. Diese gipfeln in den Gedanken, daß die herrschenden Begriffe über Recht und Unrecht, Gut und Schlecht, wie die Verschiedenheit der sittlichen Gebräuche und Anschauungen bei den einzelnen Völkern beweise,[39]) nicht unveränderlich in der Natur der Dinge liegen, sondern auf willkürlicher Satzung der Menschen beruhen, nicht φύσει sondern nur θέσει bestehen.[40]) Diesem positiven Recht steht das natürliche Recht gegenüber; es lehrt, daß, wer die Kraft in sich fühle, die Gesetze zu überspringen, dies auch ruhig tun dürfe. Denn der Natur nach sei Kraft: Recht und die rücksichtslose Verfolgung des eigenen Vorteils: Sittlichkeit. Man erkennt sofort an diesen Gedankengängen die Vorläufer der Moralphilosophie eines Hobbes, Helvetius, Stirner. Aber von irgend einem Zweifel an der Er-

kennbarkeit sittlicher Werte ist so wenig wie bei ihren Nachfolgern die Rede; denn sowohl das jeweilig positive Recht wie das Recht der Natur liegt offen vor aller Augen.[41]) —

Aus diesen sophistischen Bruchstücken kann man soviel entnehmen, daß wir es hier mit dem ersten ernstlichen skeptischen Gegenstoß gegen den alten Dogmatismus der Naturphilosophen zu tun haben. Aber der eigentliche und ausgebildete philosophische Skeptizismus liegt noch nicht vor. Protagoras sagte gewissermaßen: alles ist wahr;[42]) Gorgias: nichts ist wahr;[43]) der Skeptiker sagt: ich weiß nicht, ob etwas oder nichts wahr ist.[44]) Protagoras glaubte an die Wahrheit der herakliteischen Metaphysik,[45]) was mit dem skeptischen Standpunkt unverträglich ist. Vor allem aber, bei der gesamten Sophistik finden wir das skeptische Weltbild weder durch methodische Denkarbeit noch durch in die Tiefe gehende Gründe gestützt. Bei den Durchschnittsophisten wird das an der praktischen Hauptabsicht ihres Philosophierens gelegen haben; bei Männern wie Protagoras und Gorgias vielleicht an der Überzeugung, mit der Entdeckung, daß alle Erkenntnisse von der Natur des erkennenden Subjekts abhängen, sei auch die extreme Konsequenz gegeben, daß die subjektive Willkür über Wahr und Falsch zu entscheiden habe und es also eine eigentlich theoretische Wissenschaft von der Erkenntnis nicht geben könne. Vielleicht ist auch nur die elende Beschaffenheit der auf uns gekommenen Fragmente daran schuld, daß wir in der Skepsis der Sophisten nicht mehr als Rudimente einer philosophischen Zweifelslehre zu erblicken vermögen. Aber da uns andere Quellen nicht fließen, so müssen wir sagen, die Sophisten bleiben mit die gewaltigsten Vorläufer, aber sie bleiben Vorläufer des philosophischen Skeptizismus.[46])

Und noch vermögen diese sophistischen Bahnbrecher dem Skeptizismus den Weg nicht freizulegen. Ihr skeptischer Vorstoß wird pariert, — pariert von keinem Geringeren als Sokrates (469—399 vor Chr.). Aber die Abwehr geschieht unter Opfern, unter Hinnahme des subjektiven Standpunkts. Auch für Sokrates ist der Mensch das Maß der Wahrheit, doch nicht jeder Mensch, sondern der Mensch. Wahr ist, was allen Menschen wahr erscheint, und dies nicht nur im Sinne einer subjektiv-, sondern einer objektiv-allgemeingültigen Wahrheit. Wahr sind darum allein die Begriffe.[47]) Die Begriffe in den einzelnen Menschen zur Klarheit zu entwickeln, in ihnen frei zu machen, zu „entbinden", ist

dem Sokrates innerster Beruf. Aber diese Erarbeitung der wahren Begriffe ist auch unerläßlich; nur der oberflächliche und seichte Geist ist davon überzeugt, in seinen Alltagsvorstellungen die Wahrheit zu besitzen. Dieser bescheidene Ausgangspunkt aller Forschung und der Trieb, immer mehr, immer gründlicher wissen zu wollen, kommen in des Sokrates Ausspruch: ich weiß nur, daß ich nichts weiß[48]), zum Ausdruck. Dieser Satz ist nichts weniger als eine skeptische Formel; er ist nur der Ausdruck der sokratischen Methode. Denn diese bewegt sich in dem stets wiederkehrenden Zirkel: Selbstprüfung, die Sokrates gar nicht warm genug empfehlen kann; aus dieser ergibt sich der Einblick in die eigene Unwissenheit, daraus die Verpflichtung, mit andern gemeinsam nach der Wahrheit zu forschen; die gemeinsame Arbeit erzeugt ein vertieftes Selbstverständnis, das wiederum die eigene Unwissenheit an andern Punkten enthüllen wird usf. Im übrigen glaubt Sokrates fest, daß es für alle Gebiete allgemeingültige Wahrheiten gäbe und daß der Mensch diese — auf einigen wenigstens — zu erkennen vermöge[49]) (nämlich auf dem der Moral, nicht aber auf dem der Naturphilosophie), daß diese Erkenntnis aber nur ernstester Arbeit vorbehalten sei. Einzig dem, der von seinem Nichtwissen durchdrungen ist, kann das Wissen zu teil werden[50]).

Aber die Zeit der unschuldvollen, zweifelfreien Forschung konnte auch ein Sokrates nicht zurückbringen. Mehr als ein Element hat er mit den Sophisten gemein: Sophistische Problemstellung, sophistische Kritik und die sophistische Kunst der subtilen Begriffsdistinktionen. Und wenn er mit solchen Mitteln für den Bestand des Alten eintritt, so ist das nur der Ausdruck dafür, daß sich in ihm der Ernst und die Strenge der alten Zeit mit dem kritischen und beweglichen Geist der neuen Zeit kreuzen. In der Moral, der eigensten Heimat der sokratischen Philosophie, zeigte sich dieser neue Geist darin, daß er die ethischen Fragen als Probleme faßte, sich nicht mit der Sanktion durch Autorität begnügte, sondern Gründe verlangte, sich nicht mit der Ausübung sittlicher Handlungen aus Instinkt und Gewohnheit zufrieden gab, sondern ein vollbewußtes, auf heller Erkenntnis beruhendes Handeln forderte. Der altgriechische Geist aber lebte in Sokrates, insofern dieser, entgegen der kritischen Zersetzung und Negation der Sophisten, an der Verbindlichkeit der staatlichen Gesetze, an der Verehrung der Staatsgötter bis zu Orakelbefragung und Opfer herab, im wesentlichen festhielt. So blieb der Inhalt der sokratischen

Lebensanschauung im allgemeinen derjenige der Vergangenheit. Aber daß er gerechtfertigt wurde durch logische Gründe, daß er zum wissenschaftlichen Problem gemacht wurde, das war das Neue und, das darf man sich nicht verhehlen, das Wirksamere und „Gefährliche". Kritik alter Gebräuche, eingewurzelter Werturteile, religiöser Grundbegriffe, wenn sie auch zur Rechtfertigung derselben unternommen wird, setzt von vornherein diese Normvorstellungen auf einen exponierten Platz, dem Ansturm freier Geister preisgegeben; und man kann nie wissen, ob das Ende nicht die Zerstörung der Überkommenen sein wird. Wer hierin ein Unglück, besonders für die Masse, sähe, der müßte auch diejenigen bekämpfen, welche die traditionellen Werte kritisch stützen wollen, weil sie die aufklärende Macht der Vernunft an Gebiete herantragen, die besser mit dem Schleier ewiger Nacht bedeckt blieben. So meinten auch die Ankläger des Sokrates; mit seiner Verurteilung glaubten sie den Geist der neuen Zeit, den Geist der Kritik zu treffen und zu ertöten; und sie hätten so unrecht nicht gehabt, wenn die Kritik und Reflexion, ist die Zeit für sie reif, durch die Vernichtung eines Individuums sich mit vernichten ließe.

Die skeptischen Keime in des Sokrates Lehre wurden von einem Teil seiner Schüler, den Vertretern der megarischen und elischen Schule (nach ihren Begründern Euklid von Megara und Phaedon aus Elis so genannt), durch die Pflege dialektisch-sophistischer Fangschlüsse weitergebildet.[51]) Der berühmte σωρίτης, der Kornhaufe, ein scheinbar harmloses Spiel, aber voll versteckten Tiefsinns, stammt von diesen Männern: ein Korn gibt keinen Haufen; zwei, drei, vier usw. auch nicht; wo fängt der Haufen an?[52]) Mit den Ansichten der eristischen Schule in Elis ist Pyrrho, selbst in Elis gebürtig, früh bekannt geworden.

Aber mag der Einfluß des Sokrates auf diesem indirekten Wege auch die Skepsis mit haben befördern helfen, die wesentlichere Leistung war: daß er den skeptischen Strom, der sich von den Sophisten herleitete, noch auf hundert Jahre zurückdämmte. Die Gefahr, die in dem subjektiven Standpunkt lag, das individuelle Subjekt zum Richter über wahr und nichtwahr zu machen, wie es die Sophisten auch taten, lenkte er durch seine Lehre ab: nur das ist wahr, was allen Menschen, was dem Menschen wahr erscheint; so schuf er für einen erneuerten Dogmatismus freie Bahn. Der subjektiv-anthropologische und der objektiv-kosmologische Standpunkt wurden zu einem großen System der Philosophie verschmolzen, in dem Erkenntnistheorie und Ethik, Naturphilosophie und Metaphysik gleichmäßig ihre Rechnung finden. Die Schöpfer solcher Systeme waren Plato (427—347 vor Chr.) und Aristoteles (384—322 vor Chr.). Bei diesen Männern findet sich keine Spur von Skeptizismus; mit dogmatischer Zuversicht glauben sie nicht nur die Welt der Erscheinungen und ihre Gesetze, sondern auch das innerste Was dieser Erscheinungen erfassen zu können. Dem Plato sind die Urbilder oder die Ideen der Dinge das wahrhaft Seiende; sie allein sind wandellos, ewig, unvergänglich. Indem sie sich mit der trübenden Materie verbinden, werden sie dem Wechsel unterworfen, in den Fluß des Geschehens gerissen. Platos System ist ein System des Spiritualismus; denn etwas Geistiges, Spirituelles, wird hier zum Wesen der Welt und des Menschen gemacht. Aristoteles dagegen versetzt diese „Ideen" Platos von dem Himmel auf die Erde; die „Formen" (wie er sie nennt) existieren nicht ohne den Stoff; nur der geformte Stoff, die geistig-körperlichen Dinge, wie sie uns umgeben, sind das Wirkliche. Aristoteles ist Materio-Spiritualist[53]). Auch die größten Denker Griechenlands sind also nicht miteinander einig. Ein neues gegensätzliches Begriffspaar, das des Spiritualismus und Materio-Spiritualismus, tritt zu den bereits ausgebildeten hinzu, und die Wirkung dieses Kontrastes wird eine gewaltige sein, gemäß der ungeheuren Denkarbeit, die hier nach Tiefe und Umfang die Standpunkte bis ins Einzelste ausgestaltete. Der unparteiische Zuschauer wird noch einmal in verstärktem Zweifel die Achseln zucken über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis.

Aber diesmal bleibt es nicht beim Zuschauen; diesmal ist die Zeit gekommen, wo der Skeptizismus wirklich auf die Bühne tritt. Die Saat ist reif: die zunehmende Entfernung von der Volksreligion bis auf Plato, dem Gott das Gute, und Aristoteles, dem er der erste Beweger war, herab; die klaffenden Gegensätze zwischen den dogmatischen Weltdeutungen des Materialismus, Spiritualismus, Materio-Spiritualismus; die Zweifel in die Sinnenerkenntnis bei den Eleaten und Demokrit; die immer steigende Ausbildung der dialektischen Kunst; die subjektivistische Wendung durch die Sophisten mit ihrer Formel: der Mensch ist das Maß aller Dinge; dazu die getrennten Lebensideale der sich an Sokrates anschließenden Schulen, die Bedürfnislosigkeit der Cyniker, die Lustlehre der Cyrenaiker — all das zusammen treibt den philosophischen Skepti-

zismus endlich hervor. Und doch, vielleicht wäre er noch nicht und in Griechenland niemals erschienen, wenn nicht von einer ganz anderen Seite her ihm der Boden bereitet wäre. Mit dem Tode Alexanders und Aristoteles' schreitet der Verfall des griechischen Reiches äußerlich und innerlich unaufhaltsam vorwärts. Politisch ist das Land zwischen den Statthaltern des Königs zerrissen. Staunend hat man es mit angesehen, wie sich Alexander als Sohn des Jupiter erklärte; man hat es erfahren, wie Götter „gemacht" werden. Sittenlosigkeit und Genußsucht sind der herrschende Lebenstil. Griechenland tritt mit der morgenländischen Kultur, ihren Religionen, Sitten und Lebensanschauungen in Berührung. Ein gewisser Internationalismus entsteht, das geeignete Milieu, eine skeptische Geisteshaltung zu erzeugen. Der frivole wie der tieftraurige Stimmungskeptizismus kehrt sich naturgemäß gegen Religion, Sitte und Wissenschaft. Und wenn dieser Stimmungskeptizismus, wie wir früher sahen, auch mit einer philosophisch begründeten Zweifelslehre nicht verwechselt werden darf, so ist er doch ein günstiger Nährboden für dieselbe. Endlich, und das ist bedeutsam, tritt bei den nacharistotelischen Philosophen das ethische Problem in den Mittelpunkt der Forschung. Eine Sehnsucht nach Glück und Frieden, nach Erlösung von der Unruhe des Lebens, durchzieht die müde, alte, verfallene Welt. Und wie bei einer großen verheerenden Seuche die Mediziner nur auf Heil- und Linderungsmittel sinnen, ihre theoretischen Untersuchungen über den Bau der Knochen und Gewebe aber zurücktreten lassen, so wollten auch die Denker der griechischen Niedergangsbewegung ihrer Zeit vor Allem den Weg weisen, wie man zu der ersehnten Glückseligkeit, der *εὐδαιμονία*, gelangen könne. Die Stoiker prägten mit ihrem tiefen, herben Ernst das Lebensideal des Weisen und Tugendhaften, der allein wahrhaft glückselig, unbewegt von Freud und Leid auch zur rechten Zeit freiwillig aus dem Leben zu scheiden wisse. Die Epikuräer setzten die Tugend in die Lust, die Glückseligkeit aber nur in diejenige Lust, welche keine Leiden im Gefolge hat, in die Lust der Leidlosigkeit. Lag nicht noch eine tiefe Quelle der Glückseligkeit in jenem stillen, vollendeten Verzicht verborgen, die aus dem gänzlichen Nichtwissen und Zweifeln, aus dem Nicht-Stellungnehmen zu den Dingen entspringt? Es ist das Ideal, mit dem sich die Skeptiker in die große ethische Bewegung der nacharistotelischen Philosophie einreihen; es ist zugleich, das werden wir später sehen, die treibende Kraft in ihrer Lehre.

II. Der geschichtliche Verlauf der griechischen Skepsis.

1. Der Pyrrhonismus.

Wir haben uns soeben mit den geschichtlichen Vorbedingungen des griechischen Skeptizismus beschäftigt und verfolgt, wie zunehmend Zweifelskeime sich in den Anschauungen der griechischen Denker geltend machen; wie solche ferner durch den Widerspruch zwischen den Grundansichten der dogmatischen Systeme, durch die stetige Zersetzung der religiösen Vorstellungen, endlich durch die veränderten politischen und sozialen Bedingungen in Fülle geliefert werden. Es wäre nun aber ganz verkehrt, deshalb die Leistungen der skeptischen Philosophen, mit denen wir es jetzt zu tun bekommen, für gering anzusehen; als ob diese Skeptiker nur die Gedanken ihrer Vorgänger geschickt aufzulesen und methodisch zusammenzustellen gehabt hätten; als ob sie hätten, im hegelianischen Sinne nach der vernünftigen Weltentwickelung, wann und wie sie gekommen sind, auch kommen müssen. Vielmehr hofft unsere Darstellung der skeptischen Philosophie, deren völlige Originalität dartun zu können; eine Originalität, über die man staunen muß. Geschichtliche Vorbedingungen sind noch nicht geistige Ursachen. Geistiger Urheber der philosophischen Skepsis ist das Genie Pyrrhos und nicht die vorpyrrhonische Philosophie, noch eine Weltvernunft, von der wir nichts wissen.

Die skeptische Philosophie wird in Griechenland nicht durch das System eines Mannes vertreten; ihre Ausbildung erstreckt sich über sechs Jahrhunderte; sie wird in einer Schule gepflegt, welche gegründet wird, bald wieder erlischt, durch eine verwandte Richtung abgelöst wird, noch einmal wieder erblüht. Diesen Schulen gehören sechs bis sieben Männer von zum Teil ganz gewaltiger Bedeutung an. Zwei Möglichkeiten in der Behandlung der griechischen Skepsis sind damit gegeben: man kann sich mit den einzelnen Skeptikern und deren Ansichten der Reihe nach beschäftigen, wie es auf den ersten Blick am rätlichsten scheint;[54]) oder aber man kann die Anschauungen des griechischen Skeptizismus in einem einheitlichen Gesamtbild entwerfen und demselben das Wichtigste über die einzelnen Schöpfer und deren jeweiligen Anteil an der Ausbildung des Skeptizismus voranschicken. Wir wählen, vielleicht manchem Wunsche entgegen, aus folgenden Gründen den zweiten Weg: erstens würden wir keinen einheitlichen Eindruck von der griechischen Skepsis erhalten, wenn wir

dieselbe mosaikartig zusammensetzen müßten; an diesem einheitlichen Eindruck aber liegt sehr viel, wenn man sich über den Skeptizismus in der Philosophie und nicht nur über die Geschichte des philosophischen Skeptizismus klar werden will. Zweitens, und das ist das Entscheidende, ist der Anteil der einzelnen Skeptiker an den Lehren der Schule noch nicht sicher festgestellt und wird es vermutlich niemals werden können.[55]) Sich hier in das Gestrüpp philologischer Einzeluntersuchungen verlieren,[56]) hieße den Zielen dieser Arbeit untreu werden. Von den meisten Skeptikern ist außer wenigen elenden Bruchstücken so gut wie gar nichts auf uns gekommen. Dagegen besitzen wir eine vollständige und wohlerhaltene Gesamtdarstellung der Lehre von dem letzten bedeutenden Mitglied der Schule.

In zwei großen Strömungen tritt der Skeptizismus in Griechenland auf; die eine leitet sich von Pyrrho ab und wir wollen sie im folgenden auch als Pyrrhonismus bezeichnen: sie verschwindet etwa nach drei Generationen, belebt sich aber nach einer Pause von ungefähr hundert Jahren wieder um den Anfang der christlichen Zeitrechnung und reicht bis ins dritte Jahrhundert nach Christo herab. Die andere skeptische Strömung entspringt innerhalb der von Plato gegründeten Akademie, und ihre Blüte schiebt sich in die große Pause nach dem älteren Pyrrhonismus ein; dann erlischt sie und gibt die Herrschaft an den jüngeren Pyrrhonismus ab. Wir richten unsere Aufmerksamkeit zunächst auf die Vertreter des älteren und jüngeren Pyrrhonismus.

Pyrrho ist der Stifter des griechischen Skeptizismus. Er ist nicht nur der Begründer desselben, er ist auch derjenige, welcher diese Lehre am folgerichtigsten, aber auch am reinsten und edelsten gelebt hat; zugleich ist er eine der erhabensten Gestalten unter den griechischen Denkern; übermenschlich, insofern alles menschliche Hasten und Trachten von ihm abgestreift erscheint. All diese Umstände, mehr als eine ausgebildete skeptische Theorie, die Pyrrho noch nicht besessen hat, haben es bewirkt, daß sich die Skeptiker aller Zeiten ihn zu einer Art von Heiligem erkoren, daß Pyrrho der Patron der Skeptiker geworden ist. Über Pyrrhos Leben sind wir nicht ganz schlecht unterrichtet. Wir wissen, daß er als der Sohn des Pleistarch in Elis im Peloponnes geboren wurde,[57]) und daß er ein Alter von neunzig Jahren erreichte.[58]) Den Alexanderzug nach Asien hat er mitgemacht. Nimmt man nun an, daß er sich etwa mit dreißig Jahren der

Expedition Alexanders anschloß, so gewinnt man für seine Lebensdauer annähernd die Zahlen 365—275 vor Chr.[59]) Ursprünglich war Pyrrho ein armer und unberühmter Maler[60]) und hat sich erst später der Philosophie zugewandt. Über seine philosophischen Lehrer haben die Alten verschiedene, aber wahrscheinlich tendenziös gefärbte Behauptungen aufgestellt: Menedemus, Nachfolger des Phaedon, des Begründers der elischen Schule,[61]) und Bryso oder Stilpo aus der megarischen Schule sollen Pyrrho unterrichtet haben.[62]) Die Angaben bieten aber chronologische Schwierigkeiten; richtig an ihnen ist vermutlich, daß Pyrrho früh mit den Lehren der elisch-megarischen Dialektik (beide Schulen wurden anläßlich der skeptischen Elemente im Sokratismus erwähnt) vertraut geworden ist.[63]) Von größerem Einfluß auf ihn aber scheinen des Demokrit Anschauungen gewesen zu sein; denn er studierte mit Vorliebe Demokrits Werke,[64]) schloß sich eng an den Demokriteer Anaxarch an[65]) und begleitete diesen auf den Feldzügen Alexanders nach Asien. Anaxarch nun hatte die skeptischen Elemente in des Demokrit Lehre weitergebildet; vor allem aber unter den Martern eines Tyrannen, denen er erlag, mit Seelenruhe und Standhaftigkeit die Ataraxie, die sein Meister lehrte, bewährt.[66]) In Asien auch traf Pyrrho mit den indischen Gymnosophisten, jenen weltabgewandten Weisen, die nackt in den Wäldern lebten, mit indischen Magiern, Asketen und Heiligen zusammen;[67]) und die tatenlose Gleichgültigkeit, die lebenverneinende Haltung dieser Männer, vor allem ihr gleichmütiges Erdulden von Schmerzen mag dem Griechen, dem Sohn einer erlösungsbedürftigen Zeit, sehnsuchtsvolle Rätsel eingegeben haben. Wir suchen und jagen nach der Glückseligkeit, wir Griechen jenseits des Meeres — und hier wird sie geübt; in Weltabgestorbenheit allein, in der Willensverneinung genießt man seligen Frieden. Aber durch welches Land führt der Weg dahin in unserer eigenen Brust? In solcher Lage und unter solchen Fragen mögen vor dem sinnenden Pyrrho die Grundzüge seiner Zweifelslehre als des Welt- und des Menschenrätsels Lösung aufgestiegen sein.[68]) Nach dem Feldzug in Asien kehrte Pyrrho nach Elis zurück; er lebte hier in bescheidenen Verhältnissen, aber hochgeehrt. Ihm zuliebe wurde den Philosophen Steuerfreiheit gewährt.[69]) Die Athener schenkten ihm das Bürgerrecht.[70]) Auf dem Marktplatz seiner Vaterstadt wurde sein Bildnis errichtet;[71]) man ernannte ihn zum Oberpriester.[72]) Unter den Strahlen der aufgehenden Sonne Zenos, des Stoikers,

und Epikurs eröffnete Pyrrho die skeptische Schule in Elis. Schriften hat er nicht verfaßt.[73])

Pyrrhos eigene Lehre aus Zutaten der späteren Berichterstatter ganz rein herauszuschälen, ist nicht mehr möglich.[74]) Sicher aber ist, daß er die monumentalen Grundzüge der griechischen Skepsis selbst entworfen hat. Diese heften sich an die drei großen Fragen:[75]) wie sind die Dinge beschaffen (und unter Dingen ist alles, was existiert oder existieren könnte, zu verstehen)? wie müssen wir uns zu ihnen verhalten? was erwächst für uns aus diesem Verhalten? Über die Beschaffenheit der Dinge, so beantwortet Pyrrho die erste Frage, können wir schlechterdings nichts wissen; sie sind nicht mehr dies als jenes;[76]) denn die sinnliche und die Vernunfterkenntnis sind gleichermaßen trügerisch.[77]) Jeder Behauptung läßt sich eine gleichstarke Gegenbehauptung gegenüberstellen.[78]) Daraus folgt (für die Lösung der zweiten Frage), daß wir uns den Dingen gegenüber durchaus skeptisch verhalten müssen, über nichts ein bestimmtes Urteil abgeben dürfen, uns vielmehr des Urteils überall enthalten werden. Die Epoché ist die Konsequenz unseres Nichtwissens um die Beschaffenheit der Dinge.[79]) Zwar leugnet auch Pyrrho nicht, daß wir subjektive Bewußtseinszustände haben, aber auf diese subjektiven Erscheinungen beschränkt sich auch unser ganzes Wissen. Nur über sie dürfen wir aussagen,[80]) im übrigen (d. h. über die Natur der Dinge selbst) müssen wir das große Schweigen üben. Aus dieser weisen Beschränkung heraus erwächst — und das ist die Antwort auf die dritte Frage — allein die Unerschütterlichkeit, die *ἀταραξία*,[81]) die unbewegte Leidlosigkeit, die *ἀπάθεια*;[81]) denn nur wer auf jede Stellungnahme zu den Rätseln des Lebens Verzicht getan, nur der *ἀδιάφορος*, der Gleichgültige, ist — wir denken an die indischen Heiligen — auch der Glückselige.[82]) Da aber das Leben völlige Untätigkeit nicht gestattet, so wird der Weise den jeweiligen Sitten seines Landes gemäß leben, ohne an deren absolute Gültigkeit zu glauben.[83]) So verkündet Pyrrho die Grundthesen des griechischen und eines jeden Skeptizismus. Das neue sittliche Lebensideal der völligen Resignation war das treibende Motiv in seiner Lehre. Pyrrho ist vor allem Moralist und keiner der kleinsten. Sein Skeptizismus wurde aus seiner Adiaphorie, nicht diese aus jenem geboren. Darum blickt ein gewisser praktischer Dogmatismus, eine feste Überzeugung davon, das Gute gefunden zu haben, die mit den skeptischen Voraussetzungen auf den ersten Blick nicht verträglich scheint, in einigen Äußerungen, die ihm Timon in den Mund legt, hindurch.[84]) Als man Pyrrho einst in Gedanken verloren fand und fragte, worüber er grüble, antwortete er: ich sinne darüber nach, ein guter Mensch zu werden.[85])

Alles, was wir über seine Lebensführung und seinen Charakter wissen, zeigt ihn uns ganz durchdrungen von jener tiefinnerlich begründeten Gleichgültigkeit gegen Leben und Welt. Nichts von Fanatismus in diesem Manne; er verzweifelt nicht, und doch zweifelt er an allem, „er wird durch nichts gehalten, und doch steht er aufrecht“ (Brochard, a. a. O. S. 73); er ist religiöser Skeptiker und Oberpriester zugleich. Sein Skeptizismus ist nicht der des eifrigen Aufklärers, der noch hofft, sondern eines Konservativen, der zu hoffen aufgehört. Er lebte einsam und still mit seiner Schwester, der Hebamme Philistia; allen Ehrungen ging er aus dem Wege;[86]) ihm blieb stets der Ausspruch jenes Inders gegenwärtig, Anaxarch könne nicht die Wahrheit lehren, weil er sich in den Palästen der Könige aufhalte.[87]) Während eines gefährlichen Sturms auf dem Meere zeigte er in der allgemeinen Angst nur auf ein Schwein, das ruhig an seiner Nahrung weiter fraß, als auf das Muster naiver Sicherheit.[88]) Wenn jemand während einer Unterredung ihn plötzlich verließ, so sprach er, ohne böse zu sein, unbekümmert um den Fortgehenden, gleichmütig zu Ende, was er zu sagen hatte.[89]) Schmerzhafte Operationen soll er, ohne mit den Augenbrauen zu zucken, erduldet haben.[90]) Manche dieser kleinen Züge mögen der Sage entlehnt sein; denn bald umspann die Legende Pyrrhos Gestalt. Aber auch die Legende ist hier lehrreich.[91]) Über das Bild des Menschen, des Denkers, des Weisen Pyrrho können wir als ein Motto, das dessen praktische und theoretische Haltung umfaßt, die homerischen Worte, zugleich die Lieblingsverse Pyrrhos,[92]) von der Vergänglichkeit aller Dinge setzen:

> Gleich wie Blätter im Walde, so sind die Geschlechter der Menschen,
> Blätter verweht zur Erde der Wind nun, andere treibt dann
> Wieder der knospende Wald, wenn neu auflebet der Frühling.
> So der Menschen Geschlecht; dies wächst, und jenes verschwindet.

Man stelle sich den sinnenden Pyrrho vor, still in die Melodie dieser Verse versunken, und man wird die Gesamtfärbung seines Skeptizismus ergriffen haben. Die Adiaphorie, nicht subtile

erkenntnistheoretische Erwägungen über die Grenzen des Erkennens, ist die Tat dieses Mannes.[93])

Ist unser Bild des Menschen Pyrrho nur einigermaßen treffend rekonstruiert, und muß man annehmen, daß er, der nichts geschrieben und alle dialektischen Diskussionen haßte,[94]) noch keine ausgebildete Theorie des Skeptizismus besessen hat, so werden wir uns unter den Schülern Pyrrhos in erster Linie Männer vorzustellen haben, denen die gleichmütige Geisteshaltung und Lebensführung des Meisters vorbildlich und zum Nachleben begehrenswert erschien. In der Tat sind uns von der kleinen Gemeinde, die sich um Pyrrho scharte, und von deren Mitgliedern wir allerdings kaum mehr als die Namen wissen, fast nur praktische Lebenszüge überliefert: Beispiele, in denen sie den ersehnten Seelengleichmut des Skeptikers bewährten oder verloren, von befreundeter oder gegnerischer Seite gesammelt.[95]) Aus diesem ganzen Kreise (zu dem noch Eurylochus, Philo aus Athen, Hekateus aus Abdera, Nausiphanes der Demokriteer[96]) und Lehrer Epikurs gehörten) ragt ein einziger Mann heraus und ist auch allein wert, wahrhaft ein Schüler Pyrrhos genannt zu werden, Timon der Sillograph.[97])

Timon war aus Phlius,[98]) einer Stadt im nordöstlichen Peloponnes, gebürtig und der Sohn des Timarch. Seine Lebenszeit läßt sich mit Hilfe der Angaben, daß Stilpo, ein Haupt der megarischen Schule, sein Lehrer gewesen,[99]) und daß auch er neunzig Jahr alt geworden,[100]) mit annähernder Sicherheit in die Jahre 325 bis 235 verlegen. Er ist also etwa eine Generation jünger als Pyrrho. In der Jugend war er Chortänzer,[101]) was vermutlich so zu verstehen ist, daß er zu gewissen von ihm verfaßten Liedern mit Zitherbegleitung getanzt hat.[102]) Seine philosophische Ausbildung erhielt er in Megara. In Elis hört er Pyrrho das Orakel des pythischen Apoll befragen, und ist von Pyrrhos skeptischer Rede über die Unwissenheit der Menschen so bewegt, daß er mit seiner Frau nach Elis zieht und zeitlebens der treueste Bewunderer, Anhänger und Schüler Pyrrhos bleibt.[103]) Da er arm war, erwarb er sich durch Unterricht in Rhetorik und Philosophie ein stattliches Vermögen[104]) und lebte dann bis zu seinem Tode als angesehener Mann in Athen.[105]) Seinen Sohn Xanthus unterwies oder ließ Timon in der Medizin unterweisen. Man hat daraus den Schluß gezogen, daß Timon selbst Arzt gewesen sei. Das wäre, falls es richtig ist, nicht ganz bedeutungslos; denn wir

werden die jüngeren Skeptiker von der Schule Pyrrhos fast ausschließlich aus dem Ärztestande hervorgehen sehen.[106])

Von Timons Charakter ist es schwer, ein einheitliches Bild zu gewinnen. Es liegen, so weit ich sehe, seinem Skeptizismus zwei verschiedene Quellen zugrunde; einmal die gleiche Sehnsucht wie bei Pyrrho, durch den radikalen Zweifel, die Epoché und Adiaphorie der resignierten Seelenruhe, dem Glückseligkeitsideale einer niedergehenden Zeit, zugeführt zu werden; andererseits eine sarkastisch-boshafte Ader, kraft deren er überall nur das Schlechte, Falsche, Schiefe erblicken und geißeln mußte; und vielleicht entsprang jene Sehnsucht gerade diesem Drange. Nur unter dem doppelten Gesichtspunkte dieser beiden Triebfedern ist die Lebensführung und Geisteshaltung Timons zu verstehen. Timon ist ein mit sich Ringender, Pyrrho ein in sich Fertiger. Auf vielen Punkten hat auch Timon die Seelengröße und Seelenruhe seines Meisters bewährt. Auch er liebte Muße und Einsamkeit, Feld und Gärten.[107]) Die Adiaphorie soll er soweit getrieben haben, daß er seine Werke unbekümmert umherliegen ließ und sie dann, von Ratten und Mäusen bis zur Unkenntlichkeit zerfressen und benagt, wiederfand.[108]) Er war einäugig und liebte es daher, scherzhaft sich den Cyklopen zu nennen.[109]) Aus Gleichmut oder Bissigkeit? Wir wissen es nicht; aber beides ist bei Timon möglich. Zu Timon, dem gleichmütigen Weisen, gesellt sich Timon, der leichtlebige Spötter.[110]) Dieser liebt es, gut zu essen und viel zu trinken,[111]) Reichtümer zu erwerben, seine Feinde mit beißendem Hohn zu überschütten. An seinen Lehrer Pyrrho reicht er an Ernst und Würde nicht hinan.

Während Pyrrho, mit seiner Lehre im vollen Einklang, nichts Geschriebenes verfaßt hatte, ist Timon geradezu ein Vielschreiber gewesen. Er war der Autor von sechzig Tragödien, dreißig Komödien, von Epen und Jamben;[112]) er hat eine Schrift in Versen *ἰνδαλμοί* (worunter wahrscheinlich die Lehre von den Wahngebilden zu verstehen ist) verfaßt,[113]) und „das Leichenmahl des Arkesilaus“; es enthielt eine Lobrede auf diesen ersten Vertreter der akademischen Skepsis, mit dem Timon erst bitter verfeindet war, sich aber später wieder versöhnt hat.[114]) Als Prosaschriften werden ihm Bücher über die Sinneswahrnehmungen (*περὶ αἰσθήσεων*)[115]) und gegen die Physiker (*πρὸς τοὺς φυσικούς*)[116]) sowie ein Dialog *Πύθων*[117]) zugeschrieben. Von alledem ist bis auf einige Verse nichts mehr erhalten. Dagegen sind von dem Hauptwerk, den

Sillen, nicht unbedeutende Fragmente auf uns gekommen. Wachsmuth hat sie gesammelt und den Zusammenhang des Ganzen geistvoll wieder aufgebaut.[118]) Die σίλλοι sind Spottgedichte (σιλλοῦν bedeutet eigentlich die Augen verdrehen, um jemanden auszulachen) und füllen drei Bücher in Hexametern. Verse des Homer werden mit Vorliebe parodiert. Die Form des Ganzen ist vermutlich eine νεκυία, ein Totenfest. Timon erzählt im ersten Buche, wen er alles im Hades erblickt. Demokrit, Pythagoras, Parmenides, Zeno, Plato usw. treten, mit stechenden Epitheta ausgeschmückt, vor dem Unterweltbesucher auf. Und nun beginnt die große Logomachia, der Redekampf. Arkesilaus geht gegen Zeno den Stoiker los. Immer mehr Philosophen werden in die Schlacht hineingezogen. Heftig wogt der Kampf hin und wieder. Da bringt Pyrrho durch eine ernste Rede alle zum Schweigen und stellt die zur Glückseligkeit nötige Ruhe wieder her; denn gegen Pyrrho kommt keiner der Sterblichen auf. Die Windstille, die γαλήνη, ist eingetreten. Mit einer Lobrede Timons auf Pyrrho scheint das erste Buch geschlossen zu haben. Im zweiten und dritten Buch wird der Eleate Xenophanes über die verschiedenen dogmatischen Philosophen interpelliert und ergießt über alle seinen beißenden Spott. Nur die Eleaten (besonders Xenophanes), Demokrit und Protagoras werden in diesem Werke außer Pyrrho mit Ehren erwähnt. Es sind, wie wir gesehen haben, die drei größten Vorläufer der Skepsis.

Aus diesen Fragmenten läßt sich schlechterdings nicht schließen, ob Timon den Skeptizismus Pyrrhos aus- oder weiter gebildet habe, da sie nur eine zersetzende Kritik des alten Dogmatismus enthalten. Im ganzen genommen war seine Rolle die des Verbreiters der pyrrhonischen Lehre.[119]) Der einem unbekannten Werk zugehörige Vers συνῆλθεν ἀτταγάς τε καὶ νουμήνιος (zwei diebische Vögel kamen zusammen), mit dem Timon diejenigen zu verspotten liebte, welche die sinnliche Erkenntnis durch die Vernunftaussagen berichtigen wollten,[120]) zeigt an, daß auch er, wie sein Meister, als vollendeter Skeptiker Sinnen und Vernunft gleichmäßig alle Wahrheitserkenntnis abgesprochen habe. Auch er bediente sich der Formel „um nichts mehr“,[121]) um unsere völlige Unkenntnis von den Beschaffenheiten der Dinge anzuzeigen; auch er trennt zwischen Erscheinung und Ding an sich[122]) und macht die Erscheinung zum Kriterium des Urteilens und des Handelns;[123]) auch er verkündet die Epoché und das ethische Lebensideal der Ataraxie, der Ruhe und der Windstille des Herzens.[124]) Schließlich ist aus den Titeln seiner Werke und einigen Andeutungen bei Sextus zu entnehmen, daß Timon zuerst vereinzelte Ansätze gemacht habe, den pyrrhonischen Skeptizismus logisch zu begründen.[125]) Immerhin stand auch ihm noch die praktische Folge,[126]) die Gleichgültigkeit obenan. Aber wie Timon schon im Leben dieselbe nicht mehr rein zu befolgen vermochte, so werden wir nun die jüngeren Pyrrhoniker das Schwergewicht auf den logischen Teil und die theoretische Begründung des Skeptizismus verlegen sehen.

Ob Timon noch eine eigentliche skeptische Schule hinterlassen hat, ist ungewiß. Die Berichte gehen auf diesem Punkte auseinander.[127]) Nach einigen wäre dieselbe, die σκεπτικὴ ἀγωγή wie sie sich nannte, gleich nach Timons Tode erloschen, nach anderen hätte sie noch durch zwei Generationen hindurch weiter bestanden.[128]) Jedenfalls hat sie in dieser Zeit keinen bedeutenden Vertreter mehr gehabt. Darin aber stimmen die meisten neueren Forschungen überein, daß die pyrrhonischen Lehren viel später erst wieder von Ptolemäus und dessen Schülern Sarpedon und Heraklides[129]) (Männer, von denen wir gar nichts Näheres wissen), vor allem aber von des Heraklides Schüler Aenesidem erneuert worden seien.[130]) Es tritt also hier in der Geschichte des Pyrrhonismus eine Pause ein; ihre Länge läßt sich nicht genau bestimmen,[131]) denn die Lebenszeit des Aenesidem hat sich trotz aller Bemühungen der Philologen noch nicht sicher berechnen lassen. Soviel aber ist gewiß: die Unterbrechung dieser skeptischen Schule (läßt man selbst die Schüler Timons soweit hinab und das Leben Aenesidems soweit hinauf als möglich reichen) hat mindestens hundert Jahre gedauert. In diese Pause schiebt sich nun die zweite skeptische Strömung, die akademische Skepsis, zum größeren Teile ein. Dieselbe mündet ihrerseits in einen Synkretismus und Eklektizismus aus, der die Gegensätze und Widersprüche zwischen den philosophischen Meinungen dadurch abzuschwächen suchte, daß er, von allen etwas aufnehmend, ein bißchen Wahrheit hier, ein bißchen dort auflas. Dieses eklektische Hin- und Herschwanken zwischen den einzelnen Systemen hat Zeller einmal treffend „als nichts anderes wie die Unruhe des skeptischen Denkens, nur gedämpft durch den Glauben an das ursprüngliche Wahrheitsbewußtsein“ bezeichnet. So wird es uns nicht wunder nehmen, wenn wir den radikalen Pyrrhonismus mit erneuter Macht aus diesem schwächlichen Eklektizismus werden hervorbrechen sehen.

Der bedeutendste Erneuerer der pyrrhoneischen Zweifelslehre und vielleicht der gewaltigste theoretische Vertreter des griechischen Skeptizismus überhaupt ist Aenesidem.[132]) Mit ihm geht es uns umgekehrt wie mit Pyrrho und Timon: von seinem Leben und von seiner Persönlichkeit wissen wir so gut wie gar nichts, über seine Lehre sind wir leidlich unterrichtet. Vielleicht ist das kein Zufall; bei Pyrrho und Timon lag das Schwergewicht und das, wodurch sie ihren Namen in das Gedächtnis eingruben, in der praktischen Skepsis, der skeptischen Lebensweise; bei Aenesidem in der theoretischen Begründung der skeptischen Lehren. Zur Festsetzung der Lebenszeit des Aenesidem steht ein Spielraum von 250 Jahren zur Verfügung — ob er im ersten Jhd. vor Chr. oder nach Chr. gelebt hat, oder gar im zweiten Jhd. nach Chr., scheint nach dem vorliegenden Material mit voller Sicherheit nicht zu entscheiden.[133]) Am meisten hat es noch für sich, ihn zum Zeitgenossen Ciceros zu machen. Man stützt sich dabei auf eine Angabe, nach der Aenesidem eins seiner Werke dem Akademiker Tubero gewidmet hat. Dieser Tubero ist wahrscheinlich mit dem gleichnamigen Staatsmann und Freunde Ciceros identisch. Sonst wissen wir von Aenesidems Lebensverhältnissen nur, daß er aus Knossus auf Kreta gebürtig war[134]) und in Alexandria gelehrt hat.[135]) Seine Hauptschrift waren die acht Bücher „Pyrrhonische Reden“ (*Πυρρωνείων λόγων ὀκτὼ βίβλια*), deren Inhaltsangabe uns durch Photius, einen Patriarchen aus dem neunten Jhd. nach Chr. aufbewahrt ist. Außerdem hat Aenesidem noch Werke über die Weisheit (*περὶ σοφίας*),[136]) über die Forschung (*περὶ ζητήσεως*),[137]) sowie „Pyrrhonische Skizzen“ (*ὑποτύπωσις εἰς τὰ Πυρρώνεια*)[138]) verfaßt, von denen aber nichts erhalten ist.

Über den Inhalt der einzelnen Bücher der ersten Schrift meldet Photius:[139]) Im ersten Buche habe Aenesidem den Unterschied zwischen der akademischen und pyrrhoneischen Skepsis ausgeführt und eine übersichtliche Darstellung der letzteren gegeben; im zweiten Buche kehrte er die Widersprüche in den Begriffen der Prinzipien[140]) der Bewegung, der Veränderung, des Entstehens und Vergehens heraus (wir denken an die Eleaten); im dritten Buche wurde über Denken und sinnliche Wahrnehmung, im vierten über die Unmöglichkeit einer Erkenntnis Gottes, der Welt, der Natur und dessen, was die Skeptiker „Zeichen“ nannten, gehandelt; im fünften über die Widersprüche im Begriff der Ursache, im sechsten bis achten über die ethische Skepsis. Aus

alledem ist uns die Glanzleistung Aenesidems, die subtile Analyse des Kausalitätsprinzipes, durch die er der Vorläufer Humes und Kants geworden ist, durch Sextus fast in allen Einzelheiten überliefert. Auch eine scharfsinnige, natürlich vernichtende Kritik des Wahrheitsbegriffs und des noch später zu erörternden Begriffs des „Zeichens“ gehen mit Sicherheit auf Aenesidem zurück. Endlich ist er aller Wahrscheinlichkeit nach der Autor der zehn Tropen, welche die Quintessenz der griechischen Skepsis, nämlich die Zweifel in die sinnliche Erkenntnis, gedrängt zum Ausdruck bringen,[142]) wenn auch Aenesidem hierbei nicht so sehr die Arbeit der Erfindung wie der Formulierung geleistet haben wird.[143]) Im übrigen nahm dieser Denker auf allen wesentlichen Punkten die Grundposition ein, die schon Pyrrho und Timon vorgezeichnet hatten.[144])

Aber noch ein großes, vielleicht unlösbares Rätsel bleibt in dem Gesamtbilde des Aenesidem zurück:[145]) er soll nach zuverlässigen Berichten den Skeptizismus nur als Mittel, um zur herakliteischen Philosophie zu gelangen, hingestellt haben; und ganz dogmatische, mit dem Skeptizismus unverträgliche Spekulationen im Sinne Heraklits über den Urstoff der Welt, die Teilbarkeit der Zeit, die Natur der Seele sind von Aenesidem überliefert. Die Gelehrten haben sich nun die Zähne an dieser Nuß ausgebissen, ohne zu einer einstimmigen Erklärung zu gelangen. Einige meinen, daß Aenesidem in den dogmatischen Partien nur über Heraklits Lehre berichte, ohne ihr deshalb anzuhangen; andere, daß er in seinem philosophischen Entwicklungsgang vom Herakliteismus zum Skeptizismus, noch andere, daß er von diesem zu jenem gelangt sei. Am meisten leuchtet noch die Deutung ein, die wenigstens mit der Überlieferung zusammenstimmt, Aenesidem habe, zwar prinzipiell seinem Skeptizismus treu, auf jede dogmatische Welterklärung verzichtet, unter allen solchen aber die des Heraklit, auf einigen Punkten wenigstens, für die relativ-wahrscheinlichste metaphysische Hypothese gehalten. Man erinnert sich ja noch der Verwandtschaft Heraklits mit der Skepsis, seiner These von der Identität der Gegensätze, und daß auch Protagoras, der Vorläufer des philosophischen Skeptizismus, ein Anhänger der Lehre vom Fluß aller Dinge gewesen war.[146])

Von den Schülern Aenesidems, die die skeptische Theorie im Sinne ihres Meisters weiterbildeten, sind uns mit einigen

Ausnahmen auch nicht viel mehr als die Namen bekannt: Zeuxippus, Zeuxis, Antiochus, Menodotus, Theodas, Herodotus, Sextus, Saturninus werden als Schulvorstände genannt.[147]) Ferner ragt Agrippa hervor, von dem wir wissen, daß er zu den zehn Tropen Aenesidems noch fünf weitere Tropen hinzufügte.[148]) Diese bringen — wir werden das später sehen — in noch knapperer und schlagenderer Form die Summe der skeptischen Argumente zum Ausdruck. Aber ein neues Moment kommt bei dieser jüngeren Generation zum Vorschein, das dem griechischen Skeptizismus von nun an die Färbung gibt; sie sind fast durchweg Ärzte, Anhänger der empirischen Medizinerschulen jener Zeit.[149]) Prinzip dieser empirischen Ärzte ist, nicht die unauffindbaren Ursachen, sondern die erscheinenden Symptome der Krankheiten zu behandeln. Die Verwandtschaft mit dem Skeptizismus springt in die Augen: schon Pyrrho ließ nur die *φαινόμενα* gelten und hielt den Grund dieser Erscheinungen, das Ansich der Dinge, für unerkennbar. So findet in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung eine bewußte Verschmelzung von Empirismus und Skeptizismus statt; die Medizin wurde dadurch skeptischer, der Skeptizismus empirischer gestaltet. An Beobachtung und Erfahrung hielten sich diese Ärzte unter den Skeptikern und Skeptiker unter den Ärzten. Dieser skeptische Empirismus ist ein Vorspiel zu dem, was wir heute Positivismus nennen, und seine Prinzipien sind von hoher philosophischer Bedeutung. Aber eine Wissenschaft glaubten diese Skeptiker nicht zu betreiben; die Wissenschaft hat es nach ihnen mit der Natur der Dinge, ihren notwendigen, gesetzmäßigen Verbindungen zu tun. Diese aber gelten ihnen als unerkennbar. Der heutige Positivismus ist für die Wissenschaft bescheidener und für sich anspruchsvoller geworden; er erklärt einzig die methodische Beobachtung der in der Erfahrung gegebenen Erscheinungen und des Zusammenhangs derselben für Wissenschaft; von dem Ansich der Dinge und absoluter Notwendigkeit ihrer Verbindungen vermeint er ebensowenig zu wissen wie der antike Skeptiker.[150])

Unter den Vertretern dieser Richtung gewinnt einzig Sextus Empiricus, dank dem überlieferten Material, für uns etwas lebendigere Gestalt. Daß er um 200 nach Chr. gelebt hat, kann man mit annähernder Bestimmtheit aussagen;[151]) wo er geboren, ist unbekannt; doch wissen wir aus seinen eigenen Angaben, daß er Grieche war;[152]) Athen hat er sicher, Alexandria und Rom vermutlich gesehen.[153]) Er war Arzt[154]) und Vorstand der skeptischen Schule.[155]) Ob er aber „empirischer" oder „methodischer" Arzt gewesen (die Methodiker hatten sehr ähnliche Prinzipien wie die Empiriker), läßt sich nicht mehr feststellen.[156]) Den Beinamen Empiricus kann man dreifach erklären: entweder Sextus hat der empirischen Ärzteschule angehört, oder er ist nach seiner verloren gegangenen Schrift *ἐμπειρικὰ ὑπομνήματα* (empirische Streifzüge) so genannt, oder die Namengebung beruht auf einer Verwechslung seines philosophischen mit dem medizinischen Standpunkt (indem man von seinem philosophischen Empirismus auf seine Zugehörigkeit zum medizinischen schloß).

Von seinen Schriften sind uns erhalten: 1. *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις* („Pyrrhonische Grundzüge", welche in drei Büchern und knapper Form die Summe des griechischen Skeptizismus enthalten). 2. *Πρὸς τοὺς δογματικούς* („Gegen die dogmatischen Philosophen", fünf Bücher, welche die skeptische Polemik gegen die Vertreter der philosophischen Disziplinen nach antiker Einteilung bringen, zwei gegen die Logiker, zwei gegen die Physiker und eins gegen die Ethiker). 3. *Πρὸς τοὺς μαθηματικούς* („Gegen die Mathematiker", sechs Bücher, die sich die Zersetzung der übrigen Wissenschaften, welche man unter dem Namen *ἐγκύκλια μαθήματα* begriff, nämlich der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik, zur Aufgabe machten). 2. und 3. werden heutzutage gewöhnlich unter dem gemeinsamen Titel der „Elf Bücher gegen die Mathematiker" befaßt.[157]) Des Sextus Schriften[158]) sind eine planmäßige und wohlgeordnete Zusammenstellung alles dessen, was der Skeptizismus von Pyrrho ab geleistet. Sie sind deshalb von unschätzbarem Wert für unsre Kenntnis dieser Bewegung. Zwar ist Sextus weitschweifig und gibt, wie er selbst eingesteht, das Beste und Meiste aus andern und wenig aus sich selbst.[159]) Aber augenscheinlich hat er die Originalquellen ernst studiert und klar verstanden. Vermutlich haben ihm Timons Schriften, vor allem aber Aenesidems und Menodots Werke für seine Darstellung vorgelegen.[160]) Zu bedauern aber bleibt, daß Sextus bis auf wenige Ausnahmen nicht angibt, welchen Anteil die einzelnen Denker, welchen er selbst, welchen endlich die Schultradition an den verschiedenen skeptischen Thesen und Argumenten gehabt haben. Sextus ist der letzte bedeutende Vertreter des radikalen Skeptizismus in Griechenland. Nach ihm wird nur noch ein Saturninus als Schulvorstand erwähnt.[161])

Damit ist der summarische Überblick, der dem Gesamtverlauf der pyrrhonischen Skepsis galt, an sein Ende gelangt. Er hat gezeigt, wie der rigorose, weltflüchtige, moralische Skeptizismus des Pyrrho schließlich in einen positivistischen Empirismus eingemündet war. Wir werden später sehen, wie nach anderthalb Jahrtausenden in England umgekehrt der Skeptizismus David Humes am Ende und als Frucht einer langen empiristischen Epoche zur Reife kommt.

2. Die akademische Skepsis.

Ehe wir uns den Lehren des philosophischen Skeptizismus, wie derselbe in Griechenland ausgebildet wurde, zuwenden, müssen wir noch einen Blick werfen auf den Verlauf der sog. akademischen Skepsis, d. h. auf die Vertreter jener Form der Zweifelslehre, welche innerhalb der von Plato begründeten gelehrten Genossenschaft, der berühmten „Akademie", verkündet wurde. Plato hatte diese Akademie natürlich zur Verbreitung seines eigenen großen dogmatischen Systems des Spiritualismus bestimmt; aber die Forderungen der Zeit wirkten stärker als die Traditionen des genialen Stifters. Schon unter den auf Plato unmittelbar folgenden Schulhäuptern beginnt eine zunehmende Entfernung von den platonischen Lehren. Das Schwergewicht wird, dem Drange der Niedergangsbewegung entsprechend, nicht auf die Metaphysik oder die Erkenntnislehre, sondern auf die Ethik gelegt. Aus ethischen Motiven aber hatten wir auch den Skeptizismus Pyrrhos erwachsen sehen. Ein weiteres Ferment, geeignet den Skeptizismus zu begünstigen, war der in der akademischen Denkweise stets heimisch gebliebene Geist der sokratischen Dialektik.[162]) Dieser Geist der scharfen Begriffsanalyse treibt von sich aus, wenn ihm nicht andere Motive im Denken die Wage halten, zum Zerstören, Zerfressen, Bezweifeln. Solche Motive, die bei einem Sokrates und Plato die Dialektik nur als Instrument zu virtuoser Handhabung in ihren Dienst zwangen, waren erloschen. Man spielte das Instrument wieder um seiner selbst willen, und wenn andre Motive vorhanden waren, so hemmten sie nicht, sondern förderten die skeptischen Neigungen. Und so tritt denn der Skeptizismus nun auch innerhalb der platonischen Akademie auf, etwa hundert Jahre nach dem Tode ihres Begründers. Weil diese Richtung dem urdogmatischen Platonismus aber geradezu

entgegengesetzt ist, pflegt man mit Recht von dem Augenblicke an, wo der Skeptizismus die herrschende Lehre der Akademie wird, von einer zweiten oder mittleren Akademie zu sprechen. Der Begründer dieser skeptischen Richtung in der Akademie und damit der erste Vertreter der zweiten Akademie[163]) ist der Skeptiker Arkesilaus.

Arkesilaus wurde zu Pitane in Aeolien geboren.[164]) Aus der Angabe bei Diogenes, daß er 75 Jahr alt geworden,[165]) und daß Lakydes ihm 240 vor Chr. als Scholarch folgte,[166]) läßt sich entnehmen, daß er 315—240 vor Chr. gelebt haben muß. Er war also ein jüngerer Zeitgenosse des Timon. Nachdem er schon in seiner Heimat besonders in der Mathematik gelehrte Bildung genossen,[167]) kam er nach Athen und wurde ein Schüler, erst des Musikers Xanthus,[168]) dann des Peripatetikers Theophrast.[169]) Die Peripatetiker waren die Verbreiter der Aristotelischen Philosophie und neben den Akademikern die angesehenste Philosophenschule. Durch Krantor, den damaligen Scholarchen der Akademie, wird er für diese gewonnen[170]) — zur großen Betrübnis Theophrasts, der ungern ein solches Talent aus seiner Schule scheiden sah.[171]) Krantor ist mit Arkesilaus aufs engste befreundet gewesen[172]) — er hat dem Arkesilaus sein ganzes Vermögen vermacht. Nach Krantors Tode hörte Arkesilaus noch dessen Nachfolger Polemon und Krates. Daß er auch Pyrrho gekannt und von ihm gelernt hat, ist uns leider nicht als sichere Tatsache, sondern nur als Gerücht überliefert.[173]) Als Krates gestorben war, wurde von dem zum Scholarchen gewählten Sokratides die Leitung der Schule dem Genie des Arkesilaus freiwillig abgetreten.[174]) Dieser führte die platonische Lehrmethode der gemeinsamen Diskussion wieder ein.[175]) Er war als Lehrer ungeheuer beliebt und hatte trotz seiner scharfen Art einen großen Zulauf von Schülern.[176])

Der Skeptikertypus, den Arkesilaus verkörpert, ist nicht der des verzichtend ergebenen, mit sich und der Welt fertigen Pyrrho; nicht der des beißenden Satirikers Timon — es ist der des liebenswürdigen, geselligen und scharfsinnigen Mannes.[177]) Von den öffentlichen Angelegenheiten hielt er sich fern.[178]) Er lebte als reicher Mann in Athen, vielleicht etwas luxuriös, vielleicht etwas zu sehr der Venus und dem Bacchus ergeben (es ist schwer, aus den widersprechenden Berichten, die alle nicht aus erster Quelle schöpfen, herauszulesen, was auf Verleumdung, was auf Wahrheit beruht).[179]) Sehr unterrichtet und gebildet, ist er der Kunst innig

zugetan; seine Lieblingsdichter sind Homer und Pindar.[180]) Er selbst versucht sich gelegentlich in der Poesie.[181]) Sein glänzender Witz versagte nie; spielend kamen seinem Geiste die Einfälle[182]), und eine hinreißende Redegabe, der selbst ein Cicero seine Bewunderung zollte,[183]) stand ihm zu Gebote. Dazu die äußeren Vorzüge: der gütige Blick, die schöne Gestalt, der Zauber der Stimme.[184]) So ist er das, was der Franzose einen *charmeur* zu nennen pflegt. War Pyrrho halb Melancholiker, halb Phlegmatiker, Timon Choleriker — Arkesilaus ist Sanguiniker; und wie es diesem Temperament eigentümlich, so war auch Arkesilaus trotz Leichtsinn und Eitelkeit ein durchaus gütiger und nobler Charakter. Die Art seiner Wohltätigkeit, von der wir wissen, sein ritterliches Verhalten zu den philosophischen Gegnern bezeugen uns das. Bedürftigen Kranken, die er besucht, steckt er heimlich Geldbeutel unter die Kissen;[185]) von dem Stoiker Kleanthes, einem der bedeutendsten Vertreter dieser Schule, wurde Arkesilaus, obwohl er mit der Stoa in heftigster Fehde lag, bewundert und geachtet. Als dem Kleanthes einmal jemand sagte, Arkesilaus tue nicht seine Pflicht, antwortete der Stoiker: wenn er sie auch mit Worten aufhebt, bewährt er sie doch durch die Taten. Worauf Arkesilaus: Schmeicheleien dulde ich nicht; Kleanthes: Schmeichle ich dir etwa, wenn ich sage, daß du anders handelst, als du redest?[186]) — Ein Verhalten, ebenbürtig dieser stoischen Replik, zeigte Arkesilaus einem Schüler gegenüber, der den Kleanthes schmähte und den er aus seiner Schule verbannte, bis er jenem Genugtuung geleistet hatte.[187]) Schriften hat dieser Skeptiker nicht verfaßt.[188])

Fragen wir nach dem Anteil, der dem Arkesilaus an der Ausbildung der Zweifelstheorie zukommt, so ist nicht zu verkennen, daß seine Leistung hier hauptsächlich eine negative, zersetzende, eine polemische und zerstörende gewesen ist.[189]) Es ist vor allem die Widerlegung des inzwischen erblühten stoischen Dogmatismus, welche im Mittelpunkt seiner Lehre gestanden hat.[190]) Zeno, der Begründer der Stoa, dann seine Nachfolger Kleanthes und Chrysippus, hatten eine ganz dogmatische Erkenntnislehre, Physik, Religionsphilosophie und Ethik ausgebildet. Das Kriterium der Wahrheit war ihnen die *φαντασία καταληπτική*, die Vorstellung, welche sich den Beifall des Subjekts erzwingt. Einziges Gut ist die Tugend, und tugendhaft leben heißt: im Einklang mit der Weltvernunft, das heißt weise leben. Arkesilaus scheint nun vor allem die Richtigkeit des stoischen Wahrheitskriteriums angegriffen,[191]) damit aber jede Möglichkeit der Erkenntnis seiner Meinung nach vernichtet zu haben.[192]) Wir können nichts wissen, nicht einmal, daß wir nichts wissen;[193]) denn von keiner Vorstellung können wir, entgegen der Behauptung der Stoiker, mit Sicherheit erkennen, ob sie wahr oder falsch ist.[194]) Da bleibt nur übrig, uns jeder Zustimmung und jedes Urteils zu enthalten.[195]) Soweit stimmt also Arkesilaus, bis auf die Polemik gegen die Stoa, mit Pyrrho und Timon überein. Aber die eigentümliche Note der akademischen Skepsis gegenüber der pyrrhonischen zeigt sich bei Arkesilaus schon auf ethischem Gebiete. Dem Einwurfe der Stoiker nämlich, der Skeptiker könne, wenn er von nichts überzeugt sei, auch nicht handeln, sondern sei zu völliger Tatenlosigkeit verdammt, hielt Arkesilaus bereits entgegen: zum Handeln bedürfe es gar nicht der Überzeugung von der Wahrheit einer Vorstellung, sondern die vernünftige Wahrscheinlichkeit genüge hier schon. Diese Wahrscheinlichkeit (das *εὔλογον*) sei daher die höchste Norm für das praktische Leben, und sie genüge zur Glückseligkeit.[196]) Wir werden sehen, wie diese beiden, die arkesilaische von der pyrrhonischen Skepsis unterscheidenden Züge, die Polemik gegen die Stoa und der Begriff der Wahrscheinlichkeit, der gesamten akademischen Skepsis im weiteren Verlauf den Stempel aufdrücken.

Noch darf nicht unerwähnt gelassen werden, daß über des Arkesilaus Lehre auf einem ähnlichen Punkt ein Dunkel schwebt, wie bei Aenesidem. Wie dieser nämlich den Skeptizismus nur als Vorbereitung zum Heraklitismus, so soll Arkesilaus die Skepsis nur als Vorhalle oder Vorstufe zu einem esoterischen Platonismus angesehen und gepflegt haben.[197]) In diesem Sinne wurde von einigen der auf Arkesilaus gemünzte, allerdings vieldeutige Vers des Aristo aufgefaßt: „Plato von vorn, doch Pyrrho am End', Diodor in der Mitte" (Diodor war ein berühmter Dialektiker.[198])) Wenn auch diese Anschauung an sich wenig Wahrscheinlichkeit hat, so ist sie doch psychologisch durchaus leicht erklärlich: Arkesilaus hielt Plato hoch in Ehren; in seiner Lehrmethode, der freien Diskussion, gemahnte er in mehr als einem Zuge an den Stifter der Akademie, und überdies schien seine Ethik geheime positive Bestimmungen zu enthalten, welche auf den ersten Blick mit dem theoretischen Skeptizismus nicht verträglich waren.

Von den Schülern und Nachfolgern des Arkesilaus wissen wir nur, daß sie in seinem Geiste weiter forschten. Die Leitung der

Akademie übernahm nach seinem Tode Lakydes. Dieser legte in leider verloren gegangenen Schriften (*φιλόσοφα* und *περὶ φύσεως*) die Ansichten der akademischen Skepsis nieder.[199]) Als Schulvorstände lösten den Lakydes Telekles und Euander ab. Auf diese folgte Hegesinus. Erst in dessen Nachfolger Karneades aber gelangte die akademische Skepsis auf ihren Höhepunkt.

Karneades wurde als Sohn des Epikomus oder Philokomus in Cyrene geboren[200]) — am gleichen Monatstage wie Plato, was seine Verehrer hevorhoben.[201]) Seine Lebenszeit läßt sich auf die Jahre 214—129 vor Chr. mit annähernder Bestimmtheit festsetzen.[202]) Er ist also etwa hundert Jahre jünger als Arkesilaus; Unterricht hat er bei dem Scholarchen der Akademie, Hegesinus, und dem Stoiker Diogenes von Babylon genossen;[203]) seine eigentlichen Lehrer aber waren, wie er selbst gestand, die Werke des Stoikers Chrysippus. „Wäre nicht Chrysippus, so wäre auch ich nicht", pflegte er zu sagen.[204]) Später wurde er Schulvorstand der Akademie, und unter ihm erhob sich die Schule zu solcher Blüte, daß einige von Karneades an eine besondere, eine dritte Akademie gerechnet haben.[205]) Aus seinem Leben wissen wir nur noch, daß er an der Philosophengesellschaft teilnahm, welche von Athen nach Rom geschickt wurde, um den Erlaß einer auferlegten Geldstrafe zu bewirken. Karneades sprach dabei von seinem skeptischen Standpunkt aus den einen Tag für, den andern gegen die Gerechtigkeit, und riß durch den Schwung seiner Rede alle Zuhörer mit sich fort.[206]) Auch sonst wurde er in hohem Maße von seinen Zeitgenossen verehrt. Die Mondfinsternis, welche bei seinem Tode eintrat, galt als Trauer des Gestirns über das Hinscheiden eines so großen Mannes.[207]) — Schriften hat auch Karneades nicht verfaßt;[208]) er ist der dritte unter den großen Skeptikern, welcher, der Konsequenz des theoretischen Standpunktes treu, nichts geschrieben hat. Vor ihm taten Pyrrho und Arkesilaus das gleiche. Aber wie Pyrrho seinen Timon, Arkesilaus seinen Lakydes, so hat auch Karneades einen begeisterten Schüler gefunden, der die schriftliche Verbreitung der Lehren seines Meisters übernahm.

Von der Persönlichkeit des Karneades wissen wir nur, daß sie weniger gesellig, äußerlich, liebenswürdig als Arkesilaus, mehr der strengen und herben Art eines Pyrrho zuzuzählen ist. Er lebte ganz versunken in seine Studien; alle Einladungen lehnte er ab. Haare und Nägel soll er sich aus Mangel an Muße nicht

beschnitten haben.[209]) Seine Reden, weniger graziös und elegant als die des Arkesilaus, erzielten durch die Gewalt der Stimme, von der alle zu berichten wissen, und durch die Wucht seiner Dialektik eine mächtige, fast dämonische Wirkung.[210]) Dem Tode stand er nicht trotzig, wie die Stoa, sondern echt skeptisch resigniert und ergeben gegenüber. Als dem Erblindeten von stoischer Seite der Vorwurf gemacht wurde, daß er nicht den Mut zum Selbstmord finden könne, erwiderte er aus seiner ruhigen und gelassenen Stimmung heraus: Was die Natur zusammengefügt, das wird sie auch wieder auflösen (*ἡ συστήσασα φύσις καὶ διαλύσει*).[211])

Des Karneades Anteil an der Ausbildung des Skeptizismus läßt sich nach drei Seiten hin abgrenzen. Durch Cicero und Sextus sind wir leidlich über denselben unterrichtet.[212]) Einmal führte Karneades den von Arkesilaus gegen die Stoa (Zeno) begonnenen Kampf (gegen Chrysippus) siegreich zu Ende (auf allen Gebieten durch die Überlegenheit seiner Gründe den Feind zurückschlagend). Indem er die Unmöglichkeit eines Kriteriums der Wahrheit, immer voll Spitzen gegen die Stoa, mit neuen und originellen Gründen dartat, bereicherte er die Grundthese des griechischen Skeptizismus von der Unsicherheit alles Wissens um einen wertvollen Beitrag. Insonderheit wies er auf die Unmöglichkeit hin, innerhalb der sinnlichen Wahrnehmung ein genaues Erkennungszeichen für wahre Vorstellungen zu geben; denn die Vorstellungen der Träume, der Visionen, der Verrückten, aber auch die Wahrnehmungen der Gesunden, welche den eckigen Turm aus der Ferne rund, das Ruder im Wasser gebrochen erblicken, beweisen, daß wahre und falsche Vorstellungen an innerer Überzeugungskraft einander gleich kommen.[213]) Die Vernunft- und Verstandesoperationen aber sind unfähig, hier korrigierend einzugreifen; denn sie bewegen sich auf so unsicherer Grundlage, daß sie sich bei den bekannten Fangschlüssen in unauflösbare Widersprüche verwickeln. Besonders waren es der berühmte „Kornhaufe" und der „Lügner", auf welche sich Karneades in seiner Polemik gegen das vernünftige Erkennen zu stützen pflegte.[214]) Karneades aber war es auch, der zweitens eingehend und scharfsinnig, wiederum in polemischer Absicht gegen die Stoa, den Götterglauben, die Religion in jeder Form kritisch zersetzte und ihre Voraussetzungen von Grund aus aufrieb.[215]) Der gesamte religiöse Skeptizismus in der griechischen Philosophie hat seine

Rüstkammer in der akademischen Skepsis, und zwar genauer in des Karneades Kritik des Götterglaubens. Was nachher darüber zu berichten sein wird, hat also hier seine Quelle. Und so gelangte auch Karneades zu einer vollständigen Unentschiedenheit in allen wissenschaftlichen Grundfragen. Karneades, so schreibt sein Schüler Klitomachus, hat eine wahrhaft herkulische Arbeit verrichtet, indem er die Zustimmung, das heißt das bloße Meinen und dreiste Behaupten, gleich einem wilden und unbändigen Tier aus unserer Seele herauszog.[216]) — Neben den destruktiven Leistungen dieses Philosophen aber bleibt sein Ruhm — und das ist der dritte Punkt — vor allem die Ausbildung der Wahrscheinlichkeitslehre. Wir können nichts Sicheres wissen — das ist der negative Teil seiner Lehre; — wir können aber Wahrscheinliches vermuten, — so lautet die positive Seite. Angeregt wurde er zu der Entwicklung dieses Gedankens genau wie Arkesilaus durch die Erwägung, daß auch der Skeptiker zum Handeln eines Kriteriums bedürfe, an dem er sich im Leben orientieren könne.[217]). Ob er aber nicht nur auf unsere Vorstellungen, sondern auch auf die ethischen Werte den Wahrscheinlichkeitstandpunkt angewandt und ähnlich wie die Stoiker, nur unter dem probabilistischen Vorbehalt, das naturgemäße Leben für der Güter höchstes erklärt habe, muß dahingestellt bleiben.[218])

Der bedeutendste Schüler des Karneades war Klitomachus, welcher auch in der Leitung der Akademie auf den Meister folgte und etwa von 175—110 vor Chr. gelebt haben muß. In seinen zahlreichen Schriften (400 Bücher soll er verfaßt haben) trug er die Lehre des Karneades, aber unter genauer Berücksichtigung der gegnerischen Standpunkte, vor.[219]) Von Charmides, dem Mitschüler des Klitomachus, der nach dessen Tode die Leitung der Akademie übernimmt, sowie von den übrigen Schülern des Karneades wissen wir nichts Näheres. Doch scheint bei all diesen Männern schon eine stärkere Ausbildung der positiven Seite und damit eine größere Entfernung vom Skeptizismus, ja eine stille Neigung zum Eklektizismus stattgefunden zu haben.[220]) Sicher ist dies von Philo von Larissa bezeugt, der manchen daher wegen des veränderten Standpunkts als der Stifter einer vierten Akademie gegolten hat.[221]) Dagegen mündet nun in Antiochus von Askalon, dem auf Philo folgenden Scholarchen, die akademische Richtung in einen erneuerten, aus Platonismus und Stoizismus zusammengeschweißten dogmatischen Eklektizismus ein.

Antiochus bricht offen mit den skeptischen Traditionen der jüngeren oder mittleren Akademie und wird der Stifter einer fünften.[222]) So kehrt die Akademie Platos, welche vom Dogmatismus ausgegangen war, nachdem sie die Skepsis durchlaufen, wieder in den Dogmatismus zurück.

Das Verhältnis der akademischen Skepsis zum Pyrrhonismus ist kein ganz eindeutiges. Schon im Altertum hat man sich, und sogar von skeptischer Seite, über dasselbe gestritten.[223]) Nicht minder geschieht das heutzutage. Dies ist erklärlich; denn wirklich handelt es sich dabei weniger um grundsätzliche Unterschiede, als um andere Färbung und Schattierung. Von der einen Seite hat man behauptet,[224]) die akademische Skepsis sei nur die Fortsetzung der pyrrhonischen und beide hätten in der Zeit von Arkesilaus bis Philo in Wahrheit eine Schule ausgemacht. Auf der andern Seite hat man die Kluft zwischen Pyrrhonismus und mittlerer Akademie gar nicht tief genug schildern können. Aller Ernst und alle Kraft wurde den Pyrrhonikern zugeteilt, und die akademischen Skeptiker nur als ruhmsüchtige, sophistische Rhetoren hingestellt.[225]) Man wird das Verhältnis weniger einseitig, aber richtiger erfassen, wenn man behauptet: die Originalität der skeptischen Weltanschauung ist zunächst auf seiten des Pyrrhonismus. Pyrrho hat zuerst in der Menschheitsgeschichte die Grundthesen des radikalen Skeptizismus gelehrt und vorbildlich nach ihnen gelebt. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Arkesilaus von Pyrrho und Timon beeinflußt worden ist.[226]) Der systematische Hauptunterschied aber ist der, daß die Schule Pyrrhos die extremere und konsequentere, die Akademie durch Einführung des Wahrscheinlichkeitsbegriffs die gemäßigtere und verwertbarere Form des Skeptizismus vertritt. Endlich hat der Pyrrhonismus, wenn er sich wirklich, wie einige wollen, von Demokrit hauptsächlich herleitet, den naturwissenschaftlichen Ursprung auch in seinem Verlauf nicht verleugnet; er hat sich immer mehr der Empirie, der Beobachtung und den Tatsachen (man denke an die skeptischen Ärzte) zugewandt. Die Quelle der akademischen Skepsis, die sokratisch-platonische Dialektik wiederum, gibt den Zweifeln eines Arkesilaus und Karneades die Richtung auf eine mehr gedankliche, auch in der Form schöne, oft das literarische streifende Ausarbeitung ihrer Argumente ein.[227])

Zweites Kapitel.

Die Darstellung des griechischen Skeptizismus.

I. Das allgemeine Prinzip der Isosthenie.

Nach diesem orientierenden Überblick über den Verlauf des Pyrrhonismus und der akademischen Skepsis läßt sich ein Gesamtbild des griechischen Skeptizismus als einer einheitlichen Weltanschauung entwerfen. Den Grundriß hierzu soll die monumentale Problemstellung des Pyrrho, sollen seine drei großen Fragen in Timons Formulierung abgeben: Wie sind die Dinge beschaffen? Wie müssen wir uns zu ihnen verhalten? Was erwächst für uns aus diesem Verhalten?[1]) Ein antiker Rahmen zu einem antiken Bild ist auch im Haushalt der Wissenschaft am Platz. Es ist bemerkenswert, daß 2000 Jahre später Kant die Grundzüge seines Systems durch drei ganz ähnliche Fragen zu umspannen vermeinte: was kann ich wissen? was soll ich tun? was darf ich hoffen?[2]) Und gehen auch die Antworten Pyrrhos und Kants besonders bei den letzten Fragen weit auseinander, so zeigt sich doch eine eigentümliche Verwandtschaft darin, daß beiden die dritte Frage: was erwächst für uns aus unsrer Lehre oder: was dürfen wir hoffen, persönlich am meisten am Herzen lag. Bei Pyrrho ist es die Ataraxie, auf welche der Skeptiker hoffen darf, bei Kant sind es die Objekte des religiösen Glaubens, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Daß das ethische Ideal der Unbewegtheit und Unbeirrtheit in des Pyrrho Skepsis das treibende Motiv gewesen, auf das ihm alles ankam und dessen wegen er seine Lehre ausbildete, ist schon hervorgehoben worden. Kant aber hat den Satz geschrieben: ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen. Und weiter: während bei Kant und Pyrrho die dritte und dann die zweite Frage als ihre persönlichen Lieblinge erscheinen, liegt für die Wissenschaft und für uns heute das Schwergewicht und die bleibende Leistung dieser Männer in der Beantwortung ihrer ersten Frage: wie sind die Dinge beschaffen, was können wir über sie wissen? Und die Erkenntnislehre der Skeptiker, nicht ihre Ethik, und Kants Kritik der reinen Vernunft, nicht seine Moral- und Religionsphilosophie, stehen uns heute obenan.

Demnach wird die erste Frage: wie sind die Dinge beschaffen? das Hauptinteresse in Anspruch nehmen. Dabei können

zwei große Seiten der griechischen Skepsis ohne Verlust in den Hintergrund treten. Einmal die reiche Polemik gegen zeitgenössische Philosopheme, besonders gegen die Erkenntnislehre der Stoiker. Da letztere für uns heute ein lediglich historisches Interesse hat, ist durch ihre Widerlegung für den „Skeptizismus in der Philosophie“ nicht viel gewonnen. Und zweitens dürfen wir von den ermüdenden dialektisch-sophistischen Beweisgängen, aus denen die Skeptiker den Dogmatikern Stricke zu drehen liebten, im ganzen wohl absehen. „Der Skeptiker will“ — schreibt Sextus im Schlußkapitel seiner Hypotyposen — „weil er menschenfreundlich ist, der Dogmatiker Wahn und Vorschnellheit nach Möglichkeit durch Vernunftgründe heilen; und der wuchtigen nun und derjenigen, welche das Wahnleiden der Dogmatiker kräftig zu zerstören vermögen, bedient er sich gegen diejenigen, welche durch die Vorschnellheit schwer zuschaden gekommen sind; der leichteren aber bei denen, welche nur ein oberflächliches und leichtheilbares Wahnleiden haben, und durch Gründe schwächeren Kalibers widerlegt werden können. Deshalb scheut sich der von der Skepsis Ausgehende nicht, bald an Glaubwürdigkeit gewichtige, bald aber auch schwächer erscheinende Reden zu erheben, absichtlich, insofern sie ihm oft genügen, sein Vorhaben zu erreichen.“ Wir ehren diese Menschenfreundlichkeit der Skeptiker — fühlen uns aber als Schwerleidende, denen mit leichten und seichten Gründen nicht geholfen ist. Von den dialektischen Sophismata zur Begründung des Skeptizismus also absehend, wenden wir uns dessen ernst zu nehmenden und ernstgemeinten Argumenten zu.

Und zwar zunächst der Frage: wie sind die Dinge beschaffen? Unter Dingen ist alles Wirkliche und alles Mögliche, alle Werte und alle Wertmöglichkeiten zu verstehen. Also die Rose, die ich jetzt sehe, so gut wie die Rose, die morgen erst erblühen wird, aber auch ebenso Gott, das Gute und Böse, Schöne und Häßliche usw. Die Dinge, in dieser weitesten Bedeutung genommen, wie sind sie beschaffen? Darauf antwortet der Skeptiker: ich kann schlechterdings nicht wissen, ob sie so oder so beschaffen sind.[3]) Wie kommt er zu dieser ungeheuerlichen Behauptung? Er kann nicht wissen, ob eine Farbe rot oder gelb, ein Turm rund oder viereckig, ob Gott schwach oder mächtig, der Diebstahl gut oder schlecht, ein Mädchen, eine Landschaft schön oder häßlich ist![4]) Es ist klar, wer so etwas meint, muß eine be-

sondere Fähigkeit, ein besonderes Vermögen besitzen, das anderen Menschen abgeht. Und in der Tat sprechen diese Männer von einer besonderen skeptischen Fähigkeit, einer *δύναμις σκεπτική*. Wer dies skeptische Vermögen besitzt, ist ein Skeptiker. Worin besteht diese Begabung?[5]) Sie besteht, so erfahren wir, im Konfrontieren von allem, was da ist, in einer Gegenüberstellung von gleichstarken Behauptungen, die sich die Wage halten. Eins widerlegt das andere und wird seinerseits durch das andere widerlegt. Es ist, als ob die ganze Welt nur eine große Prozeßverhandlung wäre, die aus lauter widersprechenden Zeugenaussagen bestünde. Der Skeptiker aber ist der Weltrichter und spricht über alles sein non liquet. Jedes Ding hat seine zwei Seiten. Der Skeptiker macht Ernst mit diesem Sprichwort. Während wir im gewöhnlichen Leben nur so obenhin verallgemeinern und bloß ausdrücken wollen, die meisten Dinge lassen sich von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten, so will nun der Skeptiker zunächst buchstäblich, daß jedes Ding seine zwei Seiten habe. Nun muß aber alles, was ist oder sein kann, entweder durch die Sinne oder das Denken aufgefaßt werden können. Ein Ding, ein Etwas, muß sich entweder sehen, hören, riechen, tasten, schmecken oder — denken lassen. Eine Rose kann ich tasten, sehen, riechen; den Ton c kann ich hören, die Süße des Zuckers kann ich schmecken — von Gott oder einem Zentauren, der Tugend oder dem Laster, von denen ich keine unmittelbare sinnliche Wahrnehmung habe, kann ich mir doch in Gedanken einen Begriff machen. Könnte ich auch das nicht, so wären sie, wenigstens für mich, nicht etwas, sondern nichts. So ist alles: sinnlich Wahrnehmbares oder Denkbares, *αἰσθητά* oder *νοητά*; das sinnlich Wahrnehmbare wird auch gelegentlich Erscheinendes, *φαινόμενα*, das denkbare Gedachtes, *νοούμενα*, genannt. Beide Ausdrücke, Phänomene und Noumene, sind als stehende Ausdrücke in den Sprachschatz der neueren und neuesten Philosophie mit hinübergewandert. Da aber die Skepsis das Wort Erscheinung mehrdeutig gebraucht und dasselbe besonders durch Kant eine ganz neue Färbung erhalten hat, wollen wir uns vorläufig der eindeutigen Ausdrücke: Sinnliches und Begriffliches bedienen.[6]) Der Skeptiker ist nun gewillt, Sinnliches gegen Sinnliches, Begriffliches gegen Begriffliches, Sinnliches gegen Begriffliches und Begriffliches gegen Sinnliches auszuspielen.[7]) Man sieht, an

Folgerichtigkeit und Kühnheit fehlt es hier nicht. Aber es genügt nicht, daß alles in jeder erdenklichen Weise einander entgegengesetzt wird, es muß diese Entgegensetzung auch eine vollständige sein und darf nicht halb bleiben. Das ist nicht so zu verstehen, als müsse die eine Seite das gerade, direkte oder, wie es in der Schulsprache heißt, das kontradiktorische Gegenteil der anderen sein;[8]) aber die Behauptungen über die Beschaffenheiten der Dinge müssen sich wie These und Antithese insofern verhalten, als sich beide an Überzeugungskraft, an Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit (*πίστις-ἀπιστία*) nichts nachgeben dürfen. Jedes Ding muß wirklich mehrere Seiten haben, die sich die Wage halten. Das nennt der Skeptiker die Gleichkräftigkeit, die Isosthenie. Und er erklärt dieselbe als „die Gleichheit in Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit, so daß keine der streitenden Thesen als glaubwürdiger vor der andern etwas voraus hat." Wiederum ist hier auf Kant zu verweisen, der diese skeptische Methode in einer der bedeutendsten Partieen seines Hauptwerks, in den sogenannten Antinomien der reinen Vernunft (freilich als partieller Skeptiker nur auf ein Teilgebiet der Erkenntnis, nämlich die Metaphysik) angewandt hat.[9]) Fragt man nun nach Beispielen von solch vollständigen Gegenüberstellungen, so ist auch mit diesen die Skepsis gleich zur Hand. — Sinnliches steht Sinnlichem gegenüber: derselbe Turm erscheint einmal rund (nämlich aus der Ferne), einmal eckig (nämlich aus der Nähe). Begriffliches steht Begrifflichem gegenüber: es gibt eine Vorsehung (Beweis: die Ordnung und Harmonie in der Natur), es gibt keine Vorsehung (Beweis: dem Guten geht es oft schlecht, dem Schlechten oft gut). Sinnliches steht Gedachtem gegenüber: der Schnee ist weiß (wie uns die sinnliche Wahrnehmung lehrt), der Schnee ist schwarz (wie Anaxagoras beweist, der ihn als festgefrornes Wasser erkannte; Wasser aber ist schwarz). Oder, damit bei dem letzten Beispiel man nicht von den naiven naturwissenschaftlichen Vorstellungen der Alten aus zu früh über deren prinzipiellen Standpunkt sich erhaben dünke: daß Bewegung statthat, lehrt der Augenschein; andrerseits folgt die Unmöglichkeit der Bewegung aus der logischen Erwägung: daß, wie die Bewegung in einem gegebenen Ort anfangen solle, ebenso undenkbar ist, wie daß eine endliche Strecke in einem in unendliche Teile zerfallenden Raume von einem bewegten Körper durchlaufen werde.[10]) Ist aber der Skeptiker einmal darum verlegen, einer bestimmten Behauptung über die

Beschaffenheit der Dinge (etwa der Atomtheorie Demokrits) eine andere gleichkräftige entgegenzustellen, so sagt er: Gleichwie des Demokrit Anschauung, daß jedes Ding ein Konglomerat von Atomen sei, vor dessen Geburt noch nicht bestand und doch der Sache nach schon da war, so besteht auch schon die antiatomistische These der Sache nach, wenn sie auch noch nicht ihren Verkünder gefunden hat. In dieser Verlegenheitsauskunft bewegt sich der griechische Skeptizismus ersichtlich schon hart an der Grenze des Sophismas.[11])

Dies antithetische Verfahren wäre nun aber bloß Spielerei und eine Art frecher Disputierkunst, ähnlich der der Sophisten, die ja auch eine bestimmte Behauptung heute und morgen deren Gegenteil zu beweisen liebten,[12]) wenn nicht die Lehre von der Isosthenie bei den Skeptikern auf grundsätzlichen und wohlbegründeten Einsichten geruht hätte. Jeder Behauptung — das ist der Sinn ihrer Lehre, der diese weit von der Durchschnittsophistik abrückt — kann nicht nur durch dialektische Geschicklichkeit oder infolge einer Art geistiger Sportübung eine gegenteilige Behauptung zugeordnet werden; sondern jeder These über die Beschaffenheit der Dinge steht notwendig und aus inneren Gründen (soweit solche Ausdrücke innerhalb der skeptischen Anschauungsweise erlaubt sind) die Antithese gegenüber. Denn keines unserer Erkenntnismittel kann die Wahrheit je erreichen.

Der Satz, daß keines unserer Erkenntnismittel die Wahrheit über die Dinge je erreichen könne, ist von den Skeptikern eingehend begründet worden. So ist das Prinzip der Isosthenie — und als solches, als *ἀρχή* bezeichnet es Sextus[13]) — hier sowohl Methode, Verfahrensweise wie Ergebnis gewonnener Einsicht. Methode, insofern die Skeptiker ihre wissenschaftliche Betätigung auf die Widerlegung der Dogmatiker beschränkten und sich hier des antithetischen Verfahrens bedienen wollten;[14]) Ergebnis, insofern die Möglichkeit einer allgemeinen Ausdehnung der Isosthenie auf anderweitig festgelegtem Grunde ruht. Das isosthenische Prinzip als Methode erhält erst von dem gleichen Prinzip als Ergebnis seine innere Berechtigung. Dieses fußt auf dem Nachweis, daß der menschliche Geist auf keinem Gebiete fähig sei, die Wahrheit zu erfassen.

Nun stehen uns aber als einzige Mittel, die Beschaffenheit der Dinge zu erkennen, anschauliches Wahrnehmen und vernünftiges Denken zur Verfügung. Es wird also das Bemühen der Skeptiker darauf gerichtet sein, Sinnen wie Vernunft gleichmäßig die Berechtigung jedes Anspruchs auf Erkenntnis zu versagen. In der Tat ist dies der Weg, den die antike Skepsis beschreitet. Dabei verteilen sich die einzelnen Gruppen der Denker in der Weise, daß sie zwar alle die sensuale wie rationale Erkenntnis leugnen, aber doch vorzugsweise die früheren Skeptiker auf die Unmöglichkeit der sinnlichen, die späteren auf die Unmöglichkeit der vernünftigen Erkenntnis den Strom ihrer Gründe und Bemühungen gerichtet haben. Mit dem skeptischen Nachweis von der Unmöglichkeit, durch die Sinne die Beschaffenheit der Dinge zu erkennen, wollen wir als dem der Sache wie der Zeit nach früheren beginnen. In den zehn Tropen des Aenesidem hat dieser Nachweis seinen klassischen Ausdruck gewonnen.[15])

II. Die sensuale Skepsis.

Diese zehn Tropen, die als *τρόποι, τόποι, λόγοι* (Weisen, Gesichtspunkte, Reden) bezeichnet wurden,[16]) und die sich in ausführlicher Darstellung bei Sextus und Diogenes Laertius finden, sind nun folgende:

Der erste Tropus betrifft den Unterschied der Sinneswahrnehmungen über das gleiche Objekt bei verschiedenen Lebewesen. Er entspringt der Erwägung, daß die Erscheinungen der Dinge (sagen wir z. B. die Größe, Gestalt, der Duft und die Farbe einer Rose)[17]) sich nicht allen lebenden Wesen in gleicher Weise darstellen können. Wenn sie aber dem einen so, dem andern anders erscheinen, wer besitzt dann das wahre Erkenntnisbild des Dinges? Der Skeptiker weiß darauf nur zu antworten: es ist unentscheidbar, non liquet. Beide Behauptungen: 1. daß die Sinneswahrnehmungen der einzelnen Organismen von einem bestimmten Objekt nicht die gleichen sein können und 2. daß infolgedessen kein Wesen bei einer sinnlichen Vorstellung oder Anschauung (*φαντασία* ist der technische Ausdruck) den Anspruch auf die Wahrheit derselben erheben dürfe, stützten die Skeptiker mit reichlichen Gründen. Es ist doch — so meinten sie zum ersten Punkt[18]) — nicht denkbar, daß die gleichen Dinge (bleiben wir bei unsrer Rose) in den stark gewölbten Augen mancher Tiere, in den Augen der Insekten, in dem Sehorgan des Menschen sich in derselben Weise spiegeln sollten! Hier erleiden (um in der Sprache unsrer Zeit zu reden) die von den Dingen ausgehenden und in das Sehorgan einfallenden Strahlen ganz verschiedene Brechungen. „Es ist deshalb wahrscheinlich, daß Hunde, Fische,

Löwen, Menschen, Heuschrecken dieselben Dinge weder in den Größen gleich noch in den Gestalten ähnlich sehen."[19]) Und was vom Gesichtsinn gilt, gilt auch von den übrigen Sinnen. Wie kann man sich vorstellen, daß die Tastempfindungen, die die Organismen durch Berührung mit den Dingen erhalten, für Schaltiere, nackthäutige, befiederte, beschuppte, bestachelte die gleichen sein werden? Wird ein Ding (z. B. eine schwingende Saite) ferner wirklich denselben Ton in einem engen wie in einem weiten, in einem behaarten wie in einem glatten Gehörgang hervorrufen? Und gilt nicht ähnliches auch von dem Geruch? Weiter: werden die Tiere mit trockener Zunge dasselbe schmecken wie die mit feuchter; gewiß nicht, so wenig wie der Fieberkranke auf seiner Zunge denselben Geschmack erleidet wie der Gesunde. Wie also derselbe Hauch des Musikers in die Flöte geblasen bald einen hellen, bald einen tiefen Ton erzeugt, so werden auch dieselben äußeren Dinge verschieden angeschaut je nach dem Bau des betreffenden Lebewesens. Noch mehr wird man in dieser Annahme bestärkt, wenn man auf die Gefühlstöne sieht, die die Dinge bei den einzelnen Wesen erregen. Was dem einen angenehm, ist dem andern entsetzlich, und was diesen entzückt, verabscheut jener. So ist dem Menschen das Seewasser als Getränk unangenehm und ungenießbar, der Fisch plätschert wohlgemut darin umher und verschluckt es behaglich. Es muß also das Seewasser dem Menschen ganz anders „erscheinen" wie dem Fisch. Aus alledem und noch einer Flut ähnlicher Beispiele erhellt, daß der gesamte Sinnesapparat des Menschen widersprechende Zeugen in den Sinneswerkzeugen der verschiedenen Tiere sich gegenüber hat. Wir haben indes nicht den geringsten Grund — und das ist der zweite Punkt, auf den es ankommt[20]) — den Erscheinungen, wie wir Menschen sie erkennen, als den wahren den Vorzug zu geben vor denjenigen, die die sogenannten unvernünftigen Tiere von den Dingen erhalten. Denn wir sind ja selbst in dieser Frage Partei; also zum Richter so ungeeignet wie möglich. Es ist nun eine Lieblingsvorstellung der Skepsis, die Kluft zwischen Menschen und Tieren zu überbrücken, nicht um die Tiere den Menschen, sondern die Menschen den Tieren anzunähern. Die stolze Vernunft, die nach der Lehre der meisten Dogmatiker das Privilegium des Menschen ausmacht, soll hier etwas gedemütigt werden. In launiger Weise zeigt uns Sextus, wie z. B. der Hund nicht nur schärfere Sinne als der Mensch, Geruch, Gehör und Gesicht

besäße, sondern daß er auch an der Göttergabe der Vernunft teilhabe, wenn er z. B. vor der erhobenen Peitsche bedächtig sich zurückziehe. Der Hund Argus zeigte sich sogar allen Menschen an Einsicht überlegen, als er allein Odysseus in der veränderten Gestalt wiedererkannte! Ja, auch Zeichen von Moralität geben diese Tiere, so der Hund, der seinen Wohltäter dankbar anwedelt, seinen Herrn treu verteidigt; und selbst die Kunst der Dialektik üben sie: der Hund, an einem Dreiweg angekommen, nach Durchspürung der zwei Wege, durch die das Wild nicht gegangen ist, macht den Schluß nach der 5. Figur: entweder ging das Wild hier oder hier oder hier durch; weder aber hier noch hier; folglich hier. Und was nun den Unterschied anlangt, daß der Mensch Sprache besitzt, das Tier nicht, wer sagt uns denn, daß die Tiere keine Sprache besitzen? Daß wir die Weisen der Vögel nicht verstehen, ist doch kein Grund, ihnen dies Ausdrucksmittel gegenseitiger Verständigung hochmütig abzusprechen. Und so werden wir zu dem bescheidenen Geständnis gedrängt, daß wir nicht wissen können, ob unsre Wahrnehmungen über das Ansich der Dinge vor denen der Tiere an Wahrheitsgehalt etwas voraus haben.

Der zweite Tropus zieht den Gesichtskreis enger. Selbst zugegeben, daß die sinnlichen Erscheinungen, die wir Menschen haben, glaubwürdiger seien als die der Tiere (also Chance vorhanden sei, daß mein Gesichtsbild von der Rose wahrer sei als das des Elefanten), so stehen die Bilder, die sich die Menschen von den Dingen machen, auch untereinander in völligem Widerspruch.[21]) Das ist ja schon a priori zu vermuten. Hat man allen Grund zu glauben, daß die seelischen Funktionen den körperlichen parallel gehen, so muß man auch annehmen, daß verschiedenen körperlichen Gestaltungen verschiedene seelische Äußerungen entsprechen, daß der Skythe und der so anders gebaute Inder nicht die gleichen Sinnesempfindungen haben werden. Und in der Tat bestätigt die Erfahrung diese Vermutung. Alle möglichen und unmöglichen Fälle führten die Skeptiker als Beispiele hierfür an. Da soll eine alte Frau in Attika ein paar Pfund Schierling ohne Nachteile verschluckt haben; von Alexanders Tafelordner Demophon wird berichtet, er habe in der Sonne gefroren und im Schatten geschwitzt; der Kaiser Tiberius sah im Finstern usw. Und auch hier gilt der Beweis, der sich den verschiedenen Gefühlstönen, die die Dinge in uns erregen, entnimmt;

nicht nur Mensch und Tier, sondern auch Mensch und Mensch lieben und hassen, begehren und fliehen Verschiedenes. Singt doch schon Homer:

„Denn den einen ergetzt ja dies, den anderen jenes."

Da nun die Wahl und die Vermeidung auf Lust und Unlust beruht, Lust und Unlust aber auf den sinnlichen Wahrnehmungen, so muß man annehmen, daß, wenn der eine dies, der andere jenes begehrt, auch die betreffenden Dinge dem einen so, dem anderen anders anschaulich erschienen sind. Wiederum erhebt sich die Frage: wer hat recht? Wer erkennt das Ding, wie es wirklich, wie es seinem eigenen Wesen, seiner eigenen Natur nach, wie es an sich beschaffen ist? Wem sollen wir glauben? Denn allen Menschen können wir nicht Recht geben, sonst würden wir ja die widerstreitendsten Eigenschaften dem gleichen Dinge zusprechen müssen; einigen bestimmten aber auch nicht, denn wer sollten diese sein? Zwar wird jeder den Parteiführer seiner eigenen Gruppe angeben; aber mit welchem Recht? Das eben ist die Frage. Und auch der Ausweg, die Majorität hier zur Richterin über wahr und falsch zu setzen, ist uns verschlossen. Denn wer getraute sich die Meinung der Majorität hierüber in der weiten Welt festzustellen?

Der dritte Tropus verhält sich zum zweiten, wie der zweite zum ersten. Er liegt als konzentrischer Kreis in ihm. Erst wurde der Mensch den Tieren, dann der Mensch dem Menschen, jetzt wird der Mensch sich selbst gegenübergestellt. In einem und demselben Menschen widersprechen sich nämlich die Zeugenaussagen der einzelnen Sinne über den gleichen Gegenstand.[22]) So erscheinen die Gemälde dem Gesichtsinn plastisch (man denke nur an ein heutiges Panorama) mit Erhöhungen und Vertiefungen, dem Tastsinn aber flach, unkörperlich und der dritten Dimension entbehrend. Die Myrrhe empfindet unser Geruchsorgan als wohlriechend, unsere Zunge als übelschmeckend. Wer hat nun recht: Auge oder Tastsinn? Zunge oder Nase? Wie ist das Gemälde, wie ist die Myrrhe wahrhaft beschaffen? Und noch ein bedeutsamer Einwand tritt hier auf. Die bisher befolgte Methode, aus dem Widerspruch in den Aussagen der Wahrnehmungen (bei den verschiedenen Lebewesen, den verschiedenen Menschen, den verschiedenen Sinnesgebieten desselben Menschen) über die gleiche Eigenschaft auf die Unerkennbarkeit der Dinge zu schließen, wird nämlich verlassen, und auf das Verhältnis der Mannigfaltigkeit der subjektiv-sinnlichen Empfindungen zur Mannigfaltigkeit der

objektiv-realen Qualitäten reflektiert. Der qualitative Gesichtspunkt wird durch den quantitativen abgelöst. Ist es auch kein Widerspruch, daß — wie die Empfindungen der verschiedenen Sinnesorgane uns lehren — dem Dinge viele Qualitäten zukommen, so läßt sich doch die Frage aufwerfen: muß auch notwendig der Mehrzahl der Sinneswerkzeuge eine Mehrzahl der realen Eigenschaften entsprechen? Könnte nicht z. B. der Apfel, der dem Auge rund und gelb, der tastenden Hand glatt, dem Gaumen süß, dem Geruch wohlduftend erscheint, nur eine einzige Qualität haben, die sich nur gemäß den verschiedenen physiologischen Bedingungen (Netzhaut, Geschmacksknospen, Geruchskolben usw.) dem Menschen verschieden darstellt? Fehlt es dafür etwa an Analogien in der Natur? Wird nicht der nämliche Saft im Baume zur Rinde, zum Blatt, und zum Stamm? Und umgekehrt: wie es möglich ist, daß wir zu viel Eigenschaften an den Dingen wahrnehmen, so ist es auch ganz gut möglich, daß wir zu wenig an ihnen entdecken. Wir haben fünf Sinne. Wie, wenn wir sechs oder mehr Sinne hätten? Möglich, daß wir dann noch weitere Eigenschaften an dem Apfel wahrnehmen würden, von denen wir uns jetzt nicht einmal eine Vorstellung zu machen vermögen. Und so bleiben wir über die Anzahl der Eigenschaften eines Dinges wie über die Beschaffenheit derselben gleichmäßig im Unklaren.

Im vierten Tropus verengert sich das Vergleichungsfeld noch einmal: nicht Mensch und Tier, nicht Mensch und Mensch, nicht die verschiedenen Sinnesorgane eines Menschen, sondern das gleiche Sinneswerkzeug wird in seinen widerspruchvollen Aussagen sich selbst gegenübergestellt.[23]) Je nach den Verhältnissen nämlich, unter denen ein Sinnesorgan arbeitet, wechseln seine Erzeugnisse beträchtlich. Daher führt diese vierte Weise den Namen: von den Umständen. So schmeckt den Gesunden der Honig süß, dem Gelbsüchtigen bitter. Wo der normale Mensch nichts vernimmt, glaubt das Ohr des Geisteskranken Götterstimmen zu hören. Den gesunden und krankhaften Bedingungen in ihrer Wirkung verwandt sind die Zustände des Schlafens und des Wachens. Im Traume sehen wir Dinge, an die wir im Wachen niemals glauben würden, und was wir wachend geschaut haben, verändert sich im Traum. Auch die Altersverhältnisse des Menschen sind für seine Anschauungen von Bedeutung. Hier kehrt die Betrachtung von den andersartigen Gefühlstönen wieder, die den einzelnen Erscheinungen anhaften: „denn für Kinder sind Bälle und

Spielräder eine ernste Sache; die Vollkräftigen aber wählen sich anderes und anderes die Greise". Auf zahllose Umstände, die unsere Gefühle und Empfindungen von den Gegenständen verfärben und verschieben, sei an der Hand der griechischen Skepsis nur vorübergehend hingewiesen. In verliebtem Zustand hält man ein Mädchen für blühend und schön, das einem in ruhiger Gemütsverfassung häßlich erscheinen würde. Die lauwarme Mittelhalle des Bades erwärmt den von außen, von der frischen Luft kommenden, kühlt denjenigen, der aus den heißeren Räumen in sie hineintritt, dagegen ab. Wir brauchen die Beispiele nicht zu vermehren. Wer hat nun recht, der Kranke, dem der Honig bitter oder der Gesunde, dem er süß schmeckt; der Träumende oder der Wachende; der Greis oder das Kind; der Verliebte oder der Nüchterne; der Besucher, der von innen, oder der von außen in den Mittelraum tritt? Wie sind denn die Dinge wirklich beschaffen? Ist der Honig süß oder bitter? ist das Mädchen hübsch oder häßlich? ist die Luft im Badehaus kühl oder warm? Und wieder ertönt die gleiche Antwort der Skepsis: wir wissen es nicht. — Man möchte vielleicht bei diesem Tropus das Gefühl haben, als würde man von den Skeptikern einfach zum Besten gehabt; könne es doch keine Frage sein, daß sich hier nicht gleichwertige Zeugenaussagen gegenüberstünden; es sei doch selbstverständlich, daß das, was der Gesunde schmeckt, mehr Glauben verdiene als die Empfindungen des Kranken. Der Honig sei also süß, und es gäbe darüber nichts zu streiten. Und ebenso behalte der Wachende recht gegenüber dem Schlafenden, der Nüchterne gegenüber dem Erregten; es sei also wiederum gar nicht daran zu zweifeln, daß ein erträumtes Gespenst nicht wirklich im Zimmer gewesen, und daß das betreffende Mädchen in Wirklichkeit häßlich sei. Aber abgesehen davon, daß die Entscheidung der übrigen Fragen, ob z. B. der aus einer kühleren oder wärmeren Umgebung Eintretende der zuständige Beurteiler für die absolute Temperatur der strittigen Luft sei, dabei noch ausstünde, findet man auch gegen die vorige Kritik den Skeptiker fest gewappnet. Denn wenn ihm mit noch soviel Sicherheit entgegengehalten wird, der Gesunde und nicht der Kranke, der Wachende und nicht der Schlafende erfasse die Dinge, wie sie in Wahrheit beschaffen seien, so wird ihn hier vielleicht schon ein einfaches und kühles Warum? des Angreifers zum Stutzen bringen. Und diesen Augenblick macht sich der Skeptiker gleich zu Nutze; er gibt zu, daß wir im Schlafe

vermutlich das sehen, was im Wachen nicht wirklich ist, im Wachen aber das, was im Schlafe nicht wirklich ist. Über das Sein oder Nichtsein der Dinge schlechthin aber wäre damit nicht das Geringste ausgemacht; sondern immer nur in Bezug auf etwas (*πρός τι*), nämlich auf das Wachen oder Schlafen. Um über die absolute Existenz der Dinge zu urteilen, müßte schon vor allem der Urteilende nicht selbst Parteimann, oder wie die Skeptiker es nannten, nicht selbst auf einer Seite des Widerspruches (*μέρος τῆς διαφωνίας*) sein; also nicht selbst ein Wachender oder Schlafender. Das aber ist unmöglich. Hätte man sich nun aber inzwischen aufgerafft und hielte dem Skeptiker entgegen zu seinen Beispielen aus der Pathologie: Aussagen über die Dinge hätten doch nur im natürlichen und nicht im naturwidrigen Zustand des Menschen einen Wert, also nur bei den Gesunden, aber nicht bei den Kranken, so muß man sich auf folgende Antwort von seiten des Gegners gefaßt machen: von welcher Natur sprichst du eigentlich? Es gibt eine Natur des Kranken und eine Natur des Gesunden. Der Gesunde verhält sich naturgemäß; gewiß, aber nur an der Natur des Gesunden gemessen, naturwidrig aber, gemessen an der Natur des Kranken; der Kranke verhält sich naturwidrig, gewiß; aber nur gemessen an der Natur des Gesunden, naturgemäß aber, gemessen an der Natur des Kranken. Kennst du etwa eine Normalnatur, eine natürliche Natur und eine unnatürliche Natur? Dann mußt du mich erst darüber aufklären; denn ich weiß nichts davon. Der Einwand des Skeptikers bleibt keineswegs auf der Oberfläche, und wir werden ihn später — bei der Kritik der Skepsis — ernsthaft zu berücksichtigen haben.

Die ersten vier Tropen bilden eine in sich geschlossene Kette. Sie bringen den Gedanken zum Ausdruck: die sinnliche Erkenntnis ist völlig relativ; sie hängt nämlich ab von der Natur des wahrnehmenden Subjekts und seiner Sinneswerkzeuge; da nun diese Bedingungen sehr variable sind, so können wir die Beschaffenheit der Gegenstände, die doch ersichtlich nicht mit der Beschaffenheit des auffassenden Subjekts wechselt, unmöglich erkennen.

Die nächsten vier Tropen, der fünfte bis achte, bilden eine zweite, wenn auch nicht so eng wie die vorige, zusammengehörige Gruppe. Betonten die ersten vier Tropen die Veränderlichkeit des Subjekts und die dadurch bedingte Veränderlichkeit seiner Wahrnehmungen, so suchen diese neuen Weisen auch aus den Verhältnissen der Objekte die Unmöglichkeit wahrer Erkenntnis

darzutun. Daß der Zusammenschluß dieser Tropen kein so inniger ist, wie in der ersten Gruppe, beweist schon allein der Umstand, daß für die Reihenfolge der ersten vier Tropen in der Überlieferung Einstimmigkeit herrscht, die übrigen sechs aber von den alten Berichterstattern in verschiedener Ordnung angegeben werden.

Gleich der fünfte Tropus ist wichtig. Er handelt von der Verschiedenheit der Wahrnehmungsbilder je nach dem Ort, an dem sich die Objekte befinden, je nach der Stellung, in der sie zu, dem Abstand, in dem sie von dem wahrnehmenden Subjekt stehen.[24]) Die gleiche Säulenhalle erscheint von Anfang und Ende aus gesehen spitz zulaufend, von der Mitte aus aber gleichmäßig breit; dasselbe Schiff erscheint in der Ferne klein und bewegungslos, in der Nähe groß und bewegt; derselbe Turm erscheint in der Ferne rund, in der Nähe viereckig; dasselbe Ruder erscheint in der Luft gerade, im Wasser gebrochen; der Hals der Taube erscheint je nach den Biegungen bald dunkel, bald spielt er in allen Farben. Da sich nun nicht vermeiden läßt, die Dinge an irgend einem Ort, in irgendwelchem Medium, in irgendeinem Abstand zu sehen, so müßte man denjenigen Ort, das Medium, den Abstand angeben, bei dem man die wirkliche Beschaffenheit der Dinge erkennen könnte. Da aber ein Ort vor dem anderen hier nichts voraus hat, so spricht der Skeptiker zum fünften Male über die Beschaffenheit der Dinge sein: non liquet. Ersichtlich befaßt sich dieser Tropus mit demjenigen Phänomen, das wir heute als „Sinnestäuschungen" zu bezeichnen pflegen. Aber da in den Erklärungen derselben die modernen Erkenntnistheoretiker weit auseinandergehen, so können wir auch diesen Tropus, der vor etwa 2000 Jahren ausgesprochen wurde, nicht für veraltet ansehen.

Der sechste Tropus beschäftigt sich mit den „Beimischungen" (*ἐπιμιγαί*).[25]) Er beruht auf der einfachen Erwägung, daß wir deshalb die wirkliche Beschaffenheit der Dinge nicht zu erkennen vermöchten, weil sich das „Wahrnehmbare" sowohl mit den Bestandteilen seiner Umgebung wie mit den Säften unserer Sinnesorgane vermische und so niemals rein, sondern immer schon vermengt mit Fremdartigem in unseren Geist gelange. So sehen wir unsere eigene Körperfarbe anders je nach der Luft, die uns umgibt, und wir hören vermutlich den gleichen Ton anders je nach den Verbindungen, die er mit den Stoffen in unserem Gehörorgan eingeht.

Nach dem siebenten Tropus machen die quantitativen Verhältnisse der Objekte die Erkenntnis ihrer Beschaffenheiten

unmöglich. Denn das gleiche Ding zeigt in verschiedener Größe und Zusammensetzung ein ganz anderes Aussehen.[26]) Die kleinen Abschabsel vom Horn der Ziege erscheinen weiß, in der Zusammensetzung, am ganzen Horn erscheinen sie schwarz. Sind sie an sich schwarz oder weiß? Die einzelnen Sandkörner fassen sich rauh an, der ganze Sandhaufe aber weich. Ist Sand nun rauh oder weich? Die Medizin in mäßiger Menge heilt, im Übermaß genossen, bringt sie Verderben. Ist sie an sich heilsam oder tödlich? Auch hier hält der Skeptiker eine Entscheidung für unmöglich.

Die achte Weise (die aber bei Sextus erst als neunte auftritt) kehrt den Gesichtspunkt von den verschiedenen Gefühlstönen, die das gleiche Objekt erregen kann, und der uns schon in den Beweisen für frühere Tropen begegnet war, noch einmal als selbständigen Tropus hervor, macht aber jetzt die Verschiedenheit der Gefühle nicht von den früher gemachten subjektiven Bedingungen, sondern von dem häufigen oder geringen Vorkommen der Objekte abhängig.[27]) Was wir öfters sehen, wie die Sonne oder den menschlichen Körper, bewegt uns nicht mit staunender Verwunderung, während seltene oder zum ersten Male erlebte Vorkommnisse, ein Erdbeben, Kometen, der erste Anblick des Meeres usw. eine große Überraschung in uns hervorrufen. Auch der Wert der Dinge schätzt sich nach ihrer größeren oder geringeren Verbreitung. Wäre Wasser spärlich wie Gold oder Gold häufig wie Wasser, so würde Gold für wertlos und Wasser für wertvoll gelten. Ersichtlich haben sich aber die Beschaffenheiten des Wassers und Goldes als solche dabei nicht geändert. Ist nun das Meer selbst staunenswert oder gleichgültig, Gold an sich wertlos oder wertvoll?

Der entscheidendste Tropus von allen ist aber der nun folgende, in unserer Aufzählung also der neunte. Trotzdem können wir uns über ihn am kürzesten fassen. Denn wie die Gruppe der ersten vier Weisen die Relativität aller Wahrnehmungen aus der subjektiven, die Gruppe der letzten vier aus der subjektiv-objektiven Bedingtheit gefolgert hatte, so verkündet nun der neunte Tropus die Quintessenz aller bisherigen, die Relativität aller Wahrnehmungen schlechthin. Darum hat dieser Tropus das „in bezug auf etwas" (*πρός τι*) zum Gegenstand.[28]) Eines besonderen Beweises bedarf es also für denselben nicht. Vielmehr dienen ihm alle übrigen acht Tropen zum Beweise. Das hat schon Sextus gesehen und darum mit Recht behauptet, daß dieser Tropus den übrigen

nicht gleichgeordnet, sondern übergeordnet sei, daß diese sich zu ihm wie die Arten zur Gattung verhielten. Und wir werden gleich erfahren, wie die Nachfolger des Aenesidem, als sie die Zahl der skeptischen Tropen verringerten, die bisher genannten neun in den einzigen Tropus von der Relativität der Wahrnehmungen zusammenschmolzen.[29])

Ganz isoliert und aus dem Zusammenhang der übrigen herausfallend steht nur der zehnte Tropus, der aus der Verschiedenheit und dem Gegensatz der Meinungen auf allen Gebieten die Unmöglichkeit einer Erkenntnis für den Menschen erschließt.[30]) Mit der Widerlegung der Wahrheit der Sinneswahrnehmungen hat er nichts zu tun. Die gänzliche Verschiedenheit dieses Tropus von den übrigen suchte die Skepsis einigermaßen dadurch zu verschleiern, daß sie die Wahrheit auf allen Gebieten wie ein festes, reales Objekt an sich, die Auffassung der Wahrheit als die Spiegelung und Erscheinung dieses Objekts hinstellt und dadurch den Parallelismus mit den sinnlichen Wahrnehmungen, die ihr ja auch als Erscheinungen von Dingen gelten, zu retten trachtete. Den Widerstreit der Meinungen beleuchteten die Skeptiker sehr wirksam, indem sie auf die Verschiedenheit der Völker und Individuen in deren grundlegenden Ansichten, in den Mythen, den Gesetzen, den Sitten, den wissenschaftlichen Prinzipien hinwiesen. Von jeder nur ein Beispiel (die Skepsis gibt deren eine Fülle). Widerspruch in den religiösen Mythen: bald wird Zeus, bald Okeanus als Vater der Menschen und Götter erklärt. Widerspruch in den Gesetzen: bei den Römern bezahlt, wer auf das väterliche Vermögen verzichtet, nicht die Schulden des Vaters, bei den Rhodiern bezahlt er sie; Widerspruch der Moralanschauungen: die Inder pflegen mit den Frauen auf offener Straße Geschlechtsverkehr, andere Völker halten dies für schimpflich. Widerspruch in den Sitten: die Äthiopier tätowieren ihre Kinder, die Griechen nicht. Widerspruch in den philosophischen Grundauffassungen: einige Denker lehren die Sterblichkeit, andere die Unsterblichkeit der Seele; einige halten an einer Vorsehung fest, die andere verwerfen. Ihrem rastlosen Spüren nach Antithesen gemäß begnügten sich aber die Skeptiker nicht mit diesen Widersprüchen. Sondern wie sie Mythus dem Mythus, Gesetz dem Gesetz gegenüberstellten, so auch Mythen den Gesetzen, Sitten den Mythen usw. Man kann leicht ausrechnen, wie viel Kombinationen und Variationen das ergibt.

Und so schließt die Reihe der Tropen zwar mit einem Gliede, das organisch mit den übrigen nicht verwächst, aber durch seinen umfassenden Machtbereich um so wirksamer den Vernichtungsschlag gegen alle Wahrheit führt. Die neun ersten Tropen bohrten die sinnliche Erkenntnis systematisch von allen Seiten an; deren natürlichen Zusammensturz nicht abwartend, scheint der zehnte Tropus als letzter Trumpf mit aller Wahrheit auch die anschauliche unter der Last eines einzigen Arguments zu begraben.

Damit ist der hauptsächliche Stoff erschöpft, den die griechische Skepsis gegen die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmungen ins Feld zu führen pflegte. Überblickt man nun diese Polemik als Ganzes, so sieht man gleich, daß sie nicht nur reine Negation ist. Die Skepsis leugnete nicht, daß wir mit unseren Sinnen Bäume, Feld und Wiesen, Sonne und Meer wahrnehmen, sie leugnet nur, daß wir die Dinge so erkennen, wie sie an sich selbst beschaffen sind. Oder, wie es der Skeptiker der damaligen Zeit auszudrücken pflegt: er erkenne selbstverständlich und vollständig die Erscheinungen als Tatsachen an; Bewußtseinszustände, die sich uns unmittelbar aufdrängen, zu leugnen, fiele ihm gar nicht ein;[31]) nur die Möglichkeit, die nichtoffenbaren, den Erscheinungen, die wir haben, zu Grunde liegenden Dinge (der ἄδηλα und ὑποκείμενα) zu erkennen bestreite er.[32]) Er leugnet also nicht, daß ihm jetzt z. B. warm ist,[33]) wohl aber, daß er daraus erkennen könne, daß die Luft, unabhängig vom wahrnehmenden Subjekt betrachtet, hier warm oder kalt sei; ebensowenig leugnet er, daß ihm der Honig süß erscheine, wohl aber, daß er darüber Aufklärung erhalten könne, ob der Honig an sich süß oder bitter sei.[34]) So hebt der Skeptiker das Erscheinende nicht auf, sondern er bezweifelt nur, ob der Grund der Erscheinungen an sich (καθ' ἑαυτό), der Natur nach (πρὸς τὴν φύσιν), unverfälscht (εἰλικρινῶς), rein (ψιλῶς) so beschaffen ist, wie wir ihn auffassen und wie er uns erscheint. Er bezweifelt also nicht die Erscheinung, sondern eine bestimmte Aussage über die Erscheinung,[35]) nämlich — um in moderner Sprache zu reden — daß die Erscheinungen die Dinge an sich getreu widerspiegeln. Damit aber erkennt die Skepsis das Dasein unabhängig von den Bewußtseinserscheinungen bestehender Objekte ausdrücklich an. Schälen wir also den positiven und den negativen Teil in dieser skeptischen Theorie der sinnlichen Wahrnehmung noch einmal heraus, so ist zu sagen: Die positiven Behauptungen der Skepsis lauten: es gibt Dinge, die mit bestimmten Eigen-

schaften unabhängig vom wahrnehmenden Subjekt bestehen; also es gibt Dinge nicht nur für uns, sondern Dinge an sich; und es gibt zweitens Erscheinungsbilder dieser Dinge in uns als unmittelbar erlebte Bewußtseinszustände, die wir anerkennen und denen wir uns fügen müssen. Aber — und das ist der negative Teil — diese Erscheinungsbilder lassen uns nicht erkennen, wie die Dinge an sich beschaffen sind; denn wir erfassen die Dinge ja immer nur in ihren Erscheinungen, nie unmittelbar, und die Erscheinungen sind (das ist der Wesenskern der neun ersten Tropen) je nach der Natur des wahrnehmenden Subjekts, der einzelnen Sinneswerkzeuge, der einzelnen Umstände und Lageverhältnisse der Objekte verschieden. Normale Subjekts-, normale Objektsverhältnisse, unter denen das Subjekt die wahre Erkenntnis der Dinge gewinnen könnte, lassen sich nicht angeben; denn die Norm für das Normale — wo sie hernehmen? Hier liegt das eigentliche Problem, um das die Skepsis die Philosophie bereichert hat, und um das man ohne gründliche Untersuchung mit einer einfachen Entscheidung nicht herumkommt. Das Nähere gehört in die Kritik dieser skeptischen Philosophie. In der Darstellung derselben, mit der wir vorläufig beschäftigt sind, hat auf die skeptische Theorie der sinnlichen Wahrnehmung der Angriff dieser Denker auf das verstandesmäßige und vernünftige, das begriffliche und beweisende Erkennen zu folgen.

III. Die rationale Skepsis.

Geben die Sinne aus den uns bekannten Gründen keine wahre Erkenntnis, so doch vielleicht die Vernunft. Unter Vernunft wollen wir hier die Funktion des Subjekts verstehen, nicht anschauliche sondern begrifflich-logische Erkenntnis zu bilden. Alle Erkenntnis ist aber entweder anschaulicher oder begrifflicher Natur. Man nehme, welche Erkenntnis man wolle, aus dem System des populären Wissens oder der Wissenschaft; sie drückt entweder ein anschauliches oder ein begriffliches Verhältnis aus. Sage ich z. B. dieser Baum ist grün, so bringe ich ein anschauliches Verhältnis zum Ausdruck, nämlich meine unmittelbare Anschauung eines grünen Baumes. Urteile ich aber: jeder Baum ist eine Pflanze, so spreche ich damit ein begriffliches Verhältnis aus, nämlich ein Verhältnis der Unterordnung zwischen dem Begriff des Baumes und dem der Pflanze. Mit den Begriffen nun lassen sich eine Reihe logischer Operationen ausführen, wie das Urteilen und

Schließen; und auf diesen beruht der größte Teil unserer einzelnen Vernunftaussprüche. Die methodische Ausnützung aber dieser Operationen, wie das planmäßige Urteilen und Schließen, bilden das hauptsächlichste Vehikel der wissenschaftlichen Erkenntnis. Solch wissenschaftlich-methodisch-begriffliches Erkennen ist z. B. das Beweisen, das Definieren, das Induzieren u. a. Richtet sich also der Angriff der Skepsis gleichmäßig gegen Sinne wie Vernunft, so wird sie das Trügerische in den Begriffen, den logisch-begrifflichen Operationen, und den hauptsächlichen wissenschaftlichen Methoden nachzuweisen haben. In der Tat ist dies ihr Plan und ihr Vorgehen. Aber in der Ausführung wechselt sie die Taktik. Hatte sie bis jetzt vorzüglich aus der subjektiv-individuellen Variabilität die Unfähigkeit der sinnlichen Wahrnehmungen dargetan, so gibt sie im Bereich des logischen Erkennens die subjektive Allgemeingültigkeit stillschweigend zu und bestreitet den Wahrheitsgehalt der generell-konstanten logischen Produkte auf Grund von derer Organisation.

Mit der skeptischen Kritik der Begriffsbildung beginnen wir.[36]) Schon Sokrates, Plato und Aristoteles hatten die Ansicht vertreten, daß die sinnliche Erkenntnis nur eine Vorhalle der begrifflichen sei, und daß wir erst in den Begriffen das wahre Wesen der Dinge erfassen. So erkenne ich das wahre Wesen eines Baumes nicht durch das anschauliche Bild, das ich von einem bestimmten Baume habe, sondern durch den Gattungsbegriff vom Baume überhaupt. Denn dieser allein ist allen Menschen in gleicher Weise gemeinsam, frei von den Widersprüchen der sinnlichen Wahrnehmung, unveränderlich und sich gleich bleibend. Plato ließ diesen Gattungsbegriffen als objektive Realität die „Ideen“ der Dinge im Reiche der Transzendenz entsprechen, dem Aristoteles ist dieses objektive Wesen im Einzeldinge selbst enthalten. Durch diesen Begriff vom Baume[37]) aber — so argumentieren die Skeptiker — erkenne ich überhaupt gar keine Wirklichkeit. Denn ihm kann keine Realität entsprechen. Die Gattung (*γένος*) Baum, die ich mit dem Gattungsbegriff Baum erkennen soll, ist nicht existenzfähig; denn sie enthält in sich einen Widerspruch. Zwei Möglichkeiten sind gegeben: entweder die Gattung, die in ihre Unterarten zerfällt, enthält all diese Arten in sich oder nur wenige. Letzteres ist ausgeschlossen; denn wenn die Gattung Baum nur Pflaumen- und Ahornbäume in sich enthielte, würde die Kastanie nicht unter sie fallen; sie also auch nicht die gemeinsame Baumgattung sein können. Umfaßt die Gattung aber alle Arten, so müßte in unserem Fall

die Gattung Baum oder der abstrakte Baum alle einzelnen Baumsorten, Obstbäume, Ahorne, Kastanien usw. in sich befassen. Das aber ist ein Widerspruch. Denn dann müßte er gezackte Blätter haben und ungezackte, groß und klein, nadeltragend und laubtragend sein. Weiter: ist nun jeder einzelne Baum eben Baum, d.h. zur Gattung Baum gehörig, so muß auch jeder einzelne Baum diese widersprechenden Eigenschaften des Großen und Kleinen, Nadeltragenden und Laubtragenden usw. an sich haben, und das wäre der Gipfel des Widersinns. Hilft man sich aber damit, die Gattung sei nur der Möglichkeit nach (*δυνάμει*) Pflaumbaum, Ahorn und Kastanie, so sagt der Skeptiker: alles was der Möglichkeit nach etwas ist, muß auch außerdem ein wirkliches Etwas sein, in dem diese Möglichkeiten bestehen. So kann nicht jemand der Möglichkeit nach Grammatiker sein, der nicht der Wirklichkeit nach jemand ist.[88]) Was sind aber die Gattungen in Wirklichkeit (*ἐνεργείᾳ*)? Wenn die Gattung Baum weder Pflaumbaum noch Ahorn noch auch alle Baumsorten zugleich sein kann? Und Möglichkeiten sind doch nur dadurch möglich, daß sie einmal zu Wirklichkeiten werden können.

Was von den Gattungen, gilt von allen mehreren Dingen gemeinsamen Eigenschaften, die, wenn überhaupt, doch nur begrifflich erkannt werden könnten. Alles „gemeinsam Zukommende“ (*τὰ κοινῶς συμβεβήκοτα*) geht an inneren Widersprüchen zugrunde. Wenn das Sehen als „eines und dasselbe“ Dion wie Theon zukommt, so könnte nach Theons Tod sein Sehen nicht vernichtet sein, solange Dion lebt. Zu solchen Folgerungen führt die Annahme von Realitäten, denen nicht nur individuelle sondern generelle Existenz zugeschrieben wird — die eigentliche Objektswelt der Gattungsbegriffe.

So ist das Ergebnis der Kritik der Begriffe kurz dieses: Sowenig wie durch die Sinne kann ich durch Begriffe die Beschaffenheiten wirklicher Dinge erkennen; denn die Begriffe gehen überhaupt auf nichts wirkliches. Ein solches könnten höchstens die Gattungen und Arten sein. Warum diese aber der Lebensfähigkeit entbehren, wurde dargetan. Daß auch in dieser Beweisführung, so dialektisch sie klingen mag, die große Wahrheit vorgeahnt ist, daß wir in den Gattungsbegriffen nicht reale Objekte erkennen, sondern daß sie nichts weiter sind als rein gedankliche Zusammenfassungen vieler Einzeldinge, bei denen man auf das Gemeinsame reflektiert, das Unterscheidende aber fallen läßt,[89]) wird sich später herausstellen.

Innerhalb des Vernunftbereichs ist nun aber von allen logischen Beziehungen, die unser Denken vollführt, für das Erkenntnisproblem wohl keine so wichtig, wie das Schließen. Selbst das Urteilen, insofern es sich nicht um Feststellung unmittelbarer Erlebnisse handelt, wie: ich sehe jetzt rot, schmecke süß, habe Schmerz usw., selbst das Urteilen hat für uns nur Erkenntniswert, wenn es sich in letzter Linie als Produkt eines logischen Schlusses darstellen läßt. Ob wir im gewöhnlichen Leben Urteile fällen, wie etwa: die elektrischen Straßenbahnen sind eine wohltätige Einrichtung, oder in der Wissenschaft: die Summe der Winkel im Dreieck ist 2 R. gleich, immer hat das Urteil erst dadurch Erkenntniswert für uns, daß wir es uns logisch begründet, d. h. als Konklusion eines Schlusses denken, oder doch denken können. Ein Urteil, das das Warum? nicht verträgt, überzeugt uns nicht; ein Urteil, das wahr sein will, muß sich begründen lassen. Nun begründen wir nur dann streng, wenn wir den strittigen Satz auf unstrittige Sätze zurückführen oder aus diesen ableiten. Das gerade ist aber der Kern des logischen Schlußverfahrens. So kann man das Urteil über die wohltätige Einrichtung der Straßenbahnen etwa auf die unstrittigen Sätze zurückzuführen suchen, daß die Straßenbahnen den Verkehr erleichtern und daß jede Verkehrserleichterung für die Menschen eine Wohltat ist. Das heißt nun nichts anderes wie: das in Frage stehende Urteil als Konklusion zweier Prämissen darstellen und den Schluß ziehen:

Jede Verkehrserleichterung ist eine wohltätige Einrichtung.
Nun bilden die elektrischen Straßenbahnen eine Verkehrserleichterung.

Also sind die elektrischen Straßenbahnen eine wohltätige Einrichtung.

Wir sagten: die beiden Prämissen müssen unbestrittene Sätze sein, wenn das zu begründende Urteil auf ihnen, als seinem logischen Grunde ruhen, wenn das Urteil wahr sein soll. Da nun in obigem Beispiel die beiden Vordersätze keine unstrittigen Sätze sind — denn es könnte ja ein Mann vom Schlage der Rousseaus, der Glück und Sittlichkeit durch die Fortschritte der technischen Kultur nicht gefördert sondern gefährdet sähe, bezweifeln, daß die Straßenbahnen eine wohltätige Einrichtung sind — so ist das Endurteil auch nicht notwendig wahr. Aber für denjenigen, der es als falsch erkennt, hängt auch die Falschheit des Urteils an den

Prämissen; denn nur falsche Prämissen treiben falsche Urteile hervor. Und das gegnerische Urteil: die elektrischen Straßenbahnen sind keine wohltätige Einrichtung, ruht seinerseits wieder nach Wahrheit und Irrtümlichkeit auf anderen Vordersätzen, die etwa in dem Schlusse zum Ausdruck gelangen:

Die Verkehrserleichterungen sind keine wohltätige Einrichtung.
Die elektrischen Straßenbahnen sind Verkehrserleichterungen.

Also sind die elektrischen Straßenbahnen keine wohltätige Einrichtung.

So hängt Falschheit wie Wahrheit einer Vernunfterkenntnis in letzter Linie von einem logischen Schlußakt oder Syllogismus ab. Es mußte nun für die Skepsis von hohem Werte sein, dem logischen Schlußverfahren scharf auf den Leib zu rücken und zu zeigen, daß ein Beweisen und Begründen überhaupt unmöglich sei. Damit aber fiele jedes Kriterium für wahr und falsch im Bereich des vernünftigen Erkennens von selbst dahin, und die Skeptiker hätten erreicht, was sie wollten, nämlich die Einsicht erwiesen, daß wir auch durch das Denken sowenig wie durch die Sinne, über die Beschaffenheit der Dinge irgend etwas mit Sicherheit auszusagen vermögen. In der Tat haben sie denn einige ihrer scharfsinnigsten Bemühungen gegen das Schlußverfahren und die logische Begründung gerichtet.[40])

Sieht man sich eine beliebige Begründung, etwa in ihrer einfachsten Form, dem dreigliedrigen Schlusse näher an, so stellt sich das Trügerische eines solchen Verfahrens nach drei Seiten hin heraus:[41])

1. Eine bestimmte Erkenntnis läßt sich niemals durch einen einzigen Schluß begründen, sondern nur durch eine unendliche Anzahl von Schlußfolgerungen, deren letztes Glied sie ist. Als letzter Ring hängt sie an einer unendlichen Kette. Bleiben wir, um der historischen Darstellung etwas die Trockenheit zu nehmen, bei unserem Beispiel aus der Gegenwart. Der Begriff der elektrischen Straßenbahnen wird unter den allgemeineren der Verkehrserleichterung als ein Teil desselben subsumiert. Was also von Verkehrserleichterungen im allgemeinen gilt (nämlich, daß sie eine wohltätige Einrichtung sind), gilt auch von den elektrischen Straßenbahnen im besondern. Die Skepsis behauptet nun, daß in Wahrheit die Einsicht von der wohltätigen Einrichtung der elektrischen Straßenbahnen nicht so einfach und unmittelbar aus der Einsicht in die wohltätige Einrichtung aller Verkehrserleichterungen, vielmehr nur aus unendlich vielen und also unvollziehbaren Einsichten zu gewinnen sei. Denn wahr und überzeugend kann der Satz von der wohltätigen Einrichtung der Straßenbahnen, wie wir eben sahen, nur dann sein, wenn auch das allgemeine Prinzip, das den Begriff der Verkehrserleichterungen unter den Begriff der wohltätigen Einrichtungen subsumiert, wahr ist. Dieses aber ist als eine Vernunfteinsicht nur dann wahr, wenn auch es seinerseits begründet, und also in der Form strenger Schlußfolge aus einem noch allgemeineren Prinzip abgeleitet ist. Etwa in der Art:

Alles, was den Wohlstand einer Stadt hebt, ist eine wohltätige Einrichtung.
Nun heben alle Verkehrserleichterungen den Wohlstand einer Stadt.

Also sind alle Verkehrserleichterungen wohltätige Einrichtungen.

Damit aber auch dieser Satz wahr sei, muß sein Obersatz: alles, was den Wohlstand einer Stadt hebt, ist eine wohltätige Einrichtung, wieder durch einen noch allgemeineren, dieser durch einen noch allgemeineren Obersatz und so ins Unendliche fort, begründet sein. Und die Wahrheit unserer Erkenntnis, daß die elektrischen Straßenbahnen eine wohltätige Einrichtung sind, hängt somit wirklich an einer unendlichen Schlußkette. Denn ist auch nur ein Ring in derselben mangelhaft, so stürzt das Schlußglied seinem logischen Werte nach in sich zusammen. Nun kann aber — so nützte die Skepsis diesen logischen Tatbestand in ihrem Sinne aus — niemand sich von der Wahrheit einer unendlichen Reihe von Gründen und Folgen überzeugen, also auch nicht von der Wahrheit des Schlußsatzes. Es bleibt somit dahingestellt, ob der Satz, daß die elektrischen Straßenbahnen eine wohltätige Einrichtung sind, wahr oder falsch ist. Diese eigentümliche Art des Schlußverfahrens nannte der Skeptiker treffend: die ins Unendliche hinaustreibende, *τὸν εἰς ἄπειρον ἐκβάλλοντα τρόπον*.

Auch hier haben wir es nicht mit einer dialektischen Spielerei, sondern mit einem sehr ernst zu nehmenden Einwand gegen die Kraft der logischen Erkenntnis zu tun — einem Einwand, den selbst noch ein Kant in seinem metaphysischen Skeptizismus in vertiefter Weise verarbeitet hat.

2. Als eine Art Korrolarium dieser ersten antilogischen These, aber von den Skeptikern doch als selbständiger Einwand gegen das Schlußverfahren geltend gemacht, ist folgende Erwägung: Sieht man auf die Begründungen, die für eine bestimmte Erkenntnis

gang und gäbe sind, so wird man beobachten, dass die Leute sich nicht schon gewissermaßen in erster Instanz beruhigen. Man pflegt der Frage nach dem Warum nicht sogleich aus dem Wege zu gehen. Man ist gewillt, in der Wissenschaft und im Leben seine Prämissen selbst noch durch allgemeinere Einsichten zu begründen. Aber an einem bestimmten Punkte (da man sich nicht ins Unendliche hinaustreiben lassen will) pflegt man still zu stehen. Von einer bestimmten Erkenntnis als von einer selbstverständlichen Voraussetzung wird ausgegangen. So wird man sich in unserem Beispiel etwa noch nicht damit begnügen, die wohltätige Einrichtung der Straßenbahnen aus der Wohltätigkeit aller Verkehrserleichterungen abzuleiten, sondern man wird für diesen Satz selbst noch die höhere Sanktion in dem allgemeineren Prinzip suchen, daß alles, was den Wohlstand einer Stadt hebt, wohltätig ist. Aber hierbei beruhigt man sich auch vollständig. Von dieser Voraussetzung geht man aus.

Nun sagt die Skepsis: Eine Voraussetzung ist keine Begründung; wenn sie das wäre, warum nicht gleich den strittigen und zu begründenden Satz unbegründet als wahr voraussetzen? Ob die Zuflucht zu einem unbegründeten als selbstverständlich angenommenen Satze gleich hier geschieht, oder erst zwei, ja zehn Glieder höher in der logischen Kette, ist gleichgültig; ist dieses zehnte Glied unbewiesen, so ist auch der Erkenntniswert des letzten Gliedes in Frage gestellt. „Und wenn das Voraussetzen etwas zur Beglaubigung hilft, so soll er das Gesuchte selbst voraussetzen und nicht etwas anderes, wodurch er eben das Ding begründen will, von dem die Rede ist; wenn es aber widersinnig ist, das Gesuchte vorauszusetzen, so wird es auch widersinnig sein, das Allgemeinere vorauszusetzen.“[42])

Diese Form, an einem bestimmten Punkte in der Begründung einzuhalten und etwas unbegründet vorauszusetzen — eine Methode, ohne die unsere Erkenntnisfortschritte im gewöhnlichen Leben und in der Wissenschaft unmöglich wären, — nannte die Skepsis: die hypothetische Form, den *λόγος ὑποθετικός*.

3. Wenn in den beiden vorhergenannten Punkten die Skepsis das logische Schlußverfahren dadurch zu zerstören suchte, daß sie den Schließenden vor die Alternative stellte: Entweder du mußt für die einfachste Einsicht, wenn sie begründet werden soll, eine unendliche Anzahl von Schlüssen vollziehen, was unmöglich ist, oder aber, wenn du das nicht willst und an einer bestimmten Stelle bei einem hypothetisch zugestandenen Satze Halt machst, so

beweist du nichts, da eben alles von der Begründung dieser Hypothese abhängt; — so bemüht sie sich, an einem dritten bedeutenden Einwande darzulegen, daß das Schlußverfahren sich notwendig in einem ganz kleinen zwischen Obersatz und Schlußsatz laufenden Kreise bewege. Es läßt sich nämlich der Obersatz nur dadurch als wahr erweisen, daß er durch den Schlußsatz, der aus ihm bewiesen werden soll, seinerseits bewiesen wird. Wir drehen uns also vollständig im Zirkel. Denn das, was eine Annahme beweisen soll, kann seinerseits nur durch diese Annahme bewiesen werden. Nochmals nehmen wir unser Beispiel in Anspruch. In dem Schluß: „Alle Verkehrserleichterungen sind eine wohltätige Einrichtung; die elektrischen Straßenbahnen erleichtern den Verkehr, also sind die elektrischen Straßenbahnen eine wohltätige Einrichtung!“ ist der letzte Satz aus dem Obersatz, daß alle Verkehrserleichterungen wohltätige Einrichtungen sind, erwiesen. Wie aber kann man den Satz, daß alle Verkehrserleichterungen wohltätige Einrichtungen sind, seinerseits nur streng begründen? Doch nur so, daß man nachweist, daß jede Verkehrserleichterung, etwa die Post, der Telegraph, die Droschken usw. wohltätige Einrichtungen sind. Zu allen Verkehrserleichterungen gehören ersichtlich auch die Straßenbahnen; auch deren Wohltätigkeit muß also erst erwiesen werden, ehe der Satz: „Alle Verkehrserleichterungen sind wohltätige Einrichtungen“ feststeht. So beweist die Wohltätigkeit der Straßenbahnen ihrerseits erst die Wohltätigkeit aller Verkehrserleichterungen und wird auf der andern Seite aus dieser Wohltätigkeit aller Erleichterungen selbst bewiesen. Der Zirkel ist offenbar. Das Beispiel, das die Skepsis zur Erläuterung zu geben pflegte, lautet: Jeder Mensch ist ein Tier; Sokrates ist ein Mensch, also ist Sokrates ein Tier. Der Obersatz, daß jeder Mensch ein Tier sei, scheint nur daraus erweisbar, daß jeder einzelne Mensch, also der Plato, der Dio und auch der Sokrates ein Tier sei. Und nachdem so die Tierheit des Sokrates Beweisstück gewesen, wird sie am Schluß Beweisergebnis.[43]) Diese Eigentümlichkeit am Schließen nannten die Skeptiker die des Durcheinander, die Diallele, *τρόπος διάλληλος*.

Es wurden die Argumentationen der Skeptiker gegen das beweisende und begründende Erkennen an der einfachsten Form desselben, am dürren Schema des schulmäßigen Syllogismus exemplifiziert. Selbstverständlich dehnte sie die Skepsis auf alles Beweisen und Begründen überhaupt aus. Denn auch die Beweise der Wissenschaft sind, soweit sie logische Begründungen sein wollen,

nichts anderes wie ein Komplex zahlreicher ineinandergreifender Schlüsse, ein System von Schlüssen.[44]) Hatten die Skeptiker also mit den Einwänden, die wir eben kennen gelernt, recht, so waren sie auch im Recht, dieselben gegen die wissenschaftlichen Erkenntnisse geltend zu machen.

Die dogmatischen Philosophen, so sagten sie zum Beispiel, müssen ihre Ansichten über die Beschaffenheit der Dinge, etwa daß diese aus Atomen bestehen, begründen; die Begründung aber durch eine höhere Begründung, diese durch eine noch höhere usw. So werden sie nicht in die Enge, sondern in die unendliche Weite getrieben. Oder aber sie machen irgendwo Halt und berufen sich auf eine ungewisse Voraussetzung, wie etwa die Zweckmäßigkeit der Natur, so läßt der Skeptiker diese Voraussetzung nicht gelten, stellt ihr die entgegengesetzte gegenüber und jagt so den Dogmatiker von seinem Ruhepolster. Oder endlich, ein dogmatischer Philosoph, wie Aristoteles, verteidigt die Ansicht, daß die Tapferkeit eine Tugend sei, mit der Begründung, die Tugend bestehe in der rechten Mitte zwischen den Extremen, die Tapferkeit aber halte die Mitte zwischen der Tollkühnheit und der Feigheit — so hält ihm der Skeptiker entgegen: Du drehst dich im Kreise; denn daß die allgemeine Tugend das maßvolle und mittlere Verhalten sei, kannst du wiederum nur damit begründen, daß jede einzelne Tugend, und zu den einzelnen Tugenden soll ja auch die Tapferkeit gehören, die Mitte zwischen den Extremen hält.

Was wir soeben kennen gelernt, ist der gehaltvollste Teil von der Polemik, die die Skeptiker gegen die logischen Operationen der Vernunft unternommen haben. Dagegen treten ihre übrigen Bemühungen auf diesem Punkte in den Hintergrund. Nur einige Beispiele davon, welche die Skepsis der späteren Zeit gut charakterisieren.[45]) So suchte man die Kraft aller Beweisführung auf folgende Weise abzuschwächen: Ein Schluß ist noch kein Beweis. Schließe ich: wenn Tag ist, ist Licht, nun aber wird Weizen auf dem Markte verkauft, folglich geht Dion spazieren, so wird das niemand für einen Beweis halten. Damit ein Schluß beweisend sei, muß die Konklusion auch wirklich aus den Prämissen folgen. Das nannten die Alten einen schlüssigen, bündigen, gesunden Syllogismus, einen *λόγος συναχτικός, ὑγιής*. Das ist die erste Bedingung, aber nicht die einzige. Wenn ich z. B. in diesem Augenblick bei Tage schließe: wenn Nacht ist, ist Finsternis; nun ist jetzt Nacht, also ist jetzt Finsternis, so ist damit wieder nicht

bewiesen, daß es jetzt finster ist; und doch ist die Verknüpfung der Glieder logisch völlig korrekt. Es ist zum Beweis erforderlich, daß, wie wir uns heute ausdrücken würden, die Schlußglieder nicht nur formal richtig verknüpft, sondern auch inhaltlich wahr sind. Daß jetzt Nacht ist, ist eine inhaltlich falsche Prämisse, die natürlich den ganzen Schluß in sich zusammenstürzen läßt. Aber auch ein formal und inhaltlich richtiger Schluß ist noch kein Beweis, sondern nur solche Schlüsse, die etwas Nichtoffenbares, ein *ἄδηλον* aus Ganzoffenbarem herleiten. Denn das Offenbare und Bekannte bedarf keines Beweises. Sowäre es lächerlich, durch den material und formal korrekten Schluß: wenn Tag ist, ist es hell, nun ist jetzt Tag, also ist es hell, die Helligkeit, die ja vor aller Augen liegt, beweisen zu wollen.

Wohl aber ist ein Beweis die Folgerung, die zugleich als charakteristisches Anzeichen für die Verquickung von Medizin und Skepsis in der damaligen Zeit gelten kann: Wenn Schweißabsonderungen durch die Hautoberfläche fließen, so gibt es durch das Denken erfaßbare Poren, *νοητοὶ πόροι*. Nun aber fließen Schweißabsonderungen durch die Oberfläche; also gibt es für das Denken erfaßbare Poren. Denn der Schlußsatz, daß es Hautporen gibt, ist eine Erkenntnis, die nicht vor aller Augen liegt, ein *ἄδηλον*. Nachdem die Skepsis auf solche Weise in ermüdender Schwerfälligkeit umständlich nach stoischen Vorbildern auseinandergesetzt hat, was eigentlich ein Beweis ist, geht sie daran, dessen Fundamente zu untergraben. Gleich die ersten beiden Bedingungen des Beweises natürlich sind unerfüllbar. Die Schlüsse in einem Beweis müssen gesund, bündig, d. h. formal richtig und material wahr sein. Beides ist niemals mit Sicherheit herzustellen. Denn sieht man bereits ab von den Meinungsverschiedenheiten der Philosophen über die Regeln des Schließens und davon, daß, wo die Norm, das *μέτρον*, nicht feststeht, auch das zu Normierende, *τὸ μετρούμενον*, nicht feststehen kann,[46]) so muß, um zu entscheiden, ob ein Schluß wirklich formal folgernd ist, der Entscheidende selbst einen Beweis antreten, daß seine Rede aus den und den Gründen schlüssig oder unschlüssig, richtig oder fehlerhaft in der Form ist. Das könnte er aber nur, wenn sein eigener Beweis auf formal richtigen Schlüssen beruht. Er bedient sich also des zu Beweisenden in Form eines bestimmten Schlußschemas, das er für korrekt hält, in seinen Beweisen, beweist also das Ergebnis mit Hilfe des Ergebnisses und dreht sich im Kreise. Ebensowenig läßt sich die zweite Voraussetzung eines Beweises, die materiale

Wahrheit von Schlüssen, erfüllen. Denn entweder ist der Obersatz material richtig und wird von allen zugestanden (wenn Tag ist, ist Licht) so daß mit dem Begriff „Tag" sofort auch die Eigenschaft „Licht" gegeben ist; dann leidet der ganze Syllogismus an Überfluß, an der *παρολκή*. Die eine Prämisse: wenn Tag ist, ist Licht, scheidet als überflüssig aus und der Schluß verläuft zweigliedrig. Es ist Tag, folglich ist Licht. Damit aber wäre das Wesen des logischen Schlusses nach Ansicht der meisten Logiker[47]) erschüttert. Oder die materiale Wahrheit des Obersatzes ist problematisch. Dann ist sie selbst begründungsbedürftig und alles gegen Beweis und Begründung Gesagte trifft auch sie. Endlich kann unmöglich etwas Nichtoffenbares durch Beweis enthüllt werden, wie doch von den Logikern verlangt wird. Denn die Konklusion besteht nur in Relation zu den Prämissen, steckt implicite in diesen. Sind also die Voraussetzungen einleuchtend, so kann der Schlußsatz, der in ihnen steckt, kein *ἄδηλον*, also auch nichts Beweisbedürftiges sein. Sind aber die Voraussetzungen selbst dunkel, „so wird ein solcher Beweis dessen, was ihn beweisen soll, mehr bedürfen, als daß er anderes zu beweisen fähig sein wird.[48]) Er wird selbst dessen bedürfen, was ihn enthüllen soll und wird nicht anderes enthüllen."[49])

Bis jetzt haben wir es mit der Untergrabung des wissenschaftlichen Verfahrens zu tun gehabt, insoweit es auf den logischen Operationen des Schließens und Beweisens in letzter Linie beruhte. Aber noch auf anderm Wege glaubte man im Altertum die wirkliche Beschaffenheit der Dinge wissenschaftlich erkennen zu können. Man brauchte ein Ding ja nur in allen seinen Einzelheiten genau zu definieren, um sich über seine wahre Beschaffenheit zu unterrichten. Insonderheit waren es wieder die Erzfeinde der Skeptiker, die Stoiker in der damaligen Zeit, die in ihrer schwerfälligen und übergründlichen Weise sich durch eine wahre Definierwut auszeichneten. Die relative Nutzlosigkeit aller Definitionen darzutun, hatte der Skeptizismus hier leichtes Spiel.[50]) Wenn man nämlich vermeint, durch Definitionen ein Ding wirklich besser zu erkennen, so ist man gewaltig im Irrtum befangen. Wer etwas erklären will (z. B. den Menschen, oder das Pferd, oder den Hund) kann es doch nur dann erklären, wenn er es kennt. Nur wenn er schon weiß, daß der Mensch sterblich und vernünftig ist, kann er ihn als sterbliches vernünftiges Wesen definieren. So wird das, was erklärt wird, nicht durch die Erklärung erfaßt, sondern diese

setzt sich vielmehr auf Grund vorher erkannter Eigenschaften zusammen. Ich erfahre in einer Definition also nichts Neues über die Beschaffenheiten der Dinge, sondern krame in ihr sozusagen nur mein vorhandenes Wissen von den Dingen aus. Und wie lächerlich, das mit dem Eifer der Stoa zu betreiben! In köstlicher Parodie stellt Sextus den furor definiendi der feindlichen Schule und dessen lächerliche Hohlheit bloß, indem er einen Menschen an einen andern die aus lauter Definitionen der damaligen dogmatischen Philosophenschulen zusammengesetzte Frage richten läßt, ob er einen gemeinsamen Bekannten zu Pferde in Begleitung seines Hundes getroffen habe: „o du vernünftiges, sterbliches Tier, zum Denken und zur Wissenschaft befähigt, ist dir ein lachfähiges, breithufiges, für Staatskunde empfängliches Tier begegnet, das auf ein sterbliches, des Wieherns fähiges Tier die Hinterbacken aufgesetzt hatte und ein vierfüßiges, des Bellens fähiges Tier hinter sich her zog?"

Mehr Scharfsinn aufwenden und tiefere Blicke in das Wesen der Erkenntnis tun mußte die Skepsis, wenn sie nicht nur über die in logischem Formelkram zum Teil erstarrten dogmatischen Schulen der Zeitgenossen einen verhältnismäßig billigen Triumph davontragen, sondern auch die klassischen erkenntnistheoretischen Leistungen etwa eines Aristoteles zersetzen wollte. Hier hatte sie mit einem ganz andern Gegner zu tun; aber auch ihm zeigte sie sich gewachsen. Die Ansicht, die sie hier zu bekämpfen hatte, läßt sich in Kürze etwa so zusammenfassen: durch die Definitionen lerne ich natürlich nicht die einzelnen Dinge erst kennen; Definitionen sind nur der höchste und schärfste Ausdruck für meine Kenntnisse von den Dingen; die Generalformeln, in die ich mein Erkenntnismaterial zusammenfassen kann. Die Beschaffenheiten der Dinge aber erkenne ich wissenschaftlich auf zweierlei Weise. Einmal indem ich sie aus allgemeinen Erkenntnissen ableite, deduziere; z. B. die Sterblichkeit der Menschen aus der Sterblichkeit der Lebewesen; oder (um unser früheres Beispiel zu gebrauchen) die Wohltätigkeit der Straßenbahnen aus der Wohltätigkeit aller Verkehrserleichterungen. Das ist die Methode der Deduktion, und ihr hauptsächliches Vehikel ist der logische Schluß. Mit diesem Prinzip haben wir sich die Skepsis ja bereits auseinandersetzen sehen. Oder aber — und das ist das Wichtige und Neue — ein solch allgemeiner Satz, aus dem eine Erkenntnis deduziert werden kann, läßt sich nicht auffinden. Dann müssen Einzelfälle gesammelt

und auf die in Frage stehende Eigenschaft hin untersucht werden. Aus ihnen wird dann die Erkenntnis aufgeführt, induziert. Das ist die Methode der Induktion. Um z. B. zu erkennen, ob dem Pferde die Eigenschaft der Warmblütigkeit zukomme, nützen mir allgemeine Sätze gar nichts, wenn ich noch nicht weiß, daß alle Säugetiere Warmblüter sind. Dann muß ich also möglichst viele Pferde auf ihre Blutwärme beobachten, und wenn ich in allen Fällen warmes Blut angetroffen, reift auf induktivem Wege die Erkenntnis: das Pferd ist ein Warmblüter. Gegen diese induktive Art der Erkenntnis (*ἐπαγωγή*) richtete die Skepsis den triftigen, in späteren Zeiten bis auf unsere Tage hinab immer wiederholten Einwand:[51]) die Induktion ist entweder unvollständig oder vollständig. Ist sie unvollständig, so kann sie niemals Erkenntnis begründen. Denn wenn ich nicht alle Einzelfälle untersucht habe, z. B. alle Pferde, kann ich nicht sicher sein, daß diese Eigenschaft wirklich der Gattung (dem Pferde) zukomme, da mir ja morgen ein Einzelfall begegnen kann, der die auf unvollständiger Induktion erbaute Erkenntnis umstößt. So kann nur vollständige Induktion Erkenntnis und Wahrheit verschaffen. Aber vollständige Induktion ist wegen der Unzahl der Einzeldinge unmöglich (ich kann nicht wirklich bei allen Pferden die Blutwärme messen). So stürzt auch die induktive Methode so gut wie die deduktive in sich zusammen unter der Last der skeptischen Gründe.

Diese Kritik der Induktion in ihrer fast verblüffenden Knappheit von wenigen Zeilen und die gehaltvolleren Argumente gegen die Deduktion, gegen Schluß und Beweis, sind neben der Zersetzung der Wahrnehmungsaussagen durch die Tropen des Aenesidem in der Tat die bedeutendste Leistung der Skepsis dort, wo sie den Angriff gegen die wesentlichen Formen unsrer Erkenntnis richtet. Die Skeptiker selbst haben das auch eingesehen, und die jüngere Schule hat den wesentlichen Extrakt der Aenesidemschen Tropen und die haupsächlichen Gründe gegen Schluß und Beweis in nur fünf Tropen zusammengefaßt, die als Quintessenz des griechischen Skeptizismus von Generation zu Generation weitergegeben werden konnten. Der Verfasser dieser neuen Tropen ist Agrippa, von dem wir schon anläßlich des äußeren Verlaufs der skeptischen Schule erfahren haben, daß man nicht mehr von ihm weiß, als daß er zwischen Aenesidem und Sextus gelebt haben muß. Agrippa sah richtig, daß in den zehn Tropen des Aenesidem der letzte (von dem Widerstreit der Meinungen)

ganz isoliert stand, daß sich aber alle andern auf den Tropus von der Relativität der sinnlichen Wahrnehmung zurückführen ließen. Und ebenso richtig hat er gesehen, daß die wesentlichen Angriffe auf die Vernunfterkenntnis in den drei Sätzen enthalten seien: daß wir bei Schluß und Beweis uns entweder im Zirkel drehen, oder auf den regressus in infinitum geraten, oder bei einer unbewiesenen Voraussetzung stehen bleiben. Und so handeln denn seine fünf Tropen 1. vom Widerspruch in den Ansichten, 2. von der Relativität der Wahrnehmungen, 3. von dem Zirkelschluß, 4. von dem regressus in infinitum, 5. von den hypothetischen Annahmen. Oder in der Reihenfolge, wie sie die skeptische Tradition uns bewahrt hat, und im Urtext: 1. *τρόπος ἀπὸ τῆς διαφωνίας*, 2. *τρόπος εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων*, 3. *τρόπος ἀπὸ τοῦ πρός τι*, 4. *τρόπος ὑποθετικός*, 5. *τρόπος διάλληλος*.[52])

Der wichtige Beweis gegen die Induktion konnte in diesen Tropen keine Stelle finden, da derselbe vermutlich erst von Sextus herrührt. Andere Skeptiker versuchten, die fünf Tropen durch zwei zu ersetzen, die aussagten: daß alles entweder durch sich selbst oder durch etwas andres aufgefaßt werde. Beides aber sei unmöglich. Denn aus sich selbst könne nichts aufgefaßt werden — wegen des Widerstreits der Meinungen über Denkbares und Wahrnehmbares; ein Kriterium aber, diesen Widerstreit zu schlichten, besitzen wir nicht. Durch ein andres aber kann nichts aufgefaßt werden; denn dies würde entweder durch sich selbst aufgefaßt (was nach dem eben Gesagten unmöglich) oder durch ein anderes, dies durch noch ein anderes usf. Dabei würden wir wieder ins Unendliche hinausgetrieben.[53]) Diese Reduktion der fünf Tropen auf zwei bedeutet zwar eine Vereinfachung, aber keine Verbesserung. Denn sie sind so allgemein gehalten, daß die Eigentümlichkeiten der griechischen Skepsis nicht mehr recht darin zur Geltung kommen.

Wie die Skepsis ihrer Kritik der sinnlichen Funktionen in der Weise des Widerspruchs noch einen allgemeinen Trumpf gegen jede Wahrheitserkenntnis angehängt hatte, so bergen auch ihre Versuche, die logischen Prozesse zu verdächtigen, in ihrem allmeinsten Teile Elemente, die ihre Spitzen gegen jedwede Erkenntnismöglichkeit gerichtet haben. Es sind die Partien, in denen man die Existenz eines Erkennungszeichens der Wahrheit, welcher Art auch immer, leugnet und schließlich die Berechtigung des Wahrheitsbegriffs in dessen ganzem Umfange in Frage stellt.

Es gibt kein Kriterium der Wahrheit.[54]) Denn wie sollte es sich zunächst ganz allgemein feststellen lassen? Die verschiedenen Philosophen sind hier verschiedener Ansicht. Diese sehen das Wahrheitskriterium in ganz etwas anderem wie jene und einige, wie wir Skeptiker, lassen seine Existenz dahingestellt. Soll hier eine Entscheidung getroffen werden, so sind die einzelnen Ansichten über das Kriterium auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu prüfen. Prüfen, *κρίνειν*, können wir aber nur, indem wir irgend ein Prüfungsmittel, ein *κριτήριον* besitzen. Doch dann beweisen wir die Gültigkeit des Kriteriums durch die Gültigkeit des Kriteriums und geraten in die Weise des Durcheinander. So muß dieses Kriterium seinerseits wieder bewiesen werden mit Hilfe eines andern Kriteriums, dieses wieder durch ein anderes und so ins Unendliche fort. Der *τρόπος εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων*, der regressus in infinitum, ist eingetreten.

Aber wenn man sich auch durch diese allgemeinen Erwägungen nicht abhalten lassen wollte, nach dem Kriterium der Wahrheit zu forschen, so läßt sich ein solches aus ganz anderen Gründen niemals mit Sicherheit gewinnen. Die drei Fragen, auf welche die Untersuchung hier gerichtet sein würde, sind schlechterdings unentscheidbar. Es ist nicht auszumachen:

1. wer, welches urteilende Subjekt Kritiker, Richter über die Wahrheit sein, von wem, *ὑφ' οὗ*, geurteilt werden soll;
2. die Tätigkeit, durch welche, *δι' οὗ*
3. die Norm, mittels welcher, *καθ' ὅ*, das Subjekt durch seine Funktion entscheiden soll.

Um in skeptischen Bildern Unbekanntes durch Bekanntes zu erläutern: Es handelt sich um die Auffindung der drei ausschlaggebenden Faktoren bei der Feststellung von wahr und falsch, die in der Gewichtsmessung dem Wägenden, der Wage und der Stellung des Balkens entsprechen. Denn wer soll, um den ersten Punkt kurz zu berühren, hier der Urteilende sein? Der Mensch? Aber das ist schon eine unbewiesene Annahme. Denn einmal haben wir gesehen, daß Menschen und Tiere nach den Lehren der Skepsis nicht so prinzipiell Verschiedenes sind, wie die Dogmatiker behaupten; dann aber auch sind die Philosophen sich nicht im mindesten einig, was unter dem Menschen zu verstehen ist. Nach Demokrit ist er in Wahrheit nur „ein Komplex qualitätsloser Atome", nach Plato „ein ungeflügeltes, breithufiges, zweifüßiges, für staatliche Wissenschaften empfängliches Tier."[55]) Aber auch wenn man den Menschen als klar umrissene Gattung sich denken könnte,

wer von den Menschen soll über das Kriterium der Wahrheit urteilen? Der Weise? Welcher Weise, da sie alle untereinander im Widerspruch stehen? Und wird nicht immer ein noch Weiserer in Zukunft sich denken lassen, der wieder anders entscheidet? Aber warum überhaupt der Einzelne und nicht die Masse? Wenn wir nun der Masse das Urteil über „wahr" und „falsch" in die Hand geben, gleich erhebt sich der Einwand: wie, wenn die Wahrheit der Majorität der Durchschnittsmenschen sich nicht enthüllte und nur dem feiner und tiefer Blickenden verständlich wäre? Aber auch durch die Summe ihrer Angehörigen, durch die Anzahl kann die Masse nicht überzeugender wirken als der einzelne. Ihr quantitatives Moment wiegt so leicht wie das qualitative. Denn wenn man sich an die Übereinstimmung der Mehrzahl in der Aussage über das Wahrheitskriterium hielte, so trüge man ja gar nicht vielen, sondern nur einer einzigen bestimmten gleichen Seelendisposition Rechnung. Da man angenommenermaßen auf der Übereinstimmung des Verhaltens auf dem strittigen Punkt fußt, so träten sich nicht mehr einzelne und viele, sondern die eine gleiche Seelendisposition der Menge und die andere Seelendisposition des Einzelnen gegenüber und die Chancen stünden wieder gleich. Denn warum dem einen vor dem andern den Vorzug geben?

Mit dem ersten Punkt ist aber eigentlich die ganze Frage schon entschieden.[56]) Denn wenn wir kein urteilendes Subjekt haben, so auch keine Funktion, mit der, keine Norm, nach der es urteilen kann.

Aber zum Überfluß strömen die Gegengründe gegen eine mögliche Angabe des Kriteriums noch besonders reichlich. Gibt man den Gegnern auch ruhig zu, irgend ein Mensch, den sie bestimmen mögen, solle das urteilende Subjekt in unserem Falle sein, so treibt man sie durch die Frage: mit welcher Erkenntnistätigkeit soll es entscheiden? vollends in die Enge. Durch die Sinne? durch die Vernunft? durch beides? Alle drei Fälle sind ausgeschlossen. Daß die Sinne nicht in der Lage sind, die wirkliche Beschaffenheit der Dinge zu erkennen, ist in den neun ersten Tropen ausführlich dargetan worden.[57]) Aber auch das Denken nicht. Denn es steht, genau wie die Sinne, durchweg im Widerspruch mit sich selbst. Das Denken im Gorgias sagt aus: nichts sei wahr, das des Heraklit: alles sei wahr, das anderer: manches sei wahr. Überdies war die Leistungsunfähigkeit der logischen Operationen vorher entwickelt worden.[58]) Ebensowenig kann die Vereinigung

von Sinnen und Verstand über wahr und falsch zu Gericht sitzen. Denn zwei trügerische Zeugen geben zusammen nicht einen wahren. Und das um so weniger, als sich die Sinne oft als im Widerspruch mit der Vernunft befindlich erweisen.

Und was endlich den Nachweis von der Unmöglichkeit einer Norm, nach der die Wahrheit erkannt werde, anlangt, so hat sich hier die Skepsis mit allem Scharfsinn gegen die auf diesen Punkt gerichteten Ansichen der Stoiker gewendet. Diese nämlich hatten als die Norm der objektiven Wahrheit die unmittelbare Evidenz einer Wahrnehmung hingestellt, die *φαντασία καταληπτική*, nämlich die „greifbare Vorstellung", die sich den Beifall des Subjekts erzwingt.[59])

Die Bestreitung dieses Wahrheitskriteriums von seiten der Skepsis birgt Gesichtspunkte allgemein philosophischen Interesses. Abgesehen davon, daß die grobmaterialistische Anschauung der Stoa, die sinnliche Wahrnehmung sei ein Abdruck in der Seele, ein unvollziehbarer Gedanke ist, können wir überhaupt niemals in den sinnlichen Wahrnehmungen irgend etwas von einer an sich bestehenden Realität erfahren. Denn in ihr sind mir immer nur eigene Bewußtseinszustände (*πάθη*) gegeben, die von dem realen Substrat (dem *ὑποκείμενον*) naturgemäß verschieden sind. „Denn es ist der Honig nicht dasselbe wie mein Süßempfinden, und der Wermut wie mein Bitterempfinden, sondern unterscheidet sich davon. Wenn aber dieser Zustand sich unterscheidet von dem äußeren Substrat, so wird die Wahrnehmung durchaus nicht die des äußeren Substrats, sondern eines andern, davon Unterschiedenen sein." — Sowenig wie eine einzelne Wahrnehmung Wahrheitskriterium für Aussagen über objektive Realitäten sein kann, sowenig die logische Bearbeitung dieser Wahrnehmung, wie spätere Stoiker wollten. Denn an die objektive Realität kann ich allein durch das Denken nie herankommen. Ich kann also auch nicht etwa schließen, die Sinneswahrnehmungen seien den Dingen ähnlich, deren Natur sowohl den Sinnen wie dem Denken verschlossen bleibt. Etwas von den realen Dingen durch die gedankliche Deutung der Sinnesempfindung erkennen, ist genau so wenig angängig, wie von einem Bildnis des Sokrates durch gedankliche Deutung dieses Bildes die Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit mit dem unbekannten Manne zu behaupten. — Dazu fügten die akademischen Skeptiker noch im einzelnen folgendes:[60]) Es unterscheiden sich die evidenten Sinneswahrnehmungen, die wahr sein sollen, in nichts von den evidenten Sinneswahrnehmungen, die falsch sind. Es gibt

also kein inneres Merkmal (*ἴδιωμα*), durch das die eine Wahrnehmung sich als falsch, die andre as wahr kund gäbe. Die Vorstellungen des Traums unterscheiden sich oft in nichts von denjenigen des Wachens: der Charakter der zwingenden Greifbarkeit kommt meiner Vorstellung von dem erfrischenden Trunk, von dem ich träume, genau so zu, wie derjenigen von dem Trunk, den ich wirklich einnehme. Und doch ist die erstere falsch. Im Affekt unterliegen wir nicht selten dem Zwang falscher Wahrnehmungen, der Gefahr dessen, was wir heute als Illusionen und Halluzinationen bezeichnen. Herkules hielt seine eigenen Kinder so sicher für diejenigen des Eurystheus, daß er den Bogen auf sie spannte![61]) Wenn wir zwei sehr ähnliche Gegenstände miteinander verwechseln, zwei Zwillinge, zwei Eier, zwei Schlangen, so führt die (falsche) Vorstellung des Eies Nr. 1, das ich für das Ei Nr. 2 halte, genau die gleiche Überzeugungskraft mit sich, wie die (richtige) Vorstellung des Eies No. 1, das ich für das Ei Nr. 1 halte.

Das wichtigste Wahrheitskriterium (*καθ' ὅ*) war nach allgemeiner Ansicht für Aussagen über die objektive Realität die sinnliche Wahrnehmung oder die gedanklich gedeutete Sinneswahrnehmung gewesen. Vergessen wir einmal — meint dazu Sextus — was wir soeben eingewandt haben, und gehen wir, die Gültigkeit der widerlegten Ansichten dabei voraussetzend, zu jenem Wahrheitskriterium 2. Grades, wie man es nennen könnte, über, um ja nichts von dem ununtersucht zu lassen, worauf die Dogmatiker Gewicht legen.[62]) Die *φαντασίαι* sind ein Erkennungszeichen der Wirklichkeit und berechtigen uns zu wahren Aussagen über dieselbe, wie etwa: jetzt unterhalte ich mich; jetzt ist Tag. Aber es gibt in der objektiven Realität eine Menge Verhältnisse, Eigenschaften und Dinge, die uns grundsätzlich niemals durch eine Sinneswahrnehmung und überhaupt niemals unmittelbar kund gegeben werden können. Das sind die *ἄδηλα φύσει*, das für unsre Natur nicht Offenbare:[63]) so etwa die Poren im menschlichen Körper, der Raum jenseits der Welt. Besitzen wir nun eine Möglichkeit, auch über diese *ἄδηλα φύσει* Aussagen zu machen, und gibt es auch für diese Aussagen ein sicheres Kriterium der Wahrheit? Darauf hatte man in der Stoa geantwortet: Gewiß; ein solches Kriterium besitzen wir. Es beruht auf einer Ausdeutung der *φαντασίαι*, die allerdings stets das letzte Kriterium bilden, und in deren Aussagen wir alle Wahrheit über objektive Realität verankern müssen. Aber für diese Verankerung selbst gibt es ein ganz eigenes gedankliches

Mittel, ein eigenes Kriterium, wie sie fehlerlos vorzunehmen sei. Dies Kriterium heißt das anzeigende Zeichen, *τὸ σημεῖον ἐνδεικτικόν*. Es besteht im wesentlichen in dem korrekten Schlußverfahren, durch das man aus einem *πρόδηλον* — d. h. also dort, wo es sich um objektive Realität handelt, aus einem den Sinnenaussagen entnommenen Urteil — über die Natur der *φύσει ἄδηλα* wahre Folgerungen zieht. Das Zeichen ist dabei der Vordersatz eines hypothetischen Urteils, das Bezeichnete (*σημειωτόν*) die Endaussage über einen nie erfahrbaren Teil der objektiven Wirklichkeit, das Bezeichnen der Akt des logischen Prozesses. — Beispiel wenn ein Körper sich willkürlich bewegt, besitzt er eine Seele. Hiergegen machte die Skepsis vor allem geltend, nachdem sie die epikuraisch-sensualistische wie stoisch-rationalistische Auffassung von der Natur des Zeichens zurückgewiesen, daß das *σημειωτόν* nur dann durch das *σημεῖον* bekannt werden könne, wenn es bereits in diesem enthalten sei, also keines Zeichens bedürfe. Aber damit wiederholt sie nur einen ihrer Einwände gegen die Bedeutung und Gültigkeit des Schließens und Beweisens, wie sie denn auch alle ihre übrigen Bedenken gegen die logischen Prozesse hier noch einmal geltend macht. Sind doch Schluß und Beweis selbst die vornehmsten *σημεῖα*, wenn sie unter den Gesichtspunkt gestellt werden: etwas unmittelbar nie Wahrzunehmendes in seinen Eigenschaften erkennen zu wollen.[64])

Steigt man zum Schluß noch auf den höchsten Gipfel dieser gegen das vernünftige Erkennen vorgeschobenen Bollwerke, auf denen der Wahrheitsbegriff als solcher einer vernichtenden Kritik unterzogen und aus ihr das Wesenlose aller Wahrheit gefolgert wird,[65]) so gelangt man in Höhen der Allgemeinheit, auf denen die dünne Luft der Abstraktion dem Geist kaum mehr zu atmen erlaubt. Ein wirklicher Stoff wird dem Denken hier nicht mehr geboten. Die Skeptiker selbst waren freilich anderer Meinung. Sie glaubten nicht eine Seifenblase zerstört, sondern den „Mauergrund“ umgerissen zu haben, mit dem auch das Darüberliegende (die einzelnen Wahrheiten) mit umgerissen wird. Während wir uns mit der ermüdenden und rein formalen Anwendung der drei logischen Tropen auf das Urteil: es gäbe Wahrheit, ebensowenig aufhalten wollen wie mit dem Widerspruch der Meinungen über und den dialektischen Sophismen gegen dasselbe, stellen wir die allein ernst zu nehmende Argumentation Aenesidems in Kürze dar,[66]) die von einigen Historikern zu den glänzendsten

Einfällen der Skepsis gerechnet wird: das Wahre ist entweder etwas Sinnliches oder etwas Begriffliches, oder beides zugleich. Es ist aber nichts von alledem; also gibt es keine Wahrheit. Nichts Sinnliches; denn wer wollte den Sinn namhaft machen, durch den man die Wahrheit erfaßt? Nichts Begriffliches; denn es wird nicht von allen das Gleiche mit der Vernunft für wahr erklärt. Von einigen kann es aber auch nicht erkannt werden, wie der Widerspruch der anderen beweist. Nicht sinnlich und begrifflich zugleich; denn alles Sinnliche und Begriffliche kann nicht wahr sein, weil Sinnliches mit Sinnlichem, Begriffliches mit Begrifflichem, und Sinnliches mit Begrifflichem oft streitet; einiges Sinnliche und einiges Begriffliche aber auch nicht, da eben darüber, welches von beiden wahr ist, der Widerspruch herrscht.[67])

Man sieht, hier befinden wir uns schon in Regionen, wo der Boden des Tatsächlich-Nachprüfbaren verlassen und jede Fühlung mit dem Konkreten und Einzelnen verloren gegangen ist. Gegen die Wahrheit als solche richtet sich der Angriff, ohne Rücksicht auf ihre Erscheinung, und man ist sich nicht bewußt, daß die Wahrheit, losgelöst von wahren oder falschen Aussagen, ein abstrakter Begriff, eine Hülle ohne Inhalt ist, die man in ihrem Kern und Wesen nie treffen und verwunden kann, weil sie kern- und wesenlos aller gegen sie geführten Schläge spottet.

Soviel über die Ausfälle gegen das vernünftige Denken (und ihre Vereinigung mit den früheren gegen die Sinneserkenntnis), sowie gegen Wahrheitskriterium und Wahrheitsbegriff, soweit sie für den Skeptizismus in der Philosophie allein in Betracht zu ziehen sind. Denn, wer historische Vollständigkeit hier anstreben wollte, könnte noch Hunderte von Seiten mit ähnlichen Gedankengängen füllen. Man muß sich, zumal bei Sextus, oft durch einen Wust rein formaler Spitzfindigkeiten hindurcharbeiten, ehe man zu dem philosophisch Brauchbaren gelangt. Aber mit der Fülle von dialektisch-sophistischem Beiwerk, durch das die Skepsis auch über ihre wertvollen Gedanken ein ungerechtes Urteil so leicht hervorruft, halten wir uns nicht auf. Nur um auch diese Seite von ferne sehen zu lassen, greife ich ein sehr plumpes und ein sehr feines solcher Sophismata heraus. In beiden ist die Skepsis groß gewesen, und man kennt sie nicht, wenn man sie nicht ihre stumpfen Schläge wie ihre eleganten Hiebe gegen die Gegner hat austeilen sehen. So ist ein beliebtes der derberen Sophismen der skeptischen Schule das gegen ein Wahrheitskriterium gerichtete[68]): wenn

etwas wahr sein soll, d. h. wenn es sich um die Feststellung der Wahrheit von etwas handelt, so ist dieses Etwas entweder wahr oder falsch oder weder wahr noch falsch, oder sowohl wahr als falsch. Nun ist aber alles, was existiert, ein Etwas, und es muß also, was von dem Etwas gilt, auch von allen Dingen gelten. Alle Dinge sind entweder wahr oder falsch, oder weder wahr noch falsch, oder sowohl falsch als wahr. Daß aber jeder dieser Fälle zum Widersinn führt, leuchtet ein. Denn wenn alles falsch ist, ist auch dieses Etwas: alles ist falsch — falsch. Und wenn alles wahr ist, ist auch dieses Etwas: nichts ist wahr — wahr. Daß aber die Sätze, alles ist sowohl falsch als wahr und alles ist weder wahr noch falsch die Erkenntnis der Wahrheit ausschließen, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden. Das feinere Kampfspiel, das wie eine hübsch geschlagene Mensur anmutet, betrifft die Unmöglichkeit des Beweisverfahrens.[69]) Die Skeptiker leugneten die Möglichkeit, durch Beweis die Wahrheit zu erkennen; es gibt keinen Beweis, der wirklich etwas bewiese. Das aber hatten sie selbst auf alle erdenkliche Weise — zu beweisen gesucht. Diese Inkonsequenz machten sich die Dogmatiker der Zeit zu nutze und schlossen: Wenn es einen Beweis gibt (wie wir behaupten), so gibt es einen Beweis. Wenn es keinen Beweis gibt (wie die Skeptiker behaupten), so gibt es einen Beweis. (Denn sie beweisen ja selbst, daß es keinen Beweis gäbe.) Nun gibt es aber entweder einen Beweis oder keinen Beweis. In beiden Fällen aber gibt es einen Beweis. Also — gibt es einen Beweis. Halt! ruft der Skeptiker; dein Schluß ist falsch. Denn nimmst du an: wenn es einen Beweis gibt, so gibt es einen Beweis, so darfst du nicht des weiteren annehmen: wenn es keinen Beweis gibt, gibt es einen Beweis. Denn sonst würden aus den kontradiktorischen Obersätzen gleiche Schlußsätze folgen, was den Regeln der Logik widerspricht. Rücken aber die Dogmatiker dem Skeptiker noch schärfer auf den Leib, indem sie diese Entgegnung unter die kritische Lupe nehmen, so führt der Skeptiker nach einigen leichteren Schlägen (der Beweis: daß es keinen Beweis gibt, ist die einzige Ausnahme von der Regel: daß es keinen Beweis gibt) mit einem wundervollen Durchzieher den Gegner ab: Was wollt ihr eigentlich? Ihr habt nur gezeigt, daß sich für den Beweis auch gute Gründe geltend machen lassen, und wir, daß sich mit Grund dagegen reden lasse. So dogmatisch sind wir nicht, daß wir behaupten, unsre Gründe seien die wahren. Es gibt ja keine

Wahrheit! Wenn sich somit Grund und Gegengrund im Thema der Beweisbarkeit gegenüberstehen, so haben wir erreicht, was wir wollen: die Gleichkräftigkeit der Thesen, die Isosthenie, und die daraus notwendig folgende Epoché!

IV. Die Skepsis gegen einzelne Wissensinhalte: Naturzusammenhang — Werte — Gott.

Bis jetzt haben wir es mit der Polemik der Skepsis gegen die allgemeinen Prinzipien der menschlichen Erkenntnis zu tun gehabt, gegen die Formen des sinnlichen und vernünftigen Erkennens. Es folgt nun der Sturm auf die einzelnen Inhalte des Wissens. Ein solches Vorgehen von seiten der griechischen Skepsis erscheint eigentlich überflüssig; denn wenn unsere Erkenntnisprinzipien nicht geeignet sind, überhaupt richtig und widerspruchlos zu funktionieren, so können sie auch keinen einzigen Wissensinhalt erfassen oder erarbeiten. Aber es ist eine beliebte Methode des griechischen Skeptizismus (zumal der späteren Zeit), sich an den allgemeinen Widerlegungen nicht genügen zu lassen, sondern mit der Kritik bis ins Einzelne und Einzelste, also auch in dasjenige, was von den allgemeinen Sätzen der Skepsis selbstverständlich mitbetroffen wird, hinabzusteigen. Ihm schwebt immer das Ziel vor Augen, den Gegner, der durch die allgemeinen Ansichten, durch den ersten und zweiten Grund nicht überführt ist, durch speziellere Thesen, durch den dritten und vierten, ja durch eine Fülle und Unzahl von Gründen zu widerlegen. Es ist das wohl nur ein Ausdruck davon, daß sich die Skepsis der Ungeheuerlichkeit ihres Standpunktes bewußt war. Und so suchte sie, nachdem sie durch ihre Kritik der Sinnes- und Vernunfterkenntnis alles Wissen grundsätzlich vernichtet, die einzelnen und einzelsten Wissensinhalte der Reihe nach als Wahngebilde einer dogmatischen Denkart darzutun. Die einzelnen Wissensgebiete, die Summe der angeblichen Tatsachen der Erkenntnis aber, finden ihren vollkommensten Ausdruck in der Wissenschaft. Demnach ist der Angriff der griechischen Skepsis auf das System des Wissens gleichbedeutend mit der Zerstörung der einzelnen damals herrschenden wissenschaftlichen Disziplinen (*ἐγκύκλια μαθήματα*). Dieses kritische Zerstörungswerk hat uns Sextus in seinen elf Büchern gegen die Mathematiker übermittelt. Aber während die skeptische Polemik gegen die Formen des Wissens sozusagen ein ewiges Interesse beanspruchen darf (da diese Formen sich mit

den Zeiten nicht gewandelt haben), ist die skeptische Kritik der damaligen Disziplinen in erster Linie nur historisch interessant. Ob die Skepsis mit ihrer Zersetzung der Rhetorik, der Grammatik (Geschichte und Philologie), der Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik der damaligen Zeit recht hat oder nicht — die Leistungsfähigkeit der menschlichen Erkenntnis wird davon nicht betroffen. Die entsprechenden Wissenschaften von heute — soweit einzelne Disziplinen, wie Musik und Rhetorik, nicht überhaupt aus dem modernen System der Wissenschaften ausgeschieden sind — werden durch die skeptischen Argumente gegen die Wissenschaften des Altertums kaum gestreift;[70]) und die allgemeinen Gesichtspunkte in diesen Argumenten, wenn sie die menschliche Erkenntnis als solche treffen, sind schon berücksichtigt worden. Nicht ganz so rein historisch, wie die skeptische Bekämpfung der damaligen Spezialgelehrten, kann die Polemik des Sextus gegen die dogmatischen Philosophen eingeschätzt werden. Die einzelnen Gebiete der Philosophie waren nach antiker Einteilung Logik, Physik und Ethik. Auf diesen Gebieten haben sich gewisse fundamentale Prinzipien durch die Zeiten erhalten. Für die Logik leuchtet das von selbst ein. Aber die skeptischen Einwände gegen die logischen Schulen fallen, soweit sie für uns von Bedeutung sind, mit den Einwänden gegen die Formen der Vernunfterkenntnis, gegen das Schließen, Beweisen usw. zusammen, die wir schon kennen. Die einzelnen logischen Spitzfindigkeiten der stoischen und aristotelischen Schullogik aber lassen eben so kühl wie ihre skeptischen Widerlegungen. Auch scheint für eine Beachtung der Angriffe gegen die einzelnen Ergebnisse der alten Physik hier nicht der Ort. Nur das zentrale Prinzip, dessen Erforschung den Inhalt der gesamten Naturwissenschaft bildet, und seine Kritik kommt in Betracht. Gerade auf diesem Punkte aber entfaltet die Skepsis auch eine ihrer Glanzleistungen. Der Inhalt, um den es sich handelt, ist das Gesetz der Kausalität, und seine Kritik hatte, wie wir sahen, einer der größten Vertreter der Skepsis, Aenesidem, übernommen. In der Ethik haben sich die Anschauungen zwar mit den Zeiten auch gewandelt, aber von einem geschlossenen Fortschritt hier sprechen zu wollen, wäre mindestens sehr gewagt. Die wichtigsten Einwände der Skepsis gegen die angeblichen Wissensinhalte des sittlichen Bewußtseins sind auch heute noch ernster Berücksichtigung wert; nicht minder, was gegen die Dogmen der religiösen Erkenntnis von skeptischer Seite ist aufgebracht

worden. Hier, in der Begründung der ethischen und religiösen Skepsis, fällt der Löwenanteil dem akademischen Skeptizismus, näher dessen Führer Karneades, zu. Demnach wollen wir, was die Polemik gegen das inhaltliche Wissen und den Inhalt der Wissenschaften anlangt, uns auf den Angriff der Skepsis gegen den Haupterkenntnisstoff im Physischen, Metaphysischen und Ethischen beschränken: auf die Behandlung der Thesen, daß an der Erkennbarkeit eines gesetzmäßigen Naturzusammenhangs, der Gottheit, der Werte grundsätzlich zu zweifeln sei.

Die Erkenntnis der kausalen Zusammenhänge, der Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung, galt bis auf die jüngste Zeit als der Nerv des naturwissenschaftlichen Verfahrens. Die Naturwissenschaft soll die gegebenen Erscheinungen (etwa den Vorgang des Blitzes) als Wirkungen auf notwendige Ursachen (Entladung elektrischer Energie) zurückführen, und andererseits aus einem gegebenen Phänomen (z. B. der elektrischen Energie) womöglich seine sämtlichen Wirkungen (die Analyse des Wassers in H_2 und O usw.) ableiten. Sollte sich nun zeigen, daß das Kausalitätsprinzip ein reines Wahngebilde ohne objektive Geltung ist, daß es in Wahrheit gar kein ursächliches Wirken gibt und geben kann, so würden nach dieser Anschauung nicht nur alle Ergebnisse, sondern auch die gesamten Aufgaben der Naturwissenschaft dahinfallen, und jeder Inhalt dieser Disziplin verlöre allen Sinn. Daher ist die Anstrengung der Skepsis vornehmlich darauf gerichtet, diesen grundlegenden Begriff der Kausalität zu untergraben. Auf alle erdenkliche Weise, tiefsinnig und sophistisch, mit schwerem und leichtem Geschütz ist sie hier vorgegangen. Wir heben nur die bedeutendsten Beweisgruppen, in erster Linie die klassischen des Aenesidem, heraus, die uns sowohl von Sextus wie von Diogenes in klarer Wiedergabe erhalten sind.[71])

Sollte es Ursache und Wirkung in der Natur geben — schließt Aenesidem — so muß entweder Körperliches Ursache von Körperlichem, oder Unkörperliches Ursache von Unkörperlichem, oder Körperliches Ursache von Unkörperlichem, oder Unkörperliches Ursache von Körperlichem sein. Alle vier Fälle sind unmöglich, also gibt es keine Ursache. Körperliches kann nicht Ursache von Körperlichem, Unkörperliches von Unkörperlichem werden. Ein Körper kann weder durch sich selbst noch durch Verbindung mit einem andern Ursache eines andern Körpers werden. Nicht aus sich: denn er kann nicht mehr und nichts anderes bewirken, als

er selbst ist, als in seiner Natur, seinem Wesen liegt; nicht durch Verbindung mit einem anderen: denn diese beiden zusammen können auch, sozusagen, nicht aus ihrer Haut heraus, können nur bewirken, was sie beide zusammen sind und nicht mehr. Dieses Mehr aber wird gerade beim Kausalprinzip gefordert. Weiter: ein Körper, der Ursache eines anderen wird, wird aus einem zwei, und wenn er durch Verbindung mit einem anderen wirkt, werden aus zwei Körpern drei; so auch würden aus diesen zwei oder drei Körpern, wenn anders sie wieder zu Ursachen von anderen werden, vier oder sechs; aus den vier — acht u. s. f. ad infinitum; so daß aus einem einzigen Körper schließlich eine unendliche Anzahl (z. B. aus einem Samenkorn ein ganzer Wald) entstünde. Das aber ist widersinnig. Dieselbe Unbegreiflichkeit entsteht, wenn Unkörperliches Ursache von Unkörperlichem (also etwa eine Vorstellung Ursache einer anderen Vorstellung) sein soll. Niemals ist die Schwierigkeit zu umgehen, daß aus einer Einheit eine Vielheit, aus der Eins die Unendlichkeit entsteht. Noch undenkbarer aber sind die beiden übrigen Fälle, in denen angeblich Körperliches Unkörperliches (etwa die Lichtstrahlen eine Lichtempfindung), oder Unkörperliches Körperliches (etwa der Wille eine Armbewegung) bewirkt. Das ist nach Aenesidem alles aus dem Grunde unmöglich, weil Ursache und Wirkung niemals als völlig ungleichartig zu denken sind. Wie kann ich mir eine Wirkung denken, die mit der Ursache auch nicht das geringste gemein hat? Finden wir es doch schon unsinnig, daß aus einer Platane ein Pferd oder aus einem Pferd ein Mensch entstehen sollte. Um wieviel unsinniger ist der Gedanke, Körperliches könne aus Geistigem, Geistiges aus Körperlichem hervorgehen! Soweit reicht mit Sicherheit die Beweisführung des Aenesidem. Möglich ist, daß auch von den zahlreichen anderen Argumentengruppen sich noch einige auf Aenesidems Urheberschaft zurückführen. So das Dilemma: Entweder ist etwas als Ruhendes Ursache von Ruhendem, oder als Bewegtes von Bewegtem, oder als Ruhendes von Bewegtem, oder als Bewegtes von Ruhendem. Alle vier Fälle sind gleicherweise unmöglich. Die ersten beiden deshalb, weil hier Ursache wie Wirkung sich im gleichen Zustande befinden und man deshalb beide auch mit gleichem Rechte sowohl als Ursache wie als Wirkung ansprechen kann. Ist die ruhende Säule Ursache des ruhenden Epistyliums, oder das ruhende Epistylium Ursache der ruhenden Säule? Ist das bewegte Rad Ursache von der Bewegung des drehenden Mannes, oder der drehende

Mann Ursache der Radbewegung? Aber Ruhendes kann ebensowenig Ursache von Bewegtem, noch Bewegtes Ursache von Ruhendem sein, wegen der Heterogenität beider Glieder. Weiter: die Ursache ist entweder zugleich, oder vor, oder nach der Wirkung. Nach der Wirkung ist absurd, denn dann wäre der Sohn vor dem Vater, die Ernte vor der Saat. Vor der Wirkung nicht; denn solange die Wirkung nicht da ist, der Sohn, ist auch das betreffende Objekt nicht Ursache, der betreffende Mensch nicht Vater. Ursache und Wirkung sind als solche nur durch einander verständlich, weil sie notwendig aufeinander bezogen sind. Sie müssen also zugleich sein. Das geht aber wieder nicht an, weil dann kein Kriterium mehr bestände, was Ursache und was Wirkung ist. Noch ein Widersinn im Begriff der Kausalität ist dieser: die Ursache kann nicht aus eigener Kraft wirken, z. B. das Feuer nicht aus sich allein brennen; sonst würde es immer brennen. Aber auch nicht in Mitwirksamkeit einer passiven Materie; also nicht mit dem Holz zusammen. Denn warum soll das Feuer hier mehr Ursache des Brennens genannt werden als das Holz? Beide sind zum Brennen gleich unentbehrlich. So wenig als in der Silbe di d mehr Ursache der Silbe ist als i, sowenig ist die Flamme mehr Ursache des Brennens zu nennen als das Holz. Passive Ursachen gibt es also nicht. Aber aktive auch nicht, wie gezeigt worden, also überhaupt keine. Mit noch anderen, weniger ernst zu nehmenden Gruppen skeptischer Einwände gegen den Ursachbegriff halten wir uns nicht auf. Sie sind alle in derselben antithetisch-disjunktiven Form abgefaßt: entweder dies oder jenes oder das, aber weder dies noch jenes noch das — also nichts.

Während nun diese Einwände, wollten wir denselben volle Beweiskraft zugestehen, vollauf genügen würden, das Kausalprinzip als ein widerspruchvolles und irreführendes hinzustellen, hat Aenesidem, abgesehen von seiner Polemik gegen die Möglichkeit kausalen Wirkens überhaupt, noch acht Tropen verfaßt, welche die hauptsächlichen und kaum vermeidlichen Gefahren in der Erkenntnis der Kausalität, falls solche doch in der Natur bestehen sollte, aufzählen.[72]) Es sind folgende: 1. die angenommene Ursache entzieht sich dem Augenschein und wird durch die Erscheinungen nicht zweifellos bezeugt, bleibt also Hypothese; 2. man leitet aus einer Ursache ab, was ebensogut aus anderen Ursachen folgen könnte. 3. Geordnete Erscheinungen werden auf Ursachen zurückgeführt, denen die gleiche Ordnung fehlt. 4. Von sichtbaren

Vorgängen wird in gewagter Analogie mit zu großer Sicherheit auf unsichtbare geschlossen. 5. Die (Natur)-Forscher gehen von strittigen Ursachen, den Grundstoffen oder Elementen, nicht von allgemein zugestandenen Sätzen aus. 6. Manche beachten nur die Naturerscheinungen, die zu ihren Voraussetzungen stimmen, aber nicht auch diejenigen, welche ihnen widersprechen. 7. Oft setzt sich die kausale Erklärung mit ihren eigenen Voraussetzungen in Widerspruch. 8. Sie erklären eine zweifelhafte Erscheinung aus einer ebenso zweifelhaften. — Beispiele zu diesen methodologischen Fehlern, die immer in der Wissenschaft gemacht worden sind und auch heute noch gemacht werden, anzuführen, erscheint überflüssig.

Mit alledem, und das ist bedeutsam, wollen die Skeptiker nicht etwa positiv behaupten, daß es keine Ursachen und keine Wirkungen in der Natur gäbe. Im Gegenteil. Sie verschließen sich der naheliegenden Annahme, es gäbe ursächliches Wirken in der Natur, keineswegs: gäbe es keine notwendig wirkenden Ursachen, so würde ja „Alles aus Allem", Pferde aus Mäusen und Elefanten aus Ameisen entstehen können. Deswegen ist es durchaus glaublich, daß Ursächliches besteht; zugleich aber auch glaublich, daß es nicht besteht — aus Gründen, die uns jetzt bekannt sind. Was bleibt da anderes übrig, als die skeptische Erklärung, sich weder für das eine noch das andere zu entscheiden, wegen der Isosthenie der Gründe?

Damit verlassen wir den Kampf der Skepsis gegen den Inhalt des naturwissenschaftlichen Erkennens. Die skeptische Kritik an dem Begriff des Atoms und des Elements (den „stofflichen Anfängen"),[73]) des physikalischen Körpers[74]) und der Mischung[75]) (was wir heute Verbindung nennen), an den Begriffen des Entstehens und Vergehens,[76]) an den Bewegungstheorien,[77]) an der Raum- und Zeitvorstellung[78]) lassen wir beiseite. Sie berühren den Inhalt unserer heutigen Physik und Chemie kaum mehr. Wohl aber tut dies die skeptische Analyse des Kausalprinzips, die wir in den philosophischen Theorien neuerer Zeit wieder werden aufleben sehen.

Jetzt folgt das Vorgehen der griechischen Skepsis gegen die religiösen Wissensinhalte.[79]) Es ist interessant und bemerkenswert, daß gleich am Eingang ihrer Untersuchungen über Gottesglaube und Religion die Skepsis nicht die Fragen: ob Götter

sind und welche Eigenschaften ihnen zukommen, aufwirft, sondern daß sie zuerst erörtert, wie die Menschen wohl zu den Vorstellungen der Götter gekommen sein mögen. Damit schenkte sie aber von vornherein dem, was wir heute Religionspsychologie nennen würden, eine Beachtung, die allen dogmatisch-religiösen Denkern naturgemäß fremd ist. Selbstverständlich klingen auch diese religionspsychologischen Präludien ganz skeptisch aus: ob die Begriffe von Göttern nur aus der Verehrung nützlicher Dinge wie Brot, Wein, Feuer, Wasser, oder der Furcht vor gewaltigen Naturphänomenen wie Donner und Blitz, Sonnen- und Mondfinsternissen, oder aus den Traumgesichten, oder der Beobachtung der regelmäßigen Bewegungen der Gestirne, oder aber aus den Machtsprüchen gewaltiger Heroen, die, um mehr Bewunderung und Ehrfurcht zu erzwingen, sich eine göttliche Macht angedichtet haben — ob die Begriffe von Gott aus solchen oder noch anderen Ursachen entstanden sind, ist nicht mit Sicherheit auszumachen. Von weitertragender Bedeutung aber ist die Antwort und ihre Begründung, welche die Skeptiker zu der zentralen Frage aller Religionsphilosophie gegeben haben, ob es Götter gibt? Während die dogmatischen Philosophen auf diesem Punkte sich in zwei Lager spalten, von denen das eine behauptet, es gäbe Götter (nämlich die Theisten), das andere, es gäbe keine (nämlich die Atheisten) — kommt die Skepsis zu dem Ergebnis: „man könne nicht mit mehr Grund behaupten, daß Götter seien, als daß keine seien", weil die Gründe auf beiden Seiten gleichwögen.

Um das zu zeigen, entfaltet die griechische Skepsis nun alle Beweise, welche von den dogmatischen Philosophen für das Dasein Gottes aufgebracht wurden und nur von einigem Werte sind, in ihrer ganzen Kraft.[80]) Ein Leser, dem diese Partien vor Augen kämen und der nicht wüßte, welcher Sekte ihr Verfasser zugehört, würde auf einen überzeugten Gottverehrer schließen;[81]) so unparteiisch ist hier die Wiedergabe der gegnerischen Ansichten. Aber dann folgt auch deren Widerlegung auf dem Fuße. Die Beweise, welche das Altertum, (besonders die Stoa) für das Dasein Gottes aufgebracht hat, sind nach skeptischer Ansicht im wesentlichen drei. Einmal der Beweis aus dem consensus gentium, der *συμφωνία παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις*. Er besagt, daß alle Völker, Griechen und Barbaren, seit ewigen Zeiten an Götter glauben, wenn auch ihre Begriffe im einzelnen über die Art dieser

Götter noch so weit auseinander gehen. Falsche Meinungen aber und wandelbare Dinge dauern nicht lange; sie sterben mit denen aus, um deren willen sie erhalten wurden. Der Götterglaube nun hat sich unwandelbar erhalten — also sind Götter. Ein zweiter Beweisgang lautet: Die Ordnung, Schönheit und Harmonie der Welt, die regelmäßigen Bewegungen der Gestirne, die mit Vernunft und Einsicht begabten Geschöpfe — all das setzt notwendig einen allweisen ersten Urheber voraus, d. h. einen Gott. „Wenn auf einem Olivenbaum," so schloß Zeno, „melodisch klingende Flöten wüchsen, würde man wohl zweifeln, daß sich in dem Olivenbaum eine Wissenschaft des Flötenspieles befände? Wie? Wenn Platanen rhythmisch tönende Saiteninstrumente trügen? so würde man sicherlich urteilen, in den Platanen wohne Tonkunst. Warum sollte man also die Welt nicht für beseelt und weise halten, da sie aus sich beseelte und weise Wesen hervorbringt?"[82]) Dieser Beweis, den die Griechen den Beweis aus der kosmischen Ordnung (*τρόπος τῆς κοσμικῆς διατάξεως*) nannten, und den wir heute den physiko-theologischen Gottesbeweis zu nennen pflegen, und ebenso das erste Argument aus dem Consensus gentium sind durch das ganze Mittelalter hindurch bis auf unsere Tage herab bei Theologen und Metaphysikern immer wiederkehrende Erwägungen geblieben. Nicht minder das dritte Argument, das sich aus den widersinnigen Folgerungen (*ἐκ τῶν ἀκολουθούντων ἀτόπων*) der Gottlosigkeit herleitet: Wenn es keine Götter gibt — so lautet die dürre Struktur dieses Beweisganges — so gibt es auch keinen Glauben an Götter, keine Götterverehrung, kein gottseliges Leben, keine Religion und keine Heiligkeit. Nun gibt es aber alles dies — also —.

Allen drei Beweisgängen aber lassen sich gewichtige Gegengründe entgegenstellen. Der Consensus gentium, wenn er wirklich bestünde, kann niemals etwas für die Wahrheit einer Ansicht verbürgen. Die Vorstellungen der plumpen Majorität, der ungebildeten Masse sind ein bedenklicher Stützpunkt für die Religion. Aber ganz abgesehen davon besteht dieser Consensus gar nicht. Sind denn wirklich alle Völker über das Dasein von Göttern einig? gibt es nicht erklärte Atheisten? Kann es nicht auch barbarische, wilde Volkstämme geben, die von einem Gott nicht die geringste Vorstellung haben?[83]) — Ebensowenig hält der Beweis aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt, aus der Erschaffung vernünftiger Kreaturen Stich. Ist denn die Welt überhaupt durchgängig zweckmäßig eingerichtet? Wie erklären sich dann Übel, Not und Leiden aller Art, die dem Menschen Gefahr und Verderben bringen?[84]) Und ist die Vernunft nicht etwa eine zweischneidige Gabe, oft genug Werkzeug der Bosheit und der Niedertracht?[85]) Aber selbst zugegeben, daß Zweckmäßigkeit in der Welt sei, daß diese Welt die schönste und die beste sei (wie die Stoa behauptete), warum muß sie deshalb das Werk eines Gottes sein? Warum kann nicht die Natur, nach ihr immanenten physikalischen Gesetzen, die Welt hervorgebracht haben? Kennen wir denn die Kräfte der Natur wirklich so gut, um die Unmöglichkeit dieser Annahme darzutun? Wer wollte sich diese Einsicht wohl anmaßen?[86]) — Daß die Skeptiker auch mit dem dritten Einwand aus der Unsinnigkeit der Folgerungen spielend fertig wurden, wenn sie sich über die beiden ersten Herr gezeigt hatten, wird man sich denken können.

Den gleichen Widersprüchen wie der Gottesbeweis aber ist der Gottesbegriff nun ausgesetzt.[87]) Und zwar vor allem der Begriff eines persönlichen Gottes. Hier legt die Skepsis rücksichtslos alle Folgerungen bloß, zu denen die Vermenschlichung der Götter, der gröbere wie der feinere Anthropomorphismus, notwendig hindrängt. Ist Gott ein Lebewesen, ein Zoon, wie die Stoa annahm, so hat er wie jedes Lebewesen auch Sinne, und zwar die größtmögliche Anzahl, vermutlich noch mehr als fünf, als die entwickeltsten Lebewesen, die wir kennen. Dann schmeckt, riecht und hört er; aber dann schmeckt er auch Saures und Bitteres, hört Dissonanzen so gut als Konsonanzen; kurz er erleidet all die Unlust und Beschränkungen, die an die Funktion des sinnlichen Wahrnehmens nun einmal notwendig gebunden sind. Auch ist er vergänglich wie alles Sinnliche. Das aber ist mit der Vollkommenheit und Allgenügsamkeit Gottes unvereinbar. Aber auch wenn wir auf Gott nur die höchsten Eigenschaften eines Lebewesens, die moralischen, übertragen wollen, geraten wir in Widersprüche. Denn alle Tugenden können wir Gott nicht zusprechen, wie sie doch andererseits für ein vollkommenes Wesen erfordert werden. Gott kann z. B. nicht Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, Geduld besitzen; denn jede dieser Tugenden setzt eine Unvollkommenheit voraus, in deren Überwindung sie besteht. Geduldig, so bemerkt Sextus feinsinnig, ist der, welcher unter Brennen und Schneiden stark bleibt, nicht der, welcher Honigtrank schlürft; und Unvollkommenheiten erdulden, kann doch von Gott nicht ausgesagt werden.

Auch Tapferkeit kann Gott nicht zugesprochen werden, da sie nur für den auszuüben ist, dem etwas furchtbar erscheint; Gott aber erscheint nichts furchtbar. Auch Seelengröße geht ihm ab, da er sich über nichts Unangenehmes, Kleinliches, Schmerzliches erheben kann. Selbst die Weisheit kann keine Eigenschaft Gottes sein, denn sie besteht ja in der Einsicht von dem, was gut, böse, was gleichgültig ist. Wie aber soll Gott dies kennen, wenn er es nicht selbst erlebt hat? Gott kann so wenig Schmerz und Leiden verstehen, wie der Blinde sich von rot oder grün eine Vorstellung machen kann. Darum besitzt auch Gott keine Kunst, keine τέχνη, die immer in der mühsamen Erarbeitung des Erreichten besteht. Kommen aber Gott von Natur alle Vollkommenheiten zu, so kann man von einer Kunst bei ihm ebensowenig reden, wie bei Fröschen oder Delphinen von der Kunst des Schwimmens. Aber auch ganz allgemein — alle offenen und versteckten Anthropomorphismen beiseite gelassen, ist Gott nicht denkbar. Denn er ist weder endlich noch unendlich. Endlich nicht, weil jede Endlichkeit eine Beschränkung ist, d. h. eine Unvollkommenheit, und das Unendliche dann vollkommener wäre als Gott. Unendlich nicht, weil Gott dann an keinem Orte wäre, also unbeweglich, und also leblos. Vor allem kann man Gott nicht die Haupteigenschaft, um deren willen man an ihn glaubt, die Vorsehung zusprechen.[88]) Gerade das Walten einer Vorsehung aber war von den Stoikern in allen Tonarten besungen worden. Hier stellt uns die Skepsis nun folgende heikle Alternative: entweder Gott übt für alles Vorsehung oder nur für einiges. Für alles nicht, denn die Unzahl der Übel und Schlechtigkeiten in der Welt, das Glück der Bösen und das Unglück der Guten[89]), können doch unmöglich als Werke der Vorsehung angesehen werden. Also nur für einiges. Warum aber nicht für alles? Vier Möglichkeiten stehen offen — alle gleichermaßen absurd. Entweder Gott kann für alles und will für alles Vorsorge tragen — woher dann die Übel in der Welt? Oder Gott will zwar, kann aber nicht — wie verträgt sich das mit Gottes Allmacht? Oder er kann zwar, will aber nicht — wie verträgt sich das mit Gottes Güte? Oder er kann nicht und will nicht — dann ist Gott sowohl schwach als schlecht. Man sieht, die Disjunktion ist vollständig, und jedes ihrer Glieder erhebt eine neue, schier unüberwindliche Schwierigkeit gegen den Glauben an eine Vorsehung.

Hatte die Skepsis Argumente von solchem Kaliber zur Zersetzung jeglicher Gottesvorstellung zur Verfügung, so kann man sich denken, daß es ihr leicht wurde, spielend die schon an sich und in sich wankende Spezialreligion des Hellenismus zu zerstören. Den ganzen Aberglauben der Divination, auf welche die Stoiker so großen Wert legten, der Wahrsagekunst und der Vogelschau deckten die Skeptiker in seiner Rückständigkeit auf;[90]) dem gesamten Polytheismus des Volksglaubens hielten sie unter anderem[91]) die nach Art der Soriten geformten Erwägungen entgegen, daß wegen der wesentlichen Gleichartigkeit des vermeintlich Göttlichen mit dem anerkannt Ungöttlichen die Grenzen fließend seien und so alles entweder vergöttlicht oder entgöttlicht werden müsse: Ist Zeus ein Gott, so muß es auch sein Bruder Poseidon sein; wenn dieser, dann auch der Stromgott Achelous und der Nilus; aber auch die Quellen des Nilus, alle anderen Bäche usf. Sind Sonne und Mond Gottheiten, so auch die übrigen Planeten, so auch die Fixsterne; und wenn diese, so auch der Regenbogen und die übrigen Himmelserscheinungen, Wolken, Regen und Sturm.[92])

In dieser und ähnlicher Weise zogen die Skeptiker gegen den Dogmatismus der Volksreligion zu Felde. Wohlverstanden immer nur gegen den Dogmatismus der Religion, nicht gegen diese selbst. Denn in Bezug auf die religiösen Erkenntnisse stehen sich, wie bei jedem materialen Erkenntnisinhalt, gleich starke, sich die Wage haltende Erwägungen gegenüber. Für den Skeptiker folgt daraus der totale Zweifel über den betreffenden Gegenstand, nicht aber eine Negation der positiven Ansicht. Er bekämpft also nicht so sehr das Dasein der Götter, als die zuversichtlichen Aussagen des Dogmatikers über dasselbe. Dies ist wichtig im Auge zu behalten, um den Kern der skeptischen Bemühungen nicht mißzuverstehen.

Wie der Inhalt der Naturwissenschaft dadurch hinfällig wurde, daß ihm durch die Zersetzung seiner Basis gewissermaßen der Boden unter den Füßen entzogen wurde, wie die Religionsphilosophie unter den Schlägen gegen grobe wie verfeinerte Gottesvorstellungen in sich zusammenstürzte, so verlöre nun auch die gesamte Moralwissenschaft — eine in damaliger Zeit blühende Disziplin — allen Sinn, wenn ihre obersten Begriffe sich als widerspruchvoll und unhaltbar erweisen sollten.[93]) Auf dies Ergebnis werden die Anstrengungen der skeptischen Ethik gerichtet sein

müssen. Der moralphilosophische Standpunkt dieser griechischen Skeptiker läßt sich in den einen Satz zusammenfassen: die Erkenntnismöglichkeit der sittlichen Werte wird bezweifelt. Und die Begründung, ebenso knapp formuliert: wir erkennen die sittlichen Werte nur wie sie uns erscheinen, nicht wie sie an sich sind. Aber warum? Hauptsächlich sind es zwei Gedankenreihen, welche diese skeptischen Thesen stützen sollen. 1. Wir erkennen die sittlichen Werte nur, wie sie uns erscheinen; denn das, was an sich, *φύσει*, gut oder schlecht ist, müßte für alle in gleicher Weise gut oder schlecht sein; so wie der Schnee, weil er seiner Natur nach kalt ist, alle frieren macht, und das Feuer, weil es seiner Natur nach warm ist, alle wärmt, so müßte etwas, das seiner Natur nach gut oder schlecht ist, auch allen gut oder schlecht erscheinen.[94]) Aber auf nichts, was für gut oder schlecht gilt, trifft diese Bedingung zu. Von den bisher für sittlich oder unsittlich ausgegebenen Werten erfreut sich kein einziger allgemeiner Anerkennung. Und das gilt sowohl für die Begriffe, welche die Laien (*ἰδιῶται*), als für diejenigen, welche die Philosophen aufgestellt haben.[95]) Nehmen wir die einzelnen Menschen vor, so sehen wir, daß die einen dies, die andern jenes als ein Gut erachten; die einen Ruhm, andere Gesundheit, noch andere Reichtümer. Jeder hält das für ein Gut, was seine Individualität am meisten reizt.[96]) Noch deutlicher wird der Widerspruch über die sittlichen Werte, wenn wir die ganz getrennten Moralanschauungen der verschiedenen Völker und Nationalitäten ins Auge fassen. Mit einer Fülle von Beispielen[97]) ist hier die griechische Skepsis bei der Hand — Beispiele, die sie den Sitten und Gesetzen, dem äußeren Brauche, ja dem, was bei den verschiedenen Völkern für schön oder häßlich galt, sowie den spezifisch moralischen Wertungen gleichmäßig entnimmt. So gelte bei den Griechen die Päderastie für widergesetzlich, bei den alten Thebanern aber sei dies nicht der Fall gewesen. Es gibt Völker, bei denen es Sitte ist, daß die Mädchen die Mitgift aus der Buhlerei zusammenbringen. Räuberei zu treiben scheint Griechen und Römern eine Ungerechtigkeit, den Ciliciern sogar rühmlich. Daneben aber wird auch der Unterschiede darin gedacht, daß die einen Völker Ohrringe tragen, andre nicht, einige die Neugeborenen tätowieren, andre nicht. Weiter wies man auf Abweichungen in den Kultusgebräuchen hin: bei den Tauriern in Skythien war es Brauch, die Fremden der Artemis zu opfern; in Rom und in Griechenland ist es verboten,

einen Menschen an heiliger Stätte zu töten usw. Aus alledem schloß die Skepsis, daß die sogenannten sittlichen Werte, die *ἀγαθά* und *κακά* nicht an sich (*φύσει*) oder absolut genommen so oder so beschaffen seien, sondern nur in bezug auf[98]) die einzelnen Individuen oder Völker, auf Römer, Ägypter, Inder. Die nämliche Relativität der ethischen Werte erhellt auch, wenn man sich von den moralischen Anschauungen der Laien ab- und denjenigen der Philosophen zuwendet.[99]) Auch hier nirgends ein fester Punkt, kein einziges von allen Philosophen anerkanntes Gut. Man zeigte triumphierend auf die Meinungsverschiedenheiten in den moralphilosophischen Elementarfragen zwischen Cynikern und Cyrenaikern, Stoikern, Epikuräern, Akademikern und Peripatetikern. Man stellte die Anschauung des Aristipp, der die sinnliche Lust zum höchsten Gut erhob, dem Ausspruch des Cynikers gegenüber: „Rasen möchte ich lieber, als mich freuen"; man nahm irgend einen Begriff wie den der Gesundheit vor[100]), um nachzuweisen, wie er in den verschiedenen Philosophenschulen bald als höchstes Gut (Simonides), bald als Gut zweiter Ordnung (Krantor), bald als überhaupt kein Gut (Stoiker) ist hingestellt worden. Also sowenig wie unter Völkern und Laien, sowenig herrscht unter den Philosophen über die moralphilosophischen Objekte Einigkeit. Ein allgemeingültiger absoluter Wert, dessen Kriterium wäre, daß er auf alle eindeutig wirkte, hat sich noch nicht gezeigt.

Aber noch auf einem ganz anderen, in seiner Ausführung nicht minder geistreichen Wege sucht man die Unerkennbarkeit der ethischen Grundwerte darzutun. Diese zweite Gedankenreihe besteht vor allem in der zersetzenden Kritik der bisher aufgetretenen moralphilosophischen Anschauungen. Ein Einblick in diese einschneidende Kritik mag wenigstens die weittragendsten Einwände der ethischen Skepsis berücksichtigen, ihre Polemik gegen Einzelheiten dagegen (wie gegen die Gütereinteilungen u. a.) als nur von ephemerem Wert beiseite lassen. Zweifellos eines der bedeutsamsten Bedenken,[101]) das eigentlich die Grundlage der gesamten antiken Ethik im Innersten berührt, ist gerichtet gegen die Bestimmung des Guten als das zur Glückseligkeit Führende, oder das Nützliche, oder das um seiner selbst willen Erstrebenswerte — Bestimmungen, in denen, wie Sextus mit Recht meinte, die meisten antiken Philosophen einig sind. Aber — so verläuft nun der skeptische Gedankengang weiter — durch all das erfahre ich über das Gute selbst gar nichts; was das Gute ist, wird mir nicht gesagt.

Nur von einer spezifischen Eigenschaft des Guten erhalte ich bestenfalls Kenntnis, nämlich, daß es zur Glückseligkeit führt, oder nützt, oder erstrebenswert ist. Aber entweder kommen diese Eigenschaften auch anderen Dingen zu und sind also kein Kriterium für das Gute; das eigentümliche Wesen des Guten wird uns durch sie nicht vermittelt; oder sie kommen nur dem Guten zu; dann müßte ich mir von einer spezifischen Eigenschaft eines Dinges aus das Wesen des Dinges vorstellen können, was nicht angeht. So wenig wie ein Ochs durch das Brüllen, noch ein Pferd durch das Wiehern erklärt werden kann, weil ich, um Wiehern und Brüllen zu verstehen, schon Pferd und Ochsen kennen muß, so wenig kann ich das Gute durch die ihm eigentümlichen Eigenschaften erläutern, weil ich dazu das Gute schon kennen müßte. Also der umgekehrte Weg wäre der richtige. Erst müßte das Wesen, der Inhalt des Guten angegeben werden und dann daraus abgeleitet, daß das Gute nützt, zur Glückseligkeit führt, erstrebenswert ist. Den besten Beweis für diese ihre Anschauung, daß man auf dem üblichen Wege nicht weiterkommt, sehen die Skeptiker in der Tatsache, daß aus den allgemeinen Bestimmungen über die Glückbeförderung, den Nutzen, das Erstrebenswerte des Guten der tatsächliche Inhalt des Guten, das, was nun gut ist, nicht abgeleitet werden kann. Denn fragt man die Philosophen, welche in den angeführten Bestimmungen alle einig sind, was denn zum Glücke führe, was nütze, was erstrebenswert sei — so gehen die bis dahin Einigen weit auseinander, indem die einen die Lust angeben, andere die Tugend, andere die Schmerzlosigkeit, noch andere noch anderes. Woher diese Widersprüche, wenn in den gegebenen Bestimmungen nicht nur Eigenschaften, sondern das Wesen des Guten erfaßt wäre?

Nicht minder tötlich wird von der skeptischen Kritik eine im Altertum sehr beliebte Sanktion des Sittlichen getroffen, nämlich die Zurückführung des Sittlichen auf das Natürliche. Das vernunftgemäße Leben ist sittlich, denn es ist das naturgemäße — in der Vernunft besteht die wahre Natur des Menschen, hatten die Stoiker gelehrt. Die Summierung der Lust, das Streben nach Schmerzlosigkeit ist sittlich, denn es ist natürlich — Tier und Mensch fliehen von Natur den Schmerz und suchen die Lust. So die Cyrenaiker und Epikuräer. Hier machen nun die Skeptiker darauf aufmerksam, einmal, wie leer und abstrakt dieses Prinzip des Natürlichen wieder ist und wie es als solches den verschiedensten,

ja entgegengesetzten Inhalten offen steht. Unter der Sanktion des Natürlichen, so meinte die Skepsis,[102]) kann ich jeden beliebigen Inhalt in das Prinzip der Sittlichkeit hineintragen; ich kann sagen: von Natur erstrebenswert sei der Mut, weil Löwen von Natur zum Mutigsein neigen und Stiere und Hähne und einige Menschen — ich kann aber auch sagen: von Natur erstrebenswert sei die Feigheit, da Hirsche und Hasen und andere Menschen von Natur zur Feigheit neigen. Oder, um gleich auf die Grundgegensätze im Inhalt der nacharistotelischen Moralphilosophie zu kommen, ich darf mich nicht mit Epikur darauf berufen, daß alle Lebewesen nach Lust streben und die Lust als das natürliche Objekt des Willens auch das sittliche sei; denn der stoische Weise z. B. sucht Anstrengung, Arbeit und Mühen auf und flieht die Lust. Darin betätigt er ja eben nach stoischer Lehre die wahre Natur des Menschen! Aber diese Lehre ist ebenso einseitig, solange der epikureische Weise die Lust erstrebt und aller Arbeit und Mühe, welche nicht einen höheren Lust- als Unlustertrag abzuwerfen verspricht, aus dem Wege geht. Außerdem sind die auf der Brücke des Naturprinzips sich aufbauenden moralischen Analogien zwischen den verschiedenen Naturwesen, also zwischen Mensch und Tier, gefährlich, weil sie zu einer vorgefaßten Deutung tierischer Instinkte durch menschliche Vernunftgründe, und menschlicher Entschließungen durch animalische Triebfedern verleiten; und unter dem schützenden Mantel eines Begriffs Natureigenschaften der Tiere einfach auf den Menschen und vice versa übertragen. Wenn von stoischer Seite[104]) gegen die Lustlehre Epikurs geltend gemacht wurde, daß bereits unter den Tieren großmütige und nur um des Ehrenhaften (*γενναῖον*) willen unternommene Handlungen vorkämen, wie die Zweikämpfe zwischen Hähnen und Stieren, welche bis zum Tode ohne Aussicht auf Lust miteinander streiten, so ist in Erwägung zu ziehen, daß blinde Instinkte nicht moralische Handlungen sein können, daß aber auch das instinktive Motiv des Kampfes hier keineswegs die Ehre, sondern lediglich die Führung der Herde ist. Vor allem aber beweisen diese Analogien niemals, daß, was für ein Lebewesen natürlich ist, es auch für die Exemplare einer andern Gattung sein muß. Erstrebten wirklich von Natur alle Tiere Lust, so wäre damit die Natürlichkeit des Luststrebens für die Menschen nicht im mindesten dargetan — und gibt es auch wirklich von Natur selbstlose Handlungen unter den Tieren, so wäre dadurch die Selbstlosigkeit als für den Menschen natürlich

keineswegs erwiesen. So ist der Begriff des Natürlichen ähnlich wie der der Glückseligkeit oder des Nutzens ein leerer abstrakter Begriff, der aus sich heraus keinen Inhalt hergibt, vielmehr solchen erst von anderswoher zu empfangen hat. Damit genug der Proben von der skeptischen Kritik moralphilosophischer Theorien. Diese Kritik hatte keinen andern Zweck als auch die vorhingenannten, mehr systematischen Argumente, nämlich die Unerkennbarkeit der sittlichen Werte darzutun. Damit reiht sich die Ethik nur in den einheitlichen Plan des skeptischen Lehrgebäudes ein. Was aus anderen Gründen von den sinnlichen Dingen, von Baum und Haus erwiesen wird, gilt nun auch von den sittlichen Dingen: ihr Ansich bleibt unerkennbar. Das skeptische Vermögen, die *σκεπτικὴ δύναμις*, über die Beschaffenheit der Dinge an sich einander entgegengesetzte, gleich gut begründete Thesen aufstellen zu können, erstreckt sich nun auch auf die Moralphilosophie. Daß der Mord, der Diebstahl usw. an sich gut sei, kann ebenso leicht bewiesen werden, wie daß diese Handlungen böse sind. Beide Beweise haben gleich recht und gleich unrecht. Denn sie streiten um ein unerkennbares Etwas. Und so war es kein sophistisches Kunststück, sondern ganz im Einklang mit den tiefsten ethischen Überzeugungen der Skepsis, wenn einer ihrer größten Vertreter in verantwortungsvoller Mission nach Rom gesandt den einen Tag für, den andern gegen die Gerechtigkeit sprach.[105])

Wir würden uns aber ein einseitiges und unvollständiges Bild dieser ethischen Skepsis der Griechen bilden, wenn wir auf die negativen Resultate allein unsern Blick richten wollten. Vielmehr gilt es noch, den zwar mageren, aber für die Beurteilung dieses Skeptizismus um so wichtigeren positiven Kern herauszuschälen. Wir haben schon wiederholt betont, daß die Pyrrhoniker zwar das Ansich der Dinge für unerkennbar hielten, die Auffassung sinnlicher Wahrnehmungsbilder aber, der *φαινόμενα*, der Phänomene als Bewußtseinstatsachen durchaus anerkannten. Und die Parallelerscheinung findet sich nun auf ethischem Gebiete: auch hier bezweifeln sie die Erkenntnis der absoluten Werte, des Guten und Bösen an sich, verschließen sich aber nicht der Einsicht, daß uns Verschiedenes als gut, anderes als übel erscheine. Fragen wir nun aber, was auf sittlichem Gebiete den Erscheinungen der sinnlichen Dinge, also dem Gesichtsbilde eines Baumes im Gegensatz zum Baum an sich entspreche, so erhalten wir die unerwartete Antwort: Die Überlieferung der Sitten und Gesetze.[106]) Was

die Sitten unsres Landes, was Brauch und Gesetz vorschreiben, das „erscheint“ uns als gut, das Gegenteil als schlecht. Frommsein z. B. als ein Gut, Unfrommsein als ein Übel. Nur daß Frommsein an sich ein Gut, Unfrommsein an sich ein Übel sei, wird bezweifelt.

V. Negative und positive Konsequenzen des Skeptizismus.

Wir haben uns in der Darstellung des griechischen Skeptizismus an dessen ursprüngliche Problemstellung gehalten: Wie sind die Dinge beschaffen? wie müssen wir uns zu ihnen verhalten? was folgt für uns aus diesem unserm Verhalten? Die skeptische Lösung des 1. Problems ist mit einiger Ausführlichkeit bereits behandelt worden. Fassen wir dieselbe in wenige Sätze noch einmal zusammen und sehen zu, was aus denselben für die Entscheidung der noch ausstehenden (2. und 3.) Fragen für Folgerungen erwachsen.

Was die Beschaffenheit der Dinge anlangt, so steht jeder Aussage über dieselbe mit gleich gutem Recht eine andre gegenüber. Und diese Gleichkräftigkeit, diese Isosthenie von These und Antithese ist kein Zufall, sondern notwendig und wohlbegründet. Denn alle Erkenntnismittel, durch welche die Beschaffenheit der Dinge aufgefaßt werden könnten, sind trügerisch: Sinne und Vernunft führen, sowohl jedes für sich als auch beide zusammen, zu widerspruchvollen Resultaten. Der Schatz der Argumente für die Unzuverlässigkeit der sinnlichen Erkenntnis war in den Tropen des Aenesidem niedergelegt worden. So wenig wie die sinnliche Wahrnehmung aber, enthüllt uns nun das vernünftige, logische, begriffliche Erkennen die Beschaffenheit der Dinge. Die skeptische Polemik gegen die Begriffe, gegen Schließen und Beweisen, gegen die Möglichkeit eines Wahrheitskriteriums; ihre Kritik der Induktion, die Zusammenfassung aller wesentlichen Punkte in der Zersetzung beider Erkenntnisarten durch die fünf Tropen Agrippas — all das ist uns noch frisch in der Erinnerung. Ebenso die Zweifel nicht nur an den Formen, sondern auch an dem Inhalt unsrer vermeintlichen Erkenntnisse: der Sturz der einzelnen Wissenschaften, der Natur-, der Religions-, der Moralwissenschaft. Die Folge von alledem ist die Lösung des ersten Problems: die Beschaffenheiten der Dinge sind unerkennbar, oder, vorsichtiger ausgedrückt, sind unerkannt. Und zwar der Dinge in der weitesten Bedeutung des Wortes; es ist ebensowenig zu erkennen

möglich, wie das Ding „Tisch" oder das Ding „Atom" oder das Ding „Tugend" oder das Ding „Gott" beschaffen ist. Man sieht, an Extensität läßt der griechische Skeptizismus nichts zu wünschen übrig. Denn er erstreckt sich auf alle nur erdenkbaren Erkenntnisgebiete. Aber von der anderen Seite darf uns diese Totalität nicht verleiten, die Einschränkungen in dem Satze: „Die Beschaffenheiten der Dinge sind unerkennbar" neben seiner gewaltigen Ausdehnung außer acht zu lassen. Diese Einschränkungen treten auch mit jener allgemeinen Ausdehnung gar nicht in Widerstreit. Sie betreffen nämlich gar nicht die Gebiete, auf denen der Satz gilt, sondern den Sinn, in dem er gilt. Diesen erfaßt nur, wer sich gegenwärtig hält einmal, was der Begriff der Dinge für die Skepsis bedeutet, und dann, daß der Satz jede dogmatische Auslegung von sich weist. „Dinge" sind in dem skeptischen Satze nur als Dinge an sich, als Grund der Erscheinungen zu verstehen, wie aus allem bisher Gesagten erhellen muß; also der Skeptiker sagt nicht, daß er die Beschaffenheiten der ihm erscheinenden Dinge nicht erkenne; daß ihm der Honig nicht süß, der Mord nicht schlecht, Gott nicht vorsorglich „erscheine"; sondern nur, daß er nicht wisse, ob diese Eigenschaften dem Honig an sich, dem Morde und Gott an sich zukämen. — Unter dem „sind unerkennbar" darf nicht dogmatisch die ewige, prinzipielle Unerkennbarkeit verstanden werden; sondern nur, daß diese Dinge bis zum gegenwärtigen Augenblick unerkennbar zu sein scheinen. Wenigstens dem Pyrrhoniker, der den dogmatischen Negativismus einiger Akademiker verwirft. Denn sonst würde er mit sich selbst in Widerspruch geraten; erkennt er doch keine generellen Wahrheiten an, sondern nur individuelle, d. h. seine subjektiven Bewußtseinszustände. Nach diesen Vorerinnerungen wird es leicht sein, die Antworten auf die zwei noch ausstehenden Fragen zu geben. Die erste derselben lautete: Wie müssen wir uns zu den Dingen verhalten? Hier läßt sich die Antwort der Skepsis am klarsten unter zwei Gesichtspunkten betrachten; jeder Teil der Antwort entspricht dabei einem bestimmten Teile der Frage. Denn auch diese spaltet sich ganz naturgemäß in die beiden Probleme: was dürfen wir den Dingen gegenüber nicht tun, und was dürfen wir tun? Die Antwort wird also nur dann vollständig sein, wenn sie unser negatives und positives Verhalten den Dingen gegenüber zum Ausdruck bringt. Mit dem negativen Verhalten beginnen wir. Es ist für die Skepsis, ihrer vorwiegend destruktiven Tendenz entsprechend, das wichtigere.

Aus der Unerkennbarkeit der Dinge folgerten die griechischen Zweifelschulen zunächst ganz allgemein, daß sich der Mensch den Dingen gegenüber nur spähend (das ist die ursprüngliche Bedeutung von skeptisch), nur zurückhaltend (ephektisch), immer forschend (zetetisch), niemals überzeugt (dogmatisch), stets verlegen (aporetisch) verhalten müsse. Daher nannten sich die Anhänger dieser Lehre: Skeptiker, Zetetiker, Aporetiker, Ephektiker — auch wohl nach dem Stifter der Schule Pyrrhoniker.[107]) Doch hatten manche gegen die letztere Bezeichnung etwas einzuwenden: da nämlich der Mensch nach den Lehren der Skepsis nichts als seine eigenen Bewußtseinszustände erkennt, so kann er nie sicher sein, diejenigen eines anderen (also etwa die Seelendisposition eines Pyrrho) zu besitzen.[108]) Es ist ebenso nur eine Konsequenz der Prinzipien, wenn die griechische Skepsis es ablehnte, in gleicher Weise wie die anderen, dogmatischen Genossenschaften, eine Schule, Sekte, Partei (*αἵρεσις*) genannt zu werden, — welches immer die Zustimmung zu einem geschlossenen System von Lehransichten bedeutet — sondern es vorzog, sich selbst als eine Richtung (*ἀγωγή*) zu bezeichnen.[109]) Im einzelnen aber ergibt sich aus dieser Philosophie der totalen Unwissenheit noch folgendes: können wir die wirkliche Natur der Dinge an sich nicht erkennen, so dürfen wir auch nichts über dieselbe aussagen, sondern müssen uns des Urteils über sie völlig enthalten. Und zwar gleichermaßen nach der verneinenden wie nach der bejahenden Seite. Ich darf also nicht (wie die skeptische Ansicht oft mißverstanden wird) aus der Unerkennbarkeit der Götter z. B. schließen, daß es keine Götter gibt. Das Urteil des Skeptikers ist weder positiv, noch negativ, sondern neutral. Die Epoché definierte die griechische Skepsis daher als „ein Stillstehen der Einsicht, infolgedessen wir weder etwas aufheben noch setzen".[110]) Von diesem Verhalten aus erledigt sich die Frage: treibt der Skeptiker eine Wissenschaft? von selbst. Die Antwort kann nur verneinend lauten. Denn wir hatten schon früher einmal bemerkt, daß das ganze Altertum (im Gegensatz zu gewissen neueren Richtungen) unter der Wissenschaft die Erforschung eben der verborgenen Natur der Dinge an sich und ihrer notwendigen Zusammenhänge, nicht aber die methodische Beobachtung und Gruppierung der Erscheinungen versteht. Darum betonten die griechischen Skeptiker durchaus, daß sie keine Wissenschaft betrieben. Mit Physik, Logik und Ethik befaßten sie sich nur, um jeder These eine gleichstarke Antithese gegenüberstellen

und dadurch den Zusammenbruch dieser Disziplinen bewirken zu können.[111]) Ganz im Einklang mit diesen Grundsätzen hat die Skepsis eine Reihe von Redensarten ausgebildet, von denen die wichtigsten und ihre Kommentierung durch die Skepsis hier aufgeführt werden mögen. Zunächst begegnen wir überall in den Schriften des Sextus bei der Entwicklung seiner Ansichten den Konjunktiven: es dürfte, es möchte, es könnte scheinen, ebenso einem zur stehenden Phrase gewordenen „vielleicht"; daß diese Redewendungen die Unentschlossenheit und vorsichtige Zurückhaltung des Skeptikers auch bei den scheinbar einfachsten und selbstverständlichsten Sätzen zur Schau tragen wollen, leuchtet ein. Eine Reihe sehr typischer Ausdrücke, die auch von der Schule selbst als skeptische Redensarten, *σκεπτικαὶ φωναί*, bezeichnet wurden[112]), sind die folgenden:

Um nichts mehr, *οὐδὲν μᾶλλον* — was bedeuten sollte: um nichts mehr dies als jenes; z. B. der Honig um nichts mehr süß als bitter. Schon Demokrit hatte den gleichen Ausdruck gebraucht. Aber, wie die Skepsis meinte, in dogmatischer Verwendung. Dem Demokrit war der Honig nicht mehr süß als bitter, weil er weder süß noch bitter war, sondern in Wahrheit nur ein Komplex qualitätloser Atome. Dieser dogmatischen Lehransicht pflichtete der Skeptiker natürlich nicht bei. Ihm bedeutet das *οὐδὲν μᾶλλον* nicht: weder — noch, sondern: vielleicht ist er süß, vielleicht ist er bitter, vielleicht keines von beiden. Manche aber drückten den skeptischen Standpunkt schon durch die grammatikalische Konstruktion aus, indem sie den Inhalt in eine Frage kleideten und statt *οὐδὲν μᾶλλον* zu behaupten, *τί μᾶλλον*, um was mehr? fragten. Wir werden in ähnlicher Weise später die Weltanschauung eines andern großen Skeptikers, — Michel de Montaignes — in dem Erzittern einer beständigen Frage: Que sais-je? ausklingen sehen.

Auch die Ausdrücke vielleicht, *τάχα*, es ist möglich, *ἔξεστι*, es kann sein, *ἐνδέχεται* zählt der Skeptiker zum festen Bestande seines Lexikons; sie bedeuten ihm und stehen ihm für: vielleicht ist es, vielleicht ist es nicht, es ist möglich, daß es ist, und daß es nicht ist, es kann zwar sein, daß es ist, es kann aber auch sein, daß es nicht ist.

Die skeptische Redensart alles ist unbestimmt, *πάντα ἀόριστα*, bemüht sich Sextus möglichst vor dogmatischen Mißverständnissen zu schützen. Alles bedeutet hier nur: alles, was der

Skeptiker von den bei den Dogmatikern vorkommenden Aussagen über reale Dinge verfolgt hat; „ist unbestimmt" steht auch nicht als dogmatische Aussage über das Sein dieser Dinge, von denen der Skeptiker ja nichts weiß, sondern für: erscheint mir unbestimmt. Das gleiche gilt von dem

ich bestimme nichts, *οὐδὲν ὁρίζω*; womit der Skeptiker nur sagen will: ich befinde mich für jetzt in einem solchen Zustande, daß ich nichts von den Dingen, welche unter diese augenblickliche Untersuchung fallen, in dogmatischer Art setze oder aufhebe. Die gleichen Ergänzungen sind bei den Worten:

alles ist unauffaßbar, *πάντα ἀκατάληπτα*, ich fasse nichts auf, hinzuzudenken. Immer nur handelt es sich hier um Aussagen, die der persönliche, gegenwärtige Zustand des Pyrrhonikers über die Objekte, wie sie unabhängig vom Subjekt oder an sich bestehen, fällt. Niemals beansprucht diese Aussage allgemeine Gültigkeit für andere Zeiten und andere Wesen; niemals betrifft der Gegenstand, über den sie berichtet, die subjektiven Phänomene. So verstehen wir nun auch besser, was die Skepsis eigentlich mit der Urteilsenthaltung und der Aussagelosigkeit ausdrücken wollte.

ich halte an mich, *ἐπέχω*, bedeutet nur: ich vermag nicht zu sagen, welchen der in Rede stehenden Ansichten man glauben muß und welchen nicht. Damit wird nur gemeint, daß die Ansichten uns alle gleich glaubwürdig erscheinen, nicht, daß sie gleich glaubwürdig sind. In gleicher Weise ist die skeptische Aphasie, die Aussagelosigkeit, nur so zu verstehen, daß sie ein Abstandnehmen von der Aussage bedeutet, die (nicht etwas über die Erscheinungen sondern) etwas über die verborgene Natur der Dinge an sich bejaht oder verneint; und selbst das soll nicht heißen, daß die Dinge von Natur so beschaffen sind, daß sie zur Aussagelosigkeit nötigen, sondern der Skeptiker meldet mit der Aphasie nur einen subjektiven Bewußtseinszustand. Nun auch vertieft sich unser Verständnis der skeptischen Isosthenie, der Gleichkräftigkeit des entgegengesetzten Behauptens. Jeder These steht eine gleichkräftige Antithese gegenüber, ist das Prinzip dieses Verfahrens. Aber die einzelnen Worte in diesem Satze bedürfen der Einschränkung; unter „Jede" ist jetzt nur noch „jede von mir dem Skeptiker durchgeprüfte These", nicht etwa jede im absoluten Sinne zu verstehen; „These" bedeutet nur die Aussage über die verborgene Natur der Dinge, nicht über deren Erscheinungen; und endlich bei

dem „steht eine gleichstarke Antithese gegenüber" ist ein „wie mir scheint" stillschweigend hinzuzufügen.

Aus dieser Kommentierung, die der griechischen Skepsis selbst entstammt, ist ersichtlich, daß die skeptischen Redensarten nicht an sich und für alle Zeiten, sondern nur relativ, nämlich für den Skeptiker, und auch für ihn nur in dem Augenblick, in dem er diese Ansichten ausspricht, Geltung haben sollen. Damit erledigt sich der Einwand, die Pyrrhoniker seien nur dogmatische Negativisten: während die positiven Dogmatiker behaupten, man könne die Beschaffenheiten der Dinge erkennen und die Wahrheit finden, behaupten die Skeptiker nicht etwa ebenso entschlossen, bestimmt und in dem gleichen Sinne, sondern durchaus in individueller, temporärer und objektiv-realer Einschränkung das Gegenteil.

Nicht minder geschickt verstanden sie es, den bedenklicheren Hieb der Dogmatiker zu parieren, wenn diese darzutun suchten, daß die skeptischen Redensarten, wie: alles ist unbestimmbar, unauffaßbar usw. sich selber aufhöben. Denn, wenn alles unbestimmbar ist, so auch dies, daß alles unbestimmbar ist. Da dieser Konsequenz nicht auszuweichen war, so gaben die Skeptiker als die Klügeren hier durchaus nach, indem sie zugestanden: allerdings höben sich diese Redensarten, als dogmatische Thesen gefaßt, selber auf. Das käme aber der Sache der Skepsis durchaus nur zugute. Denn erstens gäbe es dem Skeptiker Anlaß nochmals zu betonen, er behaupte ja gar nicht, daß alles unauffaßbar, daß etwa die Natur der Dinge eine grundsätzlich unerfaßbare sei, sondern nur, daß ihm alles unauffaßbar erscheine; dieser sein eigener Gemütszustand (*πάθος*) aber, den er erleide, sei der einzig vollkommen gewisse, unerschütterliche Rest aller Behauptungen eines Menschen, könne durch nichts aufgehoben werden, und nur ihn verkünde er.[113]) Als Redensarten von überindividueller und übermomentaner Geltung kehrten die *σκεπτικαὶ φωναί* — läßt man sie selbst, was logisch durchaus zulässig wäre, nicht die einzige Ausnahme der durch sie verkündeten Regeln sein[114]) — allerdings die tödliche Spitze gegen sich selbst; zugleich aber gegen die Dinge, über die sie Aussage machten. Sie wirken hier also wie ein Purgativ, das nicht nur die Flüssigkeiten aus dem Körper forträumt, sondern auch sich selbst mit den Flüssigkeiten zugleich entfernt[115]); sie gleichen dem Feuer, das mit dem Stoff, den es verbrennt, zugleich sich selbst verzehrt[116]); und wer sie vertritt,

tut nichts andres wie ein Mann, der die Leiter, auf deren Stufen er die Höhe erklommen, danach mit dem Fuße umstößt.[117]) Geschickter als durch diese ebenso übermütigen wie geistreichen Vergleiche war der Vorwurf von der Selbstaufhebung der skeptischen Grundsätze — wenn er überhaupt zu parieren ist — kaum abzuwehren.[118])

Man wird den Eindruck gewonnen haben, daß die griechische Skepsis an Folgerichtigkeit und Kühnheit auch in der Lösung des zweiten Problems: wie müssen wir uns zu den Dingen verhalten? nichts zu wünschen übrig läßt. Wenigstens was das negative Ergebnis anlangt. Sehen wir zu, ob das Gleiche auch für den positiven Teil zutrifft. Diese positive Seite ist nicht ohne Interesse. Durch sie gewinnt die Skepsis überhaupt erst wieder Fühlung mit dem Leben. Bestünden die praktischen Folgerungen des theoretischen Skeptizismus einzig in der eben gezeichneten Negation, so bliebe dem Skeptiker nichts übrig als sprachlos einzurosten oder allenfalls in stumpfsinniger Untätigkeit durch das Leben hinzudämmern. Das taten aber zumal die jüngeren Skeptiker keineswegs. Sie waren streitlustige, zum Teil hoch gebildete, in einem festen Beruf stehende Männer. Sextus war ein angesehener Arzt, der neben seiner medizinischen Praxis umfangreiche philosophische, von zielbewußter Denkart zeugende Bücher verfaßte! Erkauften die Skeptiker dies positive Verhalten den Dingen gegenüber nur durch eine grobe Inkonsequenz, durch einen offenen Abfall von ihrer Theorie der Epoché und Aphasie, so kann es uns nicht weiter interessieren. Dem ist aber nicht so. Auch die positive Seite im skeptischen Verhalten den Dingen, der Welt, dem Leben, selbst der Wissenschaft gegenüber haben diese Männer entwickelt und begründet. Dies positive Verhalten wird sich naturgemäß aus dem positiven Teil der skeptischen Theorie, aus der Anerkenntnis der Erscheinungen, der *φαινόμενα*, herleiten. Deren Wirklichkeit zu bezweifeln, kam dem Skeptiker niemals in den Sinn. Unter Erscheinungen im weiteren Sinne versteht die Skepsis immer unsre passiven, von selber evidenten, sich uns ohne unser Zutun aufdrängenden Bewußtseinsinhalte.[119]) Diese bestehen zunächst in den elementaren Trieben und Gefühlen, wie in dem unwillkürlichen Ablauf unsrer intellektuellen Funktionen, der Empfindungen und der Gedanken. So erkennt der Skeptiker an, daß ihn hungert und dürstet, daß ihm der Honig süß, die Luft warm oder kalt erscheint, und hier hält er mit seinem Urteil nicht zurück.[120]) Da er die Realität dieser

psychischen Zustände als unmittelbarer Erlebnisse nicht im geringsten bezweifelt, so gibt er sie nicht nur mit Worten zu, sondern fügt sich ihnen auch durch die Tat; d. h. er ißt, wenn er Hunger, und trinkt, wenn er Durst hat; er sträubt sich auch nicht gegen die Empfindungen und Gedanken, die auf ihn einstürmen. Denn die Befriedigung der animalischen Funktionen setzt ja nicht die geringste dogmatische Überzeugung von der wirklichen Beschaffenheit der Dinge an sich voraus, so wenig wie dies der Ablauf der Wahrnehmungen und logischen Operationen für sich betrachtet tut. Diesen Teil ihres positiven Verhaltens nannte die Skepsis: nach Anleitung der Natur leben (nämlich die natürlichen Funktionen des Wahrnehmens und Denkens vollziehen), *ὑφηγήσει φυσικῇ, καθ' ἣν φυσικῶς αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοί ἐσμεν*, und sich der Nötigung durch die Zustände (des Hungers, Durstes usw.) fügen, *παθῶν ἀνάγκῃ, καθ' ἣν λιμὸς μὲν ἐπὶ τροφὴν ἡμᾶς ὁδηγεῖ, δίψος δὲ ἐπὶ πόμα.*[121])

Aber sowohl auf emotionalem wie intellektuellem Gebiet ging die Skepsis über diese positiven Rudimente hinaus. Wollte man sich in seinem Willen nur von den elementaren Begierden lenken lassen, so hätte das Leben je nach der Individualität seines Trägers sich in wüstem Taumel oder fauler Gleichgültigkeit, stets aber in einem richtungslosen, von den zwingenden Bedürfnissen des Augenblicks eingegebenen Verhalten erschöpft. Ein irgendwie einheitlich geordnetes oder gar für alle in ähnlicher Weise ablaufendes Handeln nach der Richtschnur allgemeingültiger Normen wäre ausgeschlossen. Dennoch versuchte die Skepsis die Berechtigung zu einem solchen aus ihrer Theorie heraus sich zu erobern. Das geschah, als sie die Frage beantwortete: wie der Skeptiker in sittlicher, religiöser, politischer Beziehung zu leben habe. Hier nämlich konstruierte die Skepsis im Gebiete der Werte, die den Willen leiten sollten, die nämlichen Unterschiede wie im Gebiet der Wirklichkeit. Als Erscheinungen und Zustände gelten ihr hier die Sitten, die religiösen Gebräuche, die politische Verfassung des Landes, dem man angehört.[122]) Ihnen unterwirft sich der Skeptiker ansichtslos (*ἀδοξάστως*), d. h. ohne davon überzeugt zu sein, daß sie das an sich Gute, Göttliche, politisch Richtige verkünden.[123]) Pyrrho selbst war Oberpriester und verwaltete dies Amt durchaus im Einklang mit seiner skeptischen Lehre! Die Überlieferung durch die Sitten und Gesetze ist also neben der Anleitung durch die Natur und der Abnötigung durch die Zustände das dritte

Kriterium[124]), das der Skeptiker für sein positives Verhalten den Dingen gegenüber besitzt. Er wird ebensowenig morden und stehlen, wie dürsten und hungern, oder die süße Empfindung, die der Honig ihm erregt, bestreiten; sondern er lebt den Gesetzen, Sitten und religiösen Vorschriften gemäß als durchaus brauchbarer Staatsbürger.

Dem erhöht-positiven Verhalten seines Willens aber geht nun auch eine mehr anteilnehmende Stellung seines erkennenden Verstandes zur Seite. Nur im Vorübergehen nehmen wir davon Notiz, daß ganz vereinzelt in den Schriften der Skeptiker sogar der Versuch gemacht wird, die eigenen Parteigenossen als die eigentlich Erkenntnisfreudigen hinzustellen: „denn nicht für die, welche nicht zu wissen eingestehen, wie die Dinge an sich beschaffen sind, ist es widersprechend sie noch zu erforschen, wohl aber für diejenigen, welche diese genau zu kennen wähnen; denn für die einen ist die Forschung schon ans Ziel gelangt nach ihrer Annahme, für die andern aber ist das, worauf jede Forschung beruht, noch vorhanden, die Meinung nämlich, noch nicht gefunden zu haben".[125]) Aber diese Auffassung ist nach den grundsätzlichen Bedenken gegen jede Erkenntnis einer objektiven Realität und mehr noch gegen alle logischen Operationen ganz dem Geist der Schule zuwider, und wer das Wesen des Skeptizismus hierin erblickt, darf sich jedenfalls nicht auf die Pyrrhoniker — trotz der Selbstbezeichnung: die Suchenden — berufen.[126]) Ganz im Geiste der vollausgebildeten Lehre aber ist es: die Übernahme eines Berufs, einer Kunst (*τέχνη*) mit den theoretischen Voraussetzungen für vereinbar zu halten. Soweit die Berufswahl Ausfluß jenes unwiderstehlichen Dranges ist, dem wir in der Befolgung von Sitte, Religion und Verfassung folgen sollen, würde sie kein neues Moment zutage fördern. Aber die Skepsis führte sie als ein besonderes Kriterium für unser Verhalten im Leben an und nicht ohne Grund. In der Ausübung eines Berufs sah sie nicht nur die Unterwerfung unsres Willens unter eine zwingende Erscheinungsnorm, sondern vor allem die Betätigung einer Erkenntnis, die gerechtfertigt werden mußte. Das ist der vierte und letzte Punkt. Freilich scheint es, als ob das über ihn zu Sagende nur für die jüngeren Skeptiker, etwa nach Aenesidem, Geltung hatte, während die vorigen drei Fälle, in denen sich der Skeptiker im Leben betätigt und zu den Dingen Stellung nimmt, schon nachweislich von Pyrrho gelehrt und — gelebt worden sind.

Wie aber kann der Skeptiker einen Beruf übernehmen — etwa den der Medizin — wenn er die wirkliche Beschaffenheit der Dinge für schlechthin unerkennbar hält, die Gültigkeit des Kausalprinzips und der logischen Normen anzweifelt und die Induktion als ungenügendes Erkenntnismittel verwirft? Auch auf diesem heiklen Punkte verweigert uns der griechische Skeptiker die Antwort nicht.[127]) Wieder geht er von den Erscheinungen und Zuständen, als unsern inneren Erlebnissen, aus. Er wird sich also in seinem medizinischen Beruf nur an diese halten; er beobachtet z. B. die Erscheinung der Schweißabsonderung, des Wundseins, der Fieberhitze. Das steht mit seinen skeptischen Grundthesen nicht im Widerspruch. Aber mit der Beobachtung der Erscheinungen ist es nicht getan. Um Krankheiten zu behandeln, muß sich der Arzt auch über den Zusammenhang der Erscheinungen orientieren; er muß wissen, was Schweißabsonderung, was Wunden, was Fieber hervorruft, und welche Arzneimittel diese Erscheinungen zum Schwinden bringen. Glaubt man nun mit den Dogmatikern, daß diese Vorgänge in einer ewig gleichen, notwendigen und in den Dingen selbst begründeten Kausalverknüpfung bestehen (daß etwa Fieber notwendig Pulsbeschleunigung hervorruft und Quecksilber notwendig die Fiebertemperatur sinken macht), so kann der Skeptiker dem natürlich nicht beistimmen. Denn von absoluten und notwendigen, durch die Dinge selbst bedingten Gesetzen weiß der skeptische Relativist nichts, und dem Kausalprinzip kann er nach Aenesidems vernichtender Kritik desselben keine Gültigkeit zuerkennen. Dennoch — und das ist das Wesentliche — macht sich auch der Skeptiker nicht nur Vorstellungen von den Erscheinungen, sondern auch vom Zusammenhang der Erscheinungen. Dieser Zusammenhang kann von ihm weder an der Hand des Kausalprinzips erschlossen noch durch irgendwelche Beschaffenheit der Dinge an sich erkannt werden. Seine Auffassung beruht vielmehr einfach auf der öfters gemachten Beobachtung von der zeitlichen Folge oder dem zeitlichen Zugleichsein zweier Erscheinungen. Tritt nun die eine Erscheinung ein, so erwartet auch der Skeptiker, daß jetzt die andre Erscheinung, die er oft mit der ersten verbunden gesehen hat, eintreten werde. So zweifelt er nicht daran, daß, wenn Rauch aufsteigt, Feuer da sein wird, und ebensowenig, daß, wo eine Narbe sichtbar ist, eine Wunde dagewesen sein muß. Alles das aber erwartet er nicht, weil er die Erkenntnis gewinnt, im Wesen vieler brennenden Körper liege es,

ein Gemisch von Gasen und festen Teilchen in die Luft aufsteigen zu lassen, im Wesen der fleischigen Gewebe, sich zur Narbennaht zusammenzuschließen, sondern nur weil er in vielen Fällen die beobachteten Erscheinungen (Rauch — Feuer, Wunde — Narbe usw.) zusammen verbunden oder aufeinander folgend gesehen hat.

Und da ist es nun für das zähe Festhalten an dem eigenen Grundstandpunkt bezeichnend, daß die Skepsis diese Erwartung nicht als einen aktiven logischen Prozeß etwa in der Form eines Induktionsschlusses von vielen Fällen auf alle ansah — hatte sie doch durchaus die Induktion als Erkenntnisvehikel verworfen — sondern diese Erwartung gleichfalls rein als „Erscheinung", und als „Zustand" faßte, unter Wahrung der gänzlichen Passivität dieser Vorgänge. Ausdrücklich wird die Erkenntnis des Erscheinungszusammenhangs den „abgenötigten Zuständen"[128]) untergeordnet; wie überall, so fügt sich auch hier der Skeptiker nur einem erlebten Erscheinungsbild (*φανταsία παθητική*).[129]) Die leider nur spärlichen Andeutungen über den Unterschied des anzeigenden und des erinnernden Zeichens weisen die Richtung, in der dieser Vorgang zu suchen ist. Während die Skepsis nämlich jedes anzeigende Zeichen (*σημεῖον ἐνδεικτικόν*) — wie wir bereits sahen[130]) — verwarf, bekennt sie sich ebenso ausdrücklich zu der Anerkenntnis des erinnernden Zeichens (*σημεῖον ὑπομνηστικόν*). Wollen wir in uns verständlicher Sprache den Unterschied beider Zeichengruppen formulieren, so wäre zu sagen: das anzeigende Zeichen dient dazu, die unbekannte Natur der Dinge an sich vermöge der aktiven logischen Operationen zu ermitteln; das erinnernde Zeichen dient dazu, die zurzeit unbekannten Erscheinungen durch den passiven Zwang der Assoziation zu erkennen.[131]) Das erinnernde Zeichen ist vom Leben beglaubigt (*ὑπὸ τοῦ βίου πεπιστεύμενον*)[132]), von der Erfahrung (*ἐμπείρως*) bestätigt. So erkennt der Skeptiker nicht nur Erscheinungen, sondern auch den Zusammenhang der Erscheinungen, und diesen zwar: nicht durch logische Analyse, sondern assoziative Synthese. Dabei handelt es sich um den Zusammenhang solcher Erscheinungen, von denen nur ein Glied in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben ist, das andre aber als Vergangenes, Zukünftiges oder gegenwärtig Verschleiertes nicht unmittelbar wahrgenommen werden kann. „Das erinnernde Zeichen, das zugleich mit dem Bezeichneten sinnfällig beobachtet worden ist, führt uns, sobald es sich darstellt, während das Bezeichnete unsichtbar geworden ist, zur Erinnerung des mit dem

Bezeichneten zugleich Beobachteten, während dieses augenblicklich sinnfällig sich nicht darstellt, wie beim Rauche und dem Feuer. Diese beiden nämlich sahen wir oftmals im Zusammenhang miteinander bestehen, und nun erinnern wir uns sogleich, wie wir das eine sehen, nämlich den Rauch, an das andre, nämlich das unsichtbare Feuer. Derselbe Fall trifft auch zu bei der Narbe, die der Wunde folgt, und bei der Herzverletzung, die dem Tode vorangeht; denn, wenn wir eine Narbe sehen, erinnern wir uns der vorangegangenen Wunde und beim Anblick der Herzverletzung sehen wir den kommenden Tod voraus. Das ist die Art des erinnernden Zeichens."[134]) So vermag auch der Skeptiker über den Umkreis des unmittelbar Gegebenen hinausschreitend eine gewisse Regelmäßigkeit im Erscheinungslauf zu erkennen, dadurch die Zukunft vorauszusehen, die Vergangenheit zu durchdringen, das in der Gegenwart Verborgene doch vorhanden zu wissen. Er besitzt eine gewisse Beobachtungsmethode (*τηρητικὴ ἀκολουθία*) im Gebiet der Erscheinungen, „nach der er sich erinnert, welche Erscheinungen er mit welchen, welche vor welchen, welche nach welchen gesehen hat, und aus der Erinnerung der ersteren die übrigen ins Gedächtnis zurückruft".[135]) Mehr aber bedurfte es seiner Meinung nach nicht, um die Erkenntnisaufgaben eines Berufs zu erfüllen.

Hier nun liegt die Brücke, durch die sich die Skepsis dem Methodus unter den Ärzteschulen verbunden fühlte. Auch diese Sekte glaubte ihr Heilverfahren nur auf ein Sichleitenlassen durch die Erscheinungen zurückzuführen. Krankheitszustände und Heilmittel sind nach ihr unlöslich in unsern Vorstellungen als assoziative Faktoren verbunden; jene weisen auf diese als ihre Anzeige (*ἔνδειξις*): Zusammenziehung auf Lockerung, Erschöpfung auf deren Aufhebung usw. „All diese Behauptungen der Methodiker können meiner Ansicht nach untergeordnet werden dem aus Erlebnissen fließenden Zwange".[136]) Ja für so stark hielt Skepsis und Methodus diesen intellektuellen Zwang, daß sie ihn uneingeschränkt dem emotionalen gleich setzte: vor Schmerz und Unbehagen zu flüchten. Wie der Hund sich den Dorn aus der Pfote zu entfernen sucht, wie der Erhitzte in die kühle Luft drängt, der Durstige zum Trank — genau so zieht für den Skeptiker und den gleichgesinnten Mediziner eine sinnliche Wahrnehmung die Vorstellung der mit ihr stets zusammen beobachteten nach sich![137]) Dagegen lehnte Sextus die Verwandtschaft mit den medizinischen Empirikern deshalb ab,

weil diese sich nicht nur persönlich auf die Aussage über die Erscheinungen beschränkten, sondern — ähnlich der Behauptung einiger Akademiker[138]) — die Dinge an sich grundsätzlich für unauffaßbar hielten. Der Skeptiker fühlt sich verpflichtet, dieser dogmatisch-negativistischen Note gegenüber seinen eigenen von den Methodikern geteilten Standpunkt abzugrenzen: daß die Unerkennbarkeit der Dinge nur Gegenstand einer individuell-gültigen Aussage sein könne. Bis auf diesen Punkt, der doch nur eine Ansicht über die von Skeptizismus wie Empirismus in ihrer Forschung unberücksichtigt gelassenen Dinge an sich betrifft, scheinen die positiven Methoden, nach denen beide Schulen die Erscheinungswelt durchmusterten, vor allem die entscheidende Lehre vom erinnernden Zeichen, sehr ähnliche gewesen zu sein. Wenn es wahr ist, daß Galen in seiner Darstellung der empirischen Methode hauptsächlich dem Skeptiker Menodotus als Gewährsmann folgt, so hätten die Skeptiker sogar noch viel weitere Gebiete der Erkenntnismöglichkeit erschlossen — so weite, daß man kaum mehr versteht, wie so scharfsinnigen Männern die Unvereinbarkeit dieser Folgerungen mit den eigenen Grundvoraussetzungen entgehen konnte. Dann nämlich hätten die Skeptiker mit den Empirikern verschiedene Arten der Beobachtung unterschieden und die „natürlichen" und „zufälligen" gegen die beabsichtigten und wohldurchdachten, die *τήρησις μιμητική* abgegrenzt. Letztere bestand darin, die Wirkung eines Mittels in ähnlichen Fällen wiederholt zu beobachten, und dabei das Eintreten des Erfolges — ob immer, ob oft, ob ebenso oft wie der Mißerfolg, ob seltener — zahlenmäßig festzustellen. Die Krankheiten sind rein nach ihren Symptomen, den konstanten und inkonstanten, nicht zu definieren, sondern zu beschreiben. Dabei ist die eigene Arbeit durch die geschichtlichen Zeugnisse der Vorgänger in vorsichtiger Berücksichtigung von deren Glaubwürdigkeit zu ergänzen. Wo aber direkte Beobachtung und Beobachtung andrer uns im Stich lassen, da muß der Analogieschluß von Ähnlichem auf Ähnliches (*ἡ τοῦ ὁμοίου μετάβασις*) uns weiterführen. Solange nun das Experiment nicht den Erfolg dieser Analogie entschieden hat, ist ein solcher nur möglich, höchstens wahrscheinlich. Hat aber nur ein einziges Experiment ihn bestätigt, so ist er auch absolut gewiß! Und ausdrücklich unterscheidet Menodot den rohen und unmethodischen Empirismus (irrationalem eruditionem) von der denkenden Erfahrung, wie es später von Bacon so energisch geschah.

Wenn auch die Skeptiker in der Darlegung der positiven Teile ihrer Philosophie äußerst reserviert und fast verlegen sich ausdrücken, so ist doch kein Zweifel, daß wir es hier mit der Ausbildung einer rudimentären empiristischen Theorie im Sinne des neueren Positivismus zu tun haben. Es sind hier Gedanken Humes und Mills vorgeahnt, ja in einer Knappheit und Schlichtheit ausgesprochen, daß der Kenner in bewunderndem Staunen sich gestehen muß: das Wesentlichste auch der allermodernsten philosophischen Betrachtungsweise ist von der Antike in grandioser Einfachheit verkündet worden! Zumal die Verwandtschaft mit Hume und der ganzen Richtung, die gerade heute wieder besonders eifrig in dessen Spuren wandelt, ist geradezu verblüffend. Wenn man mit Verständnis und im Bewußtsein, daß bei den spärlichen Fragmenten, die uns gerade von diesem Teil ihrer Lehre überkommen sind, jeder Satz gründlich aufgenommen sein will, die betreffenden Partien in des Sextus Schriften sich vornimmt, so erscheinen dieselben geradezu wie ein komprimierter Extrakt von Humes breiter Kausalitätsanalyse. Auch der Pyrrhoniker glaubt — mit Hume — daß an inhaltlichen Erkenntnissen[140]) wir allein etwas von den unmittelbar gegebenen Erscheinungen und dem Zusammenhang dieser Erscheinungen wissen können. Inwieweit diesen Erscheinungen und diesem Zusammenhang eine objektive Realität entspricht, bleibt zweifelhaft. Auch der Pyrrhoniker glaubt — mit Hume — daß dieser Zusammenhang einzig aus der Erfahrung — by experience nennt es der eine, durch *βιωτικαὶ ἐμπειρίαι* der andre — uns bekannt wird. Auch der Skeptiker glaubt — mit Hume — diese Erfahrung dadurch bedingt, daß eine Erscheinung, die mit einer andern oft zusammen oder kurz nacheinander im Bewußtsein war, bei erneutem Auftreten sofort die andre Vorstellung passiv nach sich zieht — als erinnerndes Zeichen wirkt, nennt es der eine, sich mit ihr assoziiert, der andre —; auch der Skeptiker glaubt — mit Hume —, daß die auf solche Weise gewonnene Erkenntnis des Erscheinungszusammenhangs zur praktischen Orientierung in der Welt genügt, zur Übernahme einer *τέχνη* sagt der eine, to the regulation of our conducts der andre. Man sieht: während die pomphafte Kausalitätskritik Aenesidems kaum mit einem Gedanken Humes empiristische Theorien streift, haben wir hier in den wenigen zum Teil verstümmelten Zeilen von unbekannter Hand fast alle wesentlichen Punkte dieser Theorie in nuce vor uns. Die Lehre vom

erinnernden Zeichen und das Bekenntnis zu ihm als der einzigen Quelle, aus der über nicht unmittelbar Gegebenes sich eine richtige Vorstellung machen läßt, bei der skeptischen Haltung einem absolut-realen und absolut gültigen Kausalprinzip gegenüber — dies ist zweifellos der modernste Teil am Pyrrhonismus.

Freilich ein großer Unterschied in der Bewertung dieser Gedanken besteht zwischen den heutigen Positivisten und den antiken Skeptikern. Diese hielten an dem Bestehen einer realen, unabhängig vom Bewußtsein befindlichen und gesetzmäßig geordneten Wirklichkeit streng fest, und nur die Erkenntnis dieser Wirklichkeit und ihrer Gesetze war ihnen Wissenschaft. Deshalb glaubte der Skeptiker mit bloßer Beobachtung der Erscheinungen und der Vorstellung ihres Zusammenhangs an der Hand des erinnernden Zeichens keine Wissenschaft zu betreiben, sondern nur eine praktische Kunst, eine *τέχνη*, eine Routine. Nur vorübergehend macht der Begriff der *τέχνη* den Ansatz, sich zu einer systematischen, theoretischen Erscheinungslehre auszuwachsen.[141]) Der Positivist von heute bezweifelt entweder das Dasein einer unabhängig vom Bewußtsein befindlichen und gesetzmäßig geordneten Wirklichkeit, oder leugnet sie ganz, oder — mit einigen Akademikern und medizinischen Empirikern — hält sie für grundsätzlich unerkennbar. Daher scheidet ihm diese als Objekt wissenschaftlicher Forschung von vornherein aus, und wenn er die Erscheinungen methodisch beobachtet und aufs einfachste beschreibt, und, gleichfalls die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit eines realen Kausalprinzips als Erkenntnisobjekt verwerfend, die Erkenntnis der Naturgesetzlichkeit auf die Registrierung bisher stets beobachteter Erscheinungszusammenhänge herabstimmt, so hält er dies sein Verfahren für das allein wissenschaftliche. Allerdings steht ihm als gewaltiges Hilfsmittel die Anwendung der logischen Operationen, deren subjektiver Verbindlichkeit er sich nicht entzieht, zu Gebote, während die Skeptiker durch ihre Zersetzung auch dieser für alle Erkenntnis absolut unentbehrlichen Prinzipien sich den Ausbau ihrer positivistischen Theorie rettungslos verdarben, ja von vornherein unmöglich machten. Es bildeten sich aber die antiken Zerstörer der Wissenschaft von dieser eine noch höhere und erhabenere Vorstellung als heute deren eifrigste Verteidiger und Bearbeiter. So sind die alten Skeptiker vom modernen Standpunkt betrachtet: Positivisten, und die modernen Positivisten, am antiken Maßstab gemessen: Skeptiker.[142]) Aber wie die ganz großen Geister in

ihren Werken stets Ansätze zeigen, die über die Schranken ihres Landes, ihrer Zeit, ja ihrer Individualität hinausweisen, so scheint ein schwer deutbarer Text Aenesidems anzuzeigen, daß dieser Mann bereits den Wahrheits- und Erkenntnisbegriff des Altertums durchbrochen und zwar nicht einen neuen an dessen Stelle gesetzt, aber doch neben dem alten eingeführt habe. Fast gewinnt es Wahrscheinlichkeit, daß von Aenesidem neben der antiken Auffassung von Wahrheit und Erkenntnis als von einem Wissen um die Dinge an sich auch ein Wahrheits- und Erkenntnisbegriff 2. Ordnung, ein empirisch-positivistischer Wahrheitsbegriff aufgestellt worden sei. Danach sei diese Wahrheit 2. Ordnung: das allen gleich Erscheinende (*κοινῶς φαινόμενον*), nicht im Sinne einer Korrespondenz der Vorstellungen mit den Dingen an sich, sondern rein einer subjektiven Allgemeingültigkeit.[143]) Von hier aus wäre die Brücke zu schlagen gewesen zu einer wirklich ausgebildeten empiristischen Theorie, in der man die Auffassung von Erscheinungen und Erscheinungszusammenhängen nicht als etwas Minderwertiges, nur vom Leben Aufgedrungenes und von wahrer Wissenschaft weit Abgerücktes angesehen und den Mut zu begrenzter, aber um so sichrerer, weil auf erkenntniskritischer Besinnung fußender, geistiger Arbeit gefunden hätte. Aber es blieb bei dem Ansatz und sollte noch einundeinhalb Jahrtausende währen, bis der geistige Samen, der hier ausgestreut war, Früchte trug.

Die jüngeren Pyrrhoniker hatten dem Erkennen neben den unmittelbaren Erlebnissen ein neues Gebiet erschlossen: den Zusammenhang der Erscheinungen. Dadurch, daß wir imstande sind, gewisse Regeln im Verlauf der Erscheinungen durch den Zwang der Assoziation zu erkennen, können wir auch von Zukünftigem, Vergangenem, gegenwärtig nicht Wahrnehmbarem, kurz von nicht unmittelbar Erlebtem uns theoretisch richtige Vorstellungen machen, praktisch unsern Willen leiten lassen. Beides ist auch für den empirischen Arzt unentbehrlich, der ja nicht nur Krankheiten und Heilmittel zu erkennen, sondern letztere auch zu verordnen, vielleicht in Anwendung zu bringen hat. Aber was der Pyrrhonismus nicht geleistet hatte, und worin sich am deutlichsten das durchaus Embryonale dieser positivistischen Theorie bewährt, das war die Untersuchung über den Gewißheitsgrad, der all diesen Vorstellungen eignet. Auf der einen Seite scheint durch die Betonung ihrer gänzlichen Passivität, ihres reinen Erscheinungscharakters dieser Gewißheitsgrad der höchstmögliche zu sein, gleich dem

unsrer unmittelbaren Erlebnisse — andrerseits konnte so scharfsinnigen Männern unmöglich das oftmalige Versagen der Kongruenz zwischen Vorstellungs- und Ereignisverkettung entgehen; einmal huldigen sie dem ziemlich ausgebildeten methodologischen System der „Empiriker", ja waren vielleicht dessen geistige Urheber — dann wieder hüten sie sich ängstlich, die Begriffe des Forschens, der Wahrheit und Wahrscheinlichkeit, des Wissens und der Wissenschaft auf dem fraglichen Gebiete anzuwenden.

Hatten so die Pyrrhoniker zwar den Kreis der zu erkennenden Objekte fast zu demjenigen der modernen Wissenschaft erweitert, aber die Gültigkeit solcher Erkenntnisse nicht kritisch untersucht, so daß die eigentlich erkenntnistheoretische Begründung ihres Positivismus zur Hälfte ungelöst bleibt, so haben umgekehrt die Akademiker in dem Beitrag, den sie zu den positiven Teilen des Skeptizismus beisteuerten, den Kreis der Gewißheitsgrade erweitert, aber die Objekte, von deren Erkenntnis diese verschiedenen Gewißheitsgrade gelten sollen, unbestimmt gelassen. So wird der materiale Charakter des Pyrrhonismus, der formale der akademischen Skepsis bis in die verwickeltsten Probleme hinein gewahrt!

Die Lehre von den Stufen der Gewißheit haben die Akademiker in ihrer Theorie der Wahrscheinlichkeit, ihrem Probabilismus niedergelegt.[144]) Zwei Gebiete waren es, auf denen sie solche Gradunterschiede geltend machten: das Gebiet der Wirklichkeitserkenntnis und das Gebiet der Werterkenntnis, das der *φαντασίαι* und das der *κρίσις τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν*.

Mittel der Wirklichkeitserkenntnis sind die sinnlichen Wahrnehmungen. Diese sind von verschiedener Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft: manche Wahrnehmung scheint uns wahr, ist wahrscheinlich (*ἔμφασις, πιθανή*), eine andre scheint uns nicht wahr, ist unwahrscheinlich (*ἀπέμφασις, ἀπειθής, ἀπίθανος*). Die wahrscheinlichen können eine Wahrscheinlichkeit erster, zweiter oder dritter Ordnung besitzen, je nachdem sie nur einfach wahrscheinlich (*ἁπλῶς πιθαναί*), oder wahrscheinlich und durchgeprüft (*πιθαναὶ καὶ διεξωδευμέναι*) oder wahrscheinlich, ringsumgeprüft und unentziehbar (*πιθαναὶ καὶ περιωδευμέναι καὶ ἀπερίσπαστοι*) sind.[145]) Einfache Wahrscheinlichkeit ist z. B. meine Wahrnehmung, wenn ich in einem dunklen Hause ein gewundenes Seil beim plötzlichen Eintritt für eine Schlange halte; wahrscheinlich und durchgeprüft, wenn ich an der Bewegungslosigkeit, der

Farbe, der Fühllosigkeit und den übrigen Umständen das Seil als Seil erkenne; wahrscheinlich, durchgeprüft und unentziehbar — hier führen wir das Beispiel im Sinne der Skepsis selbständig weiter[146]) — wenn auch die Möglichkeit, es handle sich um eine tote, seilfarbene Schlange, zurückgewiesen und nichts gegen die Annahme eines Seiles spricht. Demnach würde das Wahrscheinliche erster Ordnung erzielt bei einer Wahrnehmung, die an sich selbst und auf den ersten Blick hin den Eindruck der Wahrheit, nicht der Täuschung macht. Das Wahrscheinliche zweiter Ordnung dort, wo alle näheren Umstände die Wahrheit bestätigen: der kritisch geprüfte Zustand des Urteilenden (ob sein Gesicht scharf genug), des beurteilten Objekts (ob es nicht zu klein zur Beobachtung), des zwischenliegenden Mediums (ob die Luft nicht dunkel), des Abstands und der Entfernung (ob zu nah oder zu weit), des Orts, der Zeit usw.; die Wahrscheinlichkeit dritter Ordnung, wenn gegen eine Wahrnehmung vom zweiten Wahrscheinlichkeitsgrad aus der Fülle der mit ihr verketteten Glieder keine Gegeninstanz ersteht, die uns vom Glauben an die Wahrheit unsrer Vorstellung „abzieht".

Also wenn bei meiner Wahrnehmung des Sokrates weder Farbe, noch Größe, noch Gestalt, noch Haltung, noch Kleidung mir dabei unrecht gibt, daß ich den Sokrates vor mir zu haben glaube; wenn vielmehr alle positiven Anzeichen meinen ursprünglichen Glauben bestärken und keines ihn erschüttert.

Diese probabilistische Theorie würde nun um ein Gewaltiges an Bedeutung gewonnen haben, wenn diese Schule sich ganz klar über die Art der Objekte geworden wäre, von denen eine solche wahrscheinliche Erkenntnis möglich ist. Wahr oder falsch — so lehrte Karneades[147]) — ist eine Vorstellung in Hinblick auf das, was durch diese Vorstellung erfaßt wird; wahr, wenn sie mit dem Vorgestellten übereinstimmt (*σύμφωνος τῷ φανταστῷ* ist), falsch, wenn sie nicht übereinstimmend, *διάφωνος*, mit dem Vorgestellten befunden wird. Wahrscheinlich oder unwahrscheinlich ist aber eine Vorstellung in Hinblick auf den Vorstellenden (*κατὰ τὴν πρὸς τὸν φανταζιούμενον σχέσιν*); hier scheint die eine Vorstellung wahr, die andre Vorstellung falsch zu sein (wir wissen, unter welchen Umständen). Danach bestünde die Differenz zwischen wahrer und wahrscheinlicher Vorstellung darin, daß diese nur für das Subjekt, jene an sich Gültigkeit hat. Was für uns heute den Hauptunterschied beider Erkenntnisstufen ausmacht: der Unterschied in den

Gewißheitsgraden wurde von der Akademie durch jene ganz andre Trennung in absolut-reale und nur relativ-subjektive Erkenntnisse ersetzt. Die Grade der Gewißheit kommen bloß innerhalb der wahrscheinlichen und unwahrscheinlichen Erkenntnisse in Betracht. Weicht somit die Akademie in ihrer Definition der Wahrscheinlichkeit in Übereinstimmung mit der ursprünglichen Bedeutung auch des deutschen Wortes (wahr scheinen im Gegensatz zu wahr sein) von dem modernen Begriffsgebrauche ab, so läßt sie ferner unentschieden, welchen Inhalt, welchen Objektskreis die uns wahr scheinenden Vorstellungen haben sollen. Setzt man für wahr die obige Erklärung des Wortes ein, so folgt, daß die uns in Übereinstimmung mit dem vorgestellten Gegenstand befindlich scheinenden Vorstellungen wahrscheinliche, daß also die Objekte wahrscheinlicher Vorstellungen die Dinge an sich, das Vorgestellte, *τὰ ἐκτὸς ὑποκείμενα* sind; und eine Vorstellung, welche die subjektive Gewißheit mit sich führt, die Dinge an sich treu wiederzuspiegeln, wäre eine wahrscheinliche Vorstellung. Dagegen nun spricht die dogmatisch-negativistische These dieser Schule, nach der die Dinge an sich grundsätzlich unerfaßbar sind, spricht nicht minder die Begründung dieses Satzes, in der Karneades auf die Gleichwertigkeit der einzelnen Umstände, die uns verschiedene Bilder der Dinge liefern, für die Beurteilung der Dinge an sich aufmerksam machte, sprechen besonders auch die angezogenen Beispiele, in denen niemals das Verhältnis zwischen Erscheinung und Ding an sich, sondern immer nur zwischen Phantasma und Erscheinungswirklichkeit Gegenstand unsrer wahrscheinlichen Vorstellungen ist, spricht endlich, daß überdies gerade die Ungleichwertigkeit der nämlichen Umstände für die Erkenntnis der Erscheinungszusammenhänge behauptet wird, deren Gleichwertigkeit für die Erfassung der an sich bestehenden Natur früher dargetan wurde. Wenn ich den Strick für eine Schlange halte, so kann das nur bedeuten, daß ich die Erscheinung des Stricks für die Erscheinung einer Schlange halte; nicht daß die Erscheinung des Stricks von einer Schlange an sich mir herzurühren scheint. Und wenn ich dann die Bewegungslosigkeit, die graue Farbe des Objekts beobachtet, wenn ich die normale Disposition meiner Sinne, die Länge der Beobachtungszeit festgestellt und keine Gegeninstanz gegen meine Überzeugung gefunden habe, so hilft mir das alles nur zu der Gewißheit: keine Schlange, sondern einen Strick als wirkliche Erscheinung vor mir zu haben. Alle Merkmale, die mir die Wirk-

lichkeit einer Strickerscheinung garantieren, sagen nichts darüber aus, ob das Ding an sich Strick dieser Strickerscheinung entspricht; ob ich kurz oder lang beobachtet, ob bei dunkler oder heller Luft, ist für die Richtigkeit meiner Vorstellung, wird sie an der Kongruenz mit dem Ding an sich gemessen, völlig gleichgültig — wie Akademiker[148]) und Pyrrhoniker gemeinsam hervorhoben; aber für die Entscheidung, ob ich eine Wirklichkeitserscheinung oder eine Illusionsvorstellung vor mir habe, sind sie von größter Wichtigkeit.

Es wäre nun ungeschichtlich, wenn wir das volle Bewußtsein davon, mit der Wahrscheinlichkeitslehre sich auf das Gebiet der Erscheinungszusammenhänge beschränkt zu haben, den Akademikern zuerkennen wollten. Vielmehr ist deren eigene Darstellung auf diesem Punkte schillernd und schwankend. Daß in ihr aber wichtige neue Einsichten verschlossen liegen, leuchtet ein: auch innerhalb der Erscheinungserkenntnis — das ist der Sinn dieser Lehre — muß zwischen Wirklichkeits- und Unwirklichkeitserkenntnis geschieden werden. Der Prüfstein dafür, ob einer Wahrnehmung objektiver Wirklichkeitswert oder nur subjektiver (Unwirklichkeits-) Wert zukommt, ist damit gegeben, ob die betreffenden Wahrnehmungen mit andern Wahrnehmungen nach den empirischen Regeln, welche die Erscheinungswelt beherrschen, verbunden sind; der Zusammenhang der Erscheinungen entscheidet über den objektiven Erkenntniswert einer Wahrnehmung. Unwillkürlich wird man an Kants Definition der empirischen Wirklichkeit erinnert: als „wirklicher Wahrnehmung nach den Analogien der Erfahrung, welche die reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen".[149])

Damit erhält die positivistische Theorie der Pyrrhoniker erst ihre philosophische Vervollständigung. Dem Pyrrhoniker war die Orientierung in der Erscheinungswelt dadurch möglich gemacht, daß er sich den gegenwärtigen Erscheinungen als unmittelbaren Erlebnissen fügte, und über die nicht gegenwärtigen durch die passive Assoziation seiner Vorstellungen sich für unterrichtet hielt. Der Akademiker ahnt, daß auch zum Sichzurechtfinden in der Erscheinungswelt höhere Ansprüche erfüllt werden müssen; daß wir dazu bei den unmittelbar gegebenen Wahrnehmungen bereits uns fragen müssen: ist diese Wahrnehmung eine wirklich vorhandene Erscheinung oder eine nur im Hirn des Subjekts vorhandene Einbildung? und daß wir diese Frage nur danach entscheiden können, ob die betreffende Wahrnehmung nach den empirischen Regeln

des objektiven (aber darum noch nicht absolut-realen) Erscheinungszusammenhangs verläuft.

Der eigentlich philosophische Kern dieser Hinweise aber ist in der Betonung der aktiven Operationen zu suchen, ohne die auch eine Durchforschung der Erscheinungswelt aussichtslos ist. Wollen wir nichts weiter als leben, also die elementarsten Bedürfnisse befriedigen, etwa essen, wenn wir hungrig sind (geschweige denn einen Beruf übernehmen und eine *τέχνη* ausüben), so dürfen wir uns nicht an den gegebenen Wahrnehmungen genügen lassen; vielmehr müssen wir diese bereits auf ihren Erkenntniswert der Erscheinungswirklichkeit gegenüber untersuchen. Dieser Wert wird durch die mögliche oder unmögliche Eingliederung in den Zusammenhang der wirklichen Erscheinungen nach den Regeln dieses Zusammenhangs ermittelt; diese Regeln sind ihrerseits nicht durch willenlose Hingabe an die Assoziation, sondern nur durch tätiges Heranziehen der positiven und negativen Instanzen festzustellen, durch das „Ringsherumprüfen und Durchspähen", wie es der Akademiker drastisch ausdrückte. Und je nach dem Umfang dieser aktiven Operationen und je nach ihrem Ergebnis erwachsen für die Erkenntnis der Erscheinungswelt verschiedene Gewißheitsgrade.

Jetzt verstehen wir auch die innersten Motive für den von Sextus so ausdrücklich hervorgehobenen Unterschied, der die pyrrhonische uud die akademische Art des „Überzeugtseins" (*πείθεσθαι*) voneinander scheidet. Die Überzeugung nämlich kann auf passiver Hingabe oder auf aktiver Zustimmung beruhen. „Deshalb, da ja die Partei des Karneades und Klitomachus behauptet, mit starker Zuneigung (*μετὰ προσκλίσεως σφοδρᾶς*) würden sie überzeugt und gebe es etwas Wahrscheinliches, wir aber (die Pyrrhoniker) gemäß dem Nachgeben schlechtweg ohne Anteilnahme (*κατὰ τὸ ἁπλῶς εἴκειν ἄνευ προσπαθείας*), so dürften wir uns auch hierin von ihnen unterscheiden."[150])

Somit verteilt sich das Verdienst um die Entwicklung der positiven Partien, um die Erkenntnis einer Erscheinungswelt, zwischen den beiden Richtungen folgendermaßen: Die Pyrrhoniker haben als die Objekte einer möglichen Erkenntnis die Erscheinungen und den Erscheinungszusammenhang hingestellt, in der Art dieser Erkenntnis aber völlige Passivität walten lassen und sich — trotz der Billigung der empiristisch-medizinischen Methoden — über die Gewißheitstufen der einzelnen Erscheinungserkenntnisse philo-

sophisch nicht ausgelassen; die Akademiker haben die Objekte möglicher Erkenntnis nicht so fest bestimmt, dafür aber in der Art der phänomenalen Erkenntnis die Aktivität des Erkenntnisprozesses betont und, je nach der Handhabung desselben, Gewißheitsgrade seiner Ergebnisse aufgestellt.

Was nun das zweite Gebiet anlangt, auf dem wahrscheinliche Erkenntnis zu erarbeiten möglich ist, die sittlichen Werte, so sind wir hier leider zu wenig über die Anschauungen der skeptischen Akademiker unterrichtet, als daß eine philosophisch irgendwie fruchtbare Behandlung derselben möglich wäre. Zwar scheint aus einem Satze des Sextus hervorzugehen, daß diese Schule auch eine probabilistische Ethik für möglich hielt[151]), und eine wahrscheinliche Erkenntnis dessen, was gut, was schlecht, was sittlich gleichgültig sei, zu gewinnen gestrebt habe; aber die Kriterien, nach denen hier die wahrscheinliche Vorstellung sich herausbildete, sind uns nicht überliefert.

Ähnlich der Pyrrhonischen hat nun auch die Karneadische Schule nicht nur die positiven Elemente in der Erkenntnis, sondern auch in der Willensmotivation näher untersucht. Daher zeigt sich in der Lösung des Problems ein lehrreicher Parallelismus. Wie der Pyrrhoniker sich von den sinnlichen Eindrücken und den sich aufdrängenden Gedanken zum Wahrnehmen und Denken bestimmen ließ, wie er, von den konventionellen ethischen, politischen, religiösen Werterscheinungen überwältigt, sich der Autorität von Sitte, Verfassung, Religion fügte, wie er durch die assoziative Erkenntnis von Erscheinungszusammenhängen den ärztlichen Beruf ausüben zu dürfen glaubte, so ließen die Akademiker ihren Willen in geringfügigen Sachen von der Wahrscheinlichkeit erster Ordnung, bei solchen von größerer Wichtigkeit von der Wahrscheinlichkeit zweiter Ordnung, und bei solchen, in denen unsre Glückseligkeit auf dem Spiele stand, von der Wahrscheinlichkeit dritter Ordnung leiten. Aber sich zum Betrieb einer Wissenschaft durch diese Wahrscheinlichkeitstufen bestimmen zu lassen, kam ihnen gleichfalls nicht in den Sinn. Neben der praktischen Wichtigkeit der Vorfälle wurde noch die jeweilig verfügbare Zeit in Anschlag gebracht, deren Dauer immer nur die Anwendung gewisser Wahrscheinlichkeitskriterien erlaubte. Im Kriege ist es z. B. für einen Verfolgten unmöglich, die Besetzung eines Grabens durch den Feind nach dem Maßstab der Wahrscheinlichkeit zweiter oder dritter Ordnung festzustellen. So wird in der Lebensführung die

Berücksichtigung der Wichtigkeit einer Handlung und der zeitlichen Umstände entscheidend für die Wahl der Vorstellungen, nach denen sich unser Wille richtet.[152])

Das Gesamtbild der griechischen Skepsis ist nun aber erst ein vollständiges, wenn wir auch die Antwort auf die dritte und letzte Grundfrage in dasselbe eingetragen haben werden: was erwächst aus dem skeptischen Verhalten zu den Dingen?

Wir wissen es schon aus dem Munde Pyrrhos[153]): die Unerschütterlichkeit (*ἀταραξία*), die Leidlosigkeit (*ἀπάθεια*), die Gleichgültigkeit (*ἀδιαφορία*) sind die unausbleiblichen Folgen des skeptischen Verhaltens.[153]) In ihnen aber besteht nach dem spätgriechischen Ideal: die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*). Erstaunt fragt man sich: warum folgt die Ataraxie aus dem skeptischen Verhalten? Darauf antwortet die Skepsis[154]): Die Unerschütterlichkeit ist „Ungestörtheit und Windstille der Seele" (*ψυχῆς ἀοχλησία καὶ γαληνότης*).[155]) Wer nun von den Dingen glaubt, daß sie schön oder häßlich, gut oder schlecht ihrer Natur nach sind, der lebt in dauernder Bedrängnis und Beirrung. Denn mit Macht wird er das Gute erstreben und das Böse fliehen, von einer beständigen ethischen Unruhe geplagt. Hat er aber etwas Gutes erreicht, dann ist er in Angst und Sorge, daß er das Gute nicht verliere. So wird der Dogmatiker hin- und hergeworfen zwischen Skrupeln und Nöten. Der Skeptiker aber, der zu der Güte und Schönheit, der Schlechtigkeit und Häßlichkeit der Dinge keine Stellung nimmt, kann auch durch diese Werte nicht beirrt werden. Sie sind ihm gleichgültig, *ἀδιάφορα*, gänzlich neutral. Er denkt: was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß. Wer z. B. den Reichtum, den Ruhm, die Liebe nicht für an sich wertvoll oder wertlos hält, der wird diesen Gaben weder nachjagen noch ängstlich aus dem Wege gehen, und so wird die Quelle aller Unruhe vermieden. Er wird sich aber auch über den Erwerb dieser sogenannten Güter nicht freuen, über deren Verlust nicht betrüben, kurz an ihrer Gegenwart oder Abwesenheit nicht leiden. Er lebt wirklich in diesen Fällen unbeirrt und leidlos; ohne innere Aufregung, völlig friedlich (*εἰρηναῖος βίος*), das heißt im Sinne jener Zeit, völlig glücklich. So leidet der Skeptiker weniger als der Dogmatiker. Die Stifter der Schule glaubten sogar die gänzliche Leidlosigkeit aus den skeptischen Grundsätzen entwickeln zu können. Ihr Blick war so nach innen gekehrt, daß

nur die aus der Seele selbst geborenen Leiden in das Sehfeld ihres Bewußtseins fielen; sie hatten so tief an rein geistigen Schmerzen gelitten und andre leiden sehen, daß sie die grundsätzliche Verschüttung jeder Leidensquelle ethischen, ästhetischen, religiösen Ursprungs als Befreiung von allem Leid überhaupt empfanden. Gab es noch andre Schmerzen — für das Glück des innerlich Gelassenen kommen sie nicht in Betracht. Aber als der große skeptische Stil eines Pyrrho in der Tradition erlosch, als sich das Bedürfnis geltend machte, dialektisch seine Lehren scharf zu formulieren und sich den Dogmatikern gegenüber keine Blöße zu geben, als der skeptische Heroismus verschwand und man keinen Grund hatte, was man mit dem Gefühl nicht beiseite ließ, in Gedanken zu übersehen: da wurde auch das skeptische Lebensideal dahin abgeschwächt, daß man sich von der Leidlosigkeit auf das maßvolle Leiden, von der *ἀπάθεια* auf die *μετροπάθεια* zurückzog.

Man trennte scharf zwischen den Leiden, die aus unsern vernünftigen Ansichten (*κατὰ λογικὴν δόξαν*) über den Wert der Dinge entspringen und denjenigen, welche in unsrer sinnlichen Natur (*κατὰ ἄλογον αἰσθήσεων πάθος*) ihren Ursprung nehmen; die einen gehen auf eine freiwillige, die andern auf eine notwendige Stellungnahme zurück. Zur ersteren Gruppe gehören die Nöte, welche ein bestimmtes ethisches oder ästhetisches Dogma über die Wertverhältnisse mit sich bringt und von denen die vorigen Beispiele ein paar Proben gaben; zur zweiten Gruppe rechnet alles Leid, das mit der physischen Natur des Menschen untrennbar verknüpft ist, über das die Seele mit ihren philosophischen Anschauungen keine Gewalt hat. Leidet der Skeptiker auch nicht daran, daß er das absolut Schöne nie voll genießen, das absolut Gute nie voll verwirklichen kann, weil er über das Absolute sich überhaupt keine Gedanken macht, so kann er doch das Unbehagen des Durstes und Hungers, die qualvollen Schmerzen bei manchen Krankheiten nicht dadurch aufheben, daß er zweifelt, ob Durst, Hunger und Schmerzen an sich ein Übel, die Befreiung von ihnen an sich ein Gut ist. So leidet auch er in den ihm „abgenötigten Zuständen“ (*ἐν τοῖς κατηναγκασμένοις*). Aber er leidet maßvoll, maßvoller als ein dogmatisch denkender Mensch. Quantitativ kommt eine Fülle von Leid für ihn in Wegfall, und qualitativ sind die Leiden, denen er nicht entgehen kann, milder als die des Dogmatikers. Denn er verstärkt sein Leiden nicht noch durch ein theoretisches Dogma. Aus feinsinniger Psychologie

und tiefdurchdachtem ethischen Erleben heraus fand die Skepsis das Aperçu: daß derjenige doppelt leidet, der das Leid, das ihn trifft, an sich für ein Übel hält. So geschieht es wohl, daß diejenigen, welche operiert werden, unter dem Messer des Chirurgen oft weniger leiden als die Umstehenden, die den Schmerz an sich für ein Übel halten und durch diese rein gedankliche Ansicht größere Qualen erdulden als die physischen Schmerzen des Patienten es sind. „Oder sehen wir nicht, daß auch bei denen, die geschnitten werden, oft der Patient und Geschnittene selbst tapfer die Qual der Operation erträgt, ohne bleich zu werden noch von der Wange sich Tränen zu wischen, denn ihn erreicht nur die Bewegung des Schneidens; der neben ihm stehende aber erbleicht, zittert, schwitzt, wird schlapp, sowie er auch nur einen kleinen Blutstrom gewahrt und bricht schließlich lautlos zusammen; nicht des Schmerzes wegen — denn dieser trifft ihn gar nicht — sondern wegen seiner Ansicht, der Schmerz sei ein Übel. So ist manchmal die Erschütterung größer, welche die Meinung, ein Übel sei wirklich ein Übel, hervorruft, als diejenige, welche das sogenannte Übel selbst mit sich bringt.“[156]) Demnach trifft den Skeptiker nur insofern Unruhe und Qual, als er als endliches Geschöpf unfreiwilligen und unvermeidlichen Zuständen ausgesetzt ist. Und auch diesen Leiden, für die nicht ihm, sondern der Natur die Schuld zukommt, weiß er durch seinen Standpunkt die schärfste Spitze abzubrechen. Er allein erreicht so den größtmöglichen Grad von Glück und Frieden.

Was uns hier in der Antwort auf die letzte Frage enthüllt wird, ist zugleich Anfang und Ende, Ursache und Wirkung, Samen und Frucht der skeptischen Philosophie. Als Anfang, Ursache und Samen eine Hoffnung, als Ende, Wirkung und Frucht eine Erfüllung! Denn das stille Glück des unbewegten Seelenfriedens war das Ideal, dem der antike Skeptizismus sein Dasein verdankt. Auf der Suche nach diesem Ideal, das Pyrrho, der erste Skeptiker, in Asien bei den weltflüchtigen, indischen Asketen aufgelesen haben mag, entdeckte man auch den Weg zu ihm, den Weg des totalen und radikalen Zweifels. Nicht also sind Adiaphorie, Ataraxie und Apathie rein gedanklich herausgearbeitete Folgen unsres Nichtwissens um die Beschaffenheit der Dinge und unsrer Urteilsenthaltung, sondern die Sehnsucht nach ihnen ist das innere Feuer, das die gedankliche Arbeit des Skeptikers läutert und durchglüht. Darum war Pyrrho in erster Linie Moralist und nicht Erkenntnistheoretiker. Darum auch ordnet sich die skeptische Anschauungsweise in die

große nacharistotelische moralphilosophische Bewegung ein, als Ergänzung zu den im Grunde vom gleichen Geiste beseelten dogmatischen Lehren der Stoa und Epikurs. Es sind alles Äste am Stamme des Eudämonismus; aber während die dogmatischen eudämonistischen Schulen die Glückseligkeit als das höchste Gut nicht nur erstrebten, sondern auch erkannten, teilt der eudämonistische Skeptizismus nur diesen Willen mit ihnen, nicht ihre Überzeugung. Daß in der Tat auch der Skeptizismus aus eudämonistischer Sehnsucht heraus erwachsen ist, dafür besitzen wir schlagende Zeugnisse. Schon Timon hatte seine drei Grundfragen und ihre Entscheidung für alle, die nach der Glückseligkeit streben, bestimmt[157]); Sextus nennt geradezu bewegendes Prinzip der Skepsis (*ἀρχὴν αἰτιώδη*): die Hoffnung, unbeirrt zu bleiben[158]), und bezeichnet die Ataraxie selbst als letztes und höchstes Ziel, als den einzigen Selbstzweck des Skeptikers.[159]) Dort beschreibt er uns auch, wie gar wunderbar der Weg entdeckt wurde, der dahin führt. Man glaubte, echten antik-philosophischen Geistes voll, das Glück stehe und falle mit dem sicheren Wissen um die Wahrheit. Und siehe da, dieser Glaube ging in Erfüllung — aber aus Gründen, welche die gerade Umkehrung der eigenen Motive bedeuteten! „Hochbegabte Menschen nämlich kamen, beirrt durch die Ungleichmäßigkeit in den Dingen und unentschieden, welchen von ihnen sie mehr zustimmen sollten, dahin, zu untersuchen, was wahr sei bei den Dingen und was falsch, um infolge der Entscheidung hierüber nicht mehr beirrt zu sein".[160]) Aber, sobald man in dem Sinne zu philosophieren begann, stieß man auch schon auf die Gleichkräftigkeit der Thesen, die Isosthenie; unfähig, die Widersprüche zu entscheiden, enthielt man sich des Urteils; sowie aber der Skeptiker an sich hielt, „gesellte sich ihm gleichsam von ungefähr die Unerschütterlichkeit, wie dem Körper der Schatten".[161]) Die ersehnte Ataraxie war auf nicht geahntem Wege gefunden. So erging es dem Skeptiker wie dem berühmten Maler Apelles. Als dieser ein Pferd malte — so geht die Sage — und den Schaum am Maule trotz aller Mühe nicht herausbrachte, gab er es auf und schleuderte den Schwamm, in dem er die Farben von den Pinseln abzuputzen pflegte, gegen sein Werk. Der aber habe bei seiner Berührung eine getreue Nachbildung des Schaumes hergestellt. — Damit schließt sich der Kreis dieser Philosophie; ihr Ende weist wieder auf den Anfang zurück. Sie suchte in der Lösung der letzten ihrer drei Hauptfragen logisch nachzuweisen: wie allein

aus dem Zweifeln das Glück erwachse; sie macht uns dabei das psychologische Geständnis, daß allein aus dem Willen zum Glück ihr Zweifeln erwachsen sei. Das Gleichnis aber von wenigen Zeilen, in das sie dies Geständnis hüllt und mit dem wir die Darstellung des antiken Skeptizismus beschließen, gemahnt durch seinen tiefsinnigen Übermut noch einmal mit aller Eindringlichkeit an die Wucht der seelischen Erlebnisse, die auch dem abstrakten Formalismus, der Emsigkeit im Zerstören, der Skrupellosigkeit in den Mitteln, den dialektischen Spielereien dieser Schule als wahrhaft philosophisches Motiv zugrunde liegt.

Drittes Kapitel.

Die Kritik der griechischen Skepsis.

I. Das allgemeine Prinzip der Isosthenie.

Haben wir die Pause zwischen diesem Kapitel und dem vorigen dazu benutzt, um einen gewissen Abstand von den Theorien des griechischen Skeptizismus zu gewinnen, so daß vor unserm innern Auge sich die großen und leitenden Züge dieser Philosophie als ein Ganzes herausheben, so ist der rechte Augenblick gekommen, um an die Beurteilung einer solchen Anschauungsweise heranzutreten. Daher mag die Kritik wiederum den drei Grundfragen folgen: wie sind die Dinge beschaffen? oder, subjektiv ausgedrückt, was können wir von den Dingen erkennen? wie müssen wir uns zu ihnen stellen? und was erwächst uns aus dieser Stellungnahme?

Das skeptische Generalprinzip in der Lösung des ersten Problems war die Isosthenie gewesen, die Behauptung: jeder These über die Beschaffenheit der Dinge lasse sich eine gleichkräftige, d. h. gleich gut begründete Antithese gegenüberstellen. Man wird zunächst nach allem Vorausgegangenen nicht bestreiten können, daß die griechische Skepsis das Prinzip der Isosthenie in kühner Durchführung und in einfacher Größe angewandt hat. Es ist in der Tat, wie es von den Skeptikern im Gegensatz zu den Sophisten gehandhabt wurde, ein monumentales Prinzip. Und alles Große ist lehrreich. Durch ihr gerades und unbeirrtes Denken, durch ihren Radikalismus in den Theorien erwiesen sich diese Skeptiker als echte Griechen. Sie setzten wirklich alles zueinander

in Widerspruch: Sinnliches zu Sinnlichem, Begriffliches zu Begrifflichem und Begriffliches zu Sinnlichem.[1]) Jede Halbheit ist der antiken Skepsis fremd. Sätze wie: der Honig ist süß — der Honig ist bitter, das Ruder ist krumm — das Ruder ist gerade, ursächliches Wirken besteht — ursächliches Wirken besteht nicht, es gibt Götter — es gibt keine Götter, der Schnee ist schwarz — der Schnee ist weiß, waren Beispiele der Isosthenie. Aber nicht nur die künstlerischen Eigenschaften, die reine Form, die echt griechische Kühnheit der gedanklichen Konsequenz haben wir hier zu bewundern; auch inhaltlich ist dies Prinzip einer ernsten Berücksichtigung wert.

Zunächst ist die Isosthenie, wenn wir mit ihrer schwächsten Bedeutung beginnen, für gar viele angebliche Erkenntnisse des gewöhnlichen Lebens wie der Wissenschaft eine unumstößliche Tatsache. Geben wir nicht im täglichen Leben hundertmal Urteile ab, denen sich mit gleich guten Gründen ganz andere Urteile entgegenhalten lassen? Wer sich in ruhigen Stunden gewissenhaft daraufhin prüft, wird dem nicht zu widersprechen wagen. Man denke nur an das ganze Parteiwesen in jeglicher Gestalt, im Leben des Einzelnen und des Staats, in Kunst und in Wissenschaft. Hier wird ein ganzer Kreis von Lösungen über letzte, theoretisch noch lange nicht spruchreife Fragen bedingungslos angenommen und sein Inhalt mit Eifer verteidigt. Hier stehen sich wirklich oft rechte und linke Seite wie These und Antithese, wie Ja und Nein gegenüber; aber wer objektiv entscheiden soll, wird sich oft genug sagen müssen, daß der Liberale nicht schlechter begründet als der Konservative, der moderne Ästhetiker nicht schlechter als sein klassischer Gegner, der Atomistiker nicht schlechter als der Energetiker, daß — um in der skeptischen Terminologie zu reden — die völlige Isosthenie hergestellt ist. Wenn wir uns dennoch der einen oder der andern Seite zuneigen, so tun wir es meist aus ganz andern Motiven, aus bestimmten Sympathien oder Antipathien, die unabhängig von Überzeugungen durch Gründe, diese Gründe letzten Endes nur als Mittel gebrauchen, ihre eigenen Zwecke zu erreichen. Eine Begründung, die eine uns sympathische Sache vertritt, „überzeugt“ uns mehr als eine anders gerichtete, nicht minder schlüssige. Der Lebensinstinkt zwingt den Erkenntnistrieb in seinen Dienst und verdunkelt ihm den Blick dermaßen, daß er die logische Isosthenie von Gründen und Gegengründen nicht zu erkennen vermag. Wie wäre es sonst möglich, daß z. B.

in der politischen Stellungnahme, die theoretisch eine Abfindung mit den heikelsten Fragen der Soziologie, der Nationalökonomie, der Ethik und Geschichtsauffassung voraussetzt, im großen und ganzen die Parteien sich mit den Ständen decken? Fallen etwa zufällig Menschen auf die gleiche Lösung der angeregten Fragen, welche zufällig dem gleichen Kreise angehören? Ihre Gründe sind hier gewiß nicht — ihre Gründe. Man zähle nur die Sozialdemokraten in der Aristokratie, und die überzeugten Konservativen unter den Fabrikarbeitern, die Anhänger der allgemeinen Vermögensverteilung unter den Kapitalisten und der Zentralisation der Vermögen unter den Armen! Sie alle vertreten nicht das Interesse der Wahrheit, sondern das ihrer eigenen Person. Das wäre nun an dieser Stelle ganz gleichgültig, wenn nicht dadurch, daß man die persönlichen Willensziele im Mantel theoretischer Systeme auftreten läßt — die skeptische Isosthenie diese Systeme beherrschte! Wer das einmal begriffen hat, dem scheinen alle „Parteigründe“, in denen der Verstand nach Diktat des Willens arbeitet und so dessen Blöße zu decken sucht, von vornherein brüchig, fadenscheinig und langweilig. Die skeptische Isosthenie wäre der Inhalt einer sehr trivialen und veralteten Wahrheit, wenn die Menschen wirklich davon durchdrungen wären, daß — nach dem augenblicklichen Stand unsres Wissens und durch die Verwicklung mancher Umstände — sich viele Ansichten vorläufig gerade so gut halten ließen wie ihr Gegenteil. Das aber wollen die wenigsten einsehen. Die Majorität aller Menschen — der großen Staatsmänner, Künstler, Gelehrten nicht ausgenommen — ist von der alleinigen Richtigkeit ihrer Ansichten, besonders wo dieselben irgendwie persönliche Interessen berühren, auf das allerfesteste überzeugt. Man ist entschlossener Dogmatiker, dogmatischer Raucher[2]) oder Temperenzler, dogmatischer Wagnerianer oder Antiwagnerianer, dogmatischer Konservativer oder Liberaler, dogmatischer Mechanist oder Vitalist. Gegen diese dogmatische Denkart kann nun die skeptische Isosthenie, wie alle skeptischen Prinzipien, als heilsames Zuchtmittel im Dienste der Wahrheit[3]) ihre Wirkung tun. Aber ein heilsames Zuchtmittel braucht noch kein durchaus wahrer Satz, der psychologische Kern nicht zugleich ein logischer zu sein.

Ein weiterer Vorzug des isosthenischen Prinzips besteht darin, daß diese Denkart uns ein höchst fruchtbares methodologisches Hilfsmittel an die Hand gibt. Einer unter den ersten großen philosophischen Methodikern der neueren Zeit, Lord Francis Bacon

hat (übrigens ganz unabhängig von der antiken Skepsis) darauf hingewiesen, daß man es als eine der vornehmsten Regeln bei jeder wissenschaftlichen Untersuchung zu beachten habe: eine Eigenschaft, nach der geforscht wird, nicht nur da zu beobachten, wo sie auftritt, sondern auch diejenigen Fälle zu sammeln, in welchen sie nicht auftritt, aber zu erwarten stände. In Baconischer Sprache: die positiven Instanzen sind durch die negativen Instanzen zu kontrollieren und zu ergänzen.[4]) Hätte man diesen Rat öfter befolgt, so würde manch irrige Ansicht aus dem Leben und aus der Wissenschaft längst entschwunden sein. Hätte man — meint Bacon — etwa alle die (negativen) Fälle ebenso gewissenhaft gesammelt, in denen Ahnungen und Träume nicht eingetroffen sind, wie die positiven, so würde vermutlich kein Mensch mehr an ein unerklärliches Eintreffen von Ahnungen und Träumen glauben. Man hat sehr gut diese Betonung der Gegeninstanzen als den kritischen Widerspruchsgeist in der Baconischen Methodenlehre bezeichnet.[5]) Ohne ihn wird heute keine wissenschaftliche Untersuchung von einigem Wert mehr angestellt. Es ist der Geist der skeptischen Isosthenie — zum Forschungsmittel umgedeutet.

Endlich hat Hegel das isosthenische Prinzip, welches Bacon von jedem einzelnen Forscher als eine Regel unter vielen gehandhabt sehen wollte, geradezu zur alleinigen metaphysischen Methode erhoben, deren sich die Weltvernunft bedient, um den Fortschritt in der geistigen und jeder Entwicklung herbeizuführen. Denn wer erkennte nicht das wohlbekannte Antlitz der Isosthenie darin wieder, nur jetzt ins Überlebensgroße gesteigert, wenn dieser Metaphysiker der Evolution behauptet: ein bestimmtes philosophisches System (A) ruft durch den inneren Widerspruch, den es erregt, ein sich entgegengesetztes (B) hervor; beide zusammen aber ein drittes (C), welches, die Einseitigkeiten von A und B fallen lassend, die wahren Kerne erhaltend, die Gegensätzlichkeit überwindet und so die vorhergehenden Systeme zu höherer Einheit versöhnt; C erzeugt seinen eigenen Antipoden D, die Antithese C—D die Synthese E usf. So sollte die Wahrheit stufenweise erklommen werden auf der fortlaufenden Leiter der philosophischen Systeme. Diese selbst aber sind nichts andres als Grade der Selbsterkenntnis der alleinen göttlichen Vernunft, oder höhere Stufen des Weltprozesses. Aber auch die niederen Stufen zeigen eine Art von physischer Isosthenie. „Das Forttreibende ist die innere Dialektik der Gestaltungen ..... diese Widerlegung kommt in allen Entwicklungen vor; die Entwicklung des Baumes ist Widerlegung des Keims, die Blüte die Widerlegung der Blätter, daß sie nicht die höchste wahrhafte Existenz des Baumes sind. Die Blüte wird endlich widerlegt durch die Frucht; aber sie kann nicht zur Wirklichkeit kommen ohne das Vorhergehen aller früheren Stufen.“[6]) Wird auch der besonnenere Denker sich dem verführerischen Bilde nicht gefangen geben dürfen, die gesamte Entwicklung des Geistes nur als die stetige Überwindung relativ gleich wahrer Gegen-Sätze anzuschauen, so wird er doch der ihres metaphysischen Gewandes entkleideten Bedeutung der Isosthenie als Triebkraft und Anreiz zu geistigem Fortschritt die Berechtigung und der genialen Ausgestaltung derselben zu übermächtigem Wuchs wenigstens die Bewunderung nicht versagen. Und so untergräbt die Isosthenie hier nicht die Erkenntnismöglichkeit der Wahrheit; sie bildet vielmehr die Stufen, auf denen man zum Thron der Wahrheit höher und höher hinaufsteigt, und zugleich das kräftigste Motiv, diese Höhe zu erklimmen.

Aber all das berührt den eigentlichen Kern der skeptischen Isosthenie noch nicht. Es betrifft dieselbe nur in ihrer abgeschwächten oder gesteigerten, und stets in umgedeuteter Form. Wir dürfen uns aber in der Kritik der wichtigsten Frage nicht entziehen und müssen sie klar und eindeutig stellen. Hat die antike Skepsis mit der Behauptung: jeder These (über die Beschaffenheit der Dinge) steht eine gleichkräftige Antithese gegenüber — den Satz genau so aufgefaßt, wie er in der Schule gemeint war — recht oder unrecht? Hier nun ist große Vorsicht geboten. Es scheint ja zunächst widersinnig, den Satz in dieser urwüchsigen Form und in seiner ganzen Ausdehnung vom Standpunkt des modernen Menschen noch zugeben zu wollen. Aber wir wissen ja schon, wie er verstanden sein will. Wenn auch in der ersten Timonischen Grundfrage, soll ihre Beantwortung wirklich die Ansicht des ausgebildeten Pyrrhonismus begreifen, der Ausdruck „Dinge“ dahin interpretiert werden muß, daß er sogar die rein formalen logischen und die mathematischen Aussagen mitumspannt, so haben doch die Skeptiker diese rein formalen Bewußtseinsfunktionen, deren Wahrheit zu bezweifeln uns heute schwer in den Sinn käme, eigentlich nur angegriffen, um sie als untaugliches Vehikel zu objektiver und inhaltlicher Erkenntnis zu erweisen. Speziell wo sie das isosthenische Prinzip an einzelnen Beispielen näher entwickeln, sprechen sie immer nur von den Widersprüchen zwischen

gegenständlichen Erkenntnissen, von der *ἀντίθεσις τῶν πραγμάτων*.[7]) Mit objektiver Erkenntnis wiederum ist niemals die Erkenntnis von Erscheinungsobjekten, sondern sind stets nur gemeint: Urteile über die *ἄδηλα* und *ὑποκείμενα*, über die Dinge, wie sie an sich selbst beschaffen sind. Nur unter der Voraussetzung von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich gilt also die Isosthenie. Sie ist demnach ungültig für alle Behauptungen über Objekte, die bloße Erscheinungsobjekte sind; sie ist ungültig für alle Subjekte, die obige Voraussetzung nicht anerkennen. Die moderne Partei aber, die mit der antiken Skepsis auf gleicher Basis steht, kann sich auf keinen geringeren berufen als auf Kant. Kant und die große Schule der Kantianer lehren ausdrücklich die skeptische Isosthenie für alle Urteile über die Dinge an sich. Wenn ich z. B. von der Welt als einem Dinge an sich rede, so kann ich — nach Kant — mit gleich überzeugenden Gründen dartun, daß die Welt im Raume Grenzen, in der Zeit einen Anfang hat und ihre Materie aus unteilbaren Atomen besteht, wie die Antithesen, daß die Welt dem Raume nach unendlich, der Zeit nach ewig, der Materie nach ins Unendliche teilbar ist. Kant hat diese Beweise auch wirklich angetreten in dem berühmten Abschnitt seines Hauptwerks: Von den Antinomien (Gesetzwidrigkeiten) der reinen Vernunft. Diese Antinomien oder Isosthenien dienen ihm dazu, aus den kontradiktorischen Thesen über die Dinge an sich die Unerkennbarkeit dieser Dinge zu beweisen und andrerseits zum glänzendsten Beleg für die anderwärts bereits bewiesene Unerkennbarkeit. Und so ist auch ihm — wie der antiken Skepsis[8]) — die Isosthenie Methode und Ergebnis zugleich. — Es ist richtig, daß sich die skeptische Isosthenie auch in das bedeutendste philosophische System der neueren Zeit hinübergerettet hat. Aber bei aller Verwandtschaft, die zwischen Kant und diesen antiken Vorläufern hier besteht, dürfen doch die prinzipiellen[9]) Trennungslinien nicht übersehen, noch verwischt werden. Sie liegen erstens in dem ganz verschiedenen Zweck, welchen die Isosthenie bei Kant und den Pyrrhonikern verfolgt. Diese benutzten sie dazu, um die Unsicherheit von aller Erkenntnis, allem Wissen und aller Wissenschaft darzutun, (indem sie stillschweigend nur eine Erkenntnis von den Dingen an sich für wahres Wissen und Wissenschaft ansehen und den Begriff von Erscheinungswissen noch nicht ausgebildet haben); Kant dagegen folgerte aus den Antinomien und Isosthenien geradezu, daß Erkennen, Wissen und Wissenschaft nur in der Erscheinungswelt Sinn, Bedeutung und sicheres Fortkommen besäßen, darüber hinaus aber zu leeren Namen ohne Inhalt, zu wesenlosen Phantasiegebilden herabsänken. Ein zweiter Unterschied betrifft die Objekte, von denen die gleichkräftigen Behauptungen gelten sollen. Beidemal sind es die Dinge an sich selbst. Aber bei Kant bedeuten diese Dinge an sich, von denen wir nichts wissen können, außerzeitlich-außerräumliche, übersinnliche, metaphysische Wesen, und sie haben mit den räumlich-zeitlichen Gegenständen, die wir sehr wohl zu erkennen vermögen, nichts gemein; für die antiken Skeptiker dagegen befinden sich die Dinge an sich im Raum und in der Zeit, und sind die sinnlichen, physischen Ursachen unsrer Gegenstandvorstellungen.

Wir sagten: die Isosthenie gelte für die antike Skepsis nur unter der Voraussetzung der Unerkennbarkeit der Dinge an sich. Diese Voraussetzung ist aber weder eine naive, stillschweigende noch unbewußte, sondern sie tritt bei den Skeptikern als wohl begründete Behauptung auf. Wir können die Beschaffenheit der Dinge aus dem einfachen Grunde nicht erkennen, weil unsre Erkenntnismittel, Sinne und Vernunft, anschauliches und begriffliches Erkennen — die einzigen Funktionen, die uns zur Verfügung stehen — dazu nicht ausreichen. Demnach hängt auch die Beurteilung des skeptischen Urprinzips letzten Endes von der Stichhaltigkeit dieser Begründung ab.

II. Die sensuale Skepsis.

Unsre Aufgabe führt also zunächst darauf: an die skeptische Theorie von der sinnlichen Wahrnehmung, wie sie in den Tropen Aenesidems zum Ausdruck gelangte[10]), den kritischen Maßstab anzulegen.

Suchen wir aus ihr das Bleibende herauszuschälen und das Vergängliche auszuscheiden, so lehrt uns gleich der erste Tropus eine wichtige Einsicht. — Er schloß aus dem verschiedenen Bau der einzelnen Lebewesen, der Heuschrecke, des Löwen, des Menschen usw., daß sich die Erscheinungen der gleichen Objekte in den einzelnen Organismen verschieden darstellen und es also niemals auszumachen sei, wer das wahre Bild eines Dinges besitze. Dieser Tropus belehrt uns darüber, daß all unsre Aussagen über die Beschaffenheit der Dinge nur für die menschliche Erkenntnis und nur unter ihrer Voraussetzung unbedingt gültig sind. Die Skepsis beschränkt hier ihren Einwand zwar auf die sinnliche

Erkenntnis; man kann ihn aber getrost auf die gesamte Erkenntnis ausdehnen.[11]) Hätten die Tiere andersartige Erkenntnisbedingungen, so wäre die skeptische Folgerung unwiderlegbar.

Nun glauben wir zwar, daß die Tiere nicht einen ganz andersartigen Raum sehen, nicht völlig andersartige Farben empfinden, nicht ganz andre Verkettungen der Erscheinungen wahrnehmen als wir, sondern nur einen entwickelteren oder unentwickelteren Sinnesapparat und ein unentwickelteres Denkvermögen besitzen. Aber wir schließen doch hier zunächst nur aus ähnlichen Wirkungen auf ähnliche Ursachen, nämlich aus den unsern ähnlichen tierischen Reaktionen (dem Kratzen des Einlaß begehrenden Hundes an der Tür, dem Scheuen des jungen Pferdes vor knatterndem Gewehrfeuer) auf die Ähnlichkeit der Empfindungen und Vorstellungen als Ursachen dieser Reaktionen. Aber der Schluß von der Wirkung auf die Ursache ist ein gewagter und vieldeutiger. Man kann die Vermutung, daß die tierische Erkenntnis sich zwar dem Grade, aber nicht der Art nach von der menschlichen Erkenntnis unterscheide, auch durch den sicheren Schluß von der Ursache auf die Wirkung zu begründen suchen. Die tierischen Sinneswerkzeuge und die Organe der höheren geistigen Fähigkeiten von der Amöbe bis zum Gorilla herauf bieten in Struktur und Funktion, physikalisch und chemisch, anatomisch und physiologisch bei allen der Skepsis zuzugestehenden Abweichungen doch homogene Verhältnisse mit denjenigen im Menschen dar. Jetzt schließt man von der physischen Ursache auf die psychische Wirkung oder Begleiterscheinung.

Aber beidemal ist das Verhältnis zwischen Ursachen und Wirkungen unmittelbar immer nur für den Menschen festgestellt, nicht für die Tiere, um die es sich handelt. Bei ihnen kennen wir stets nur das eine Glied; im ersten Fall die physische Wirkung, im zweiten Fall die physische Ursache der psychischen Prozesse; das andre Glied, die seelischen Äußerungen, erschließen wir nur durch die Analogie mit den Vorgängen in unsrer eigenen Person — ex analogia hominis. Weil bei uns mit den Reizungen der Netzhaut räumlich geordnete Lichtempfindungen regelmäßig verbunden sind, weil wir bei heftigen plötzlichen Geräuschen stets zusammenfahren, übertragen wir diese Kausalzusammenhänge oder gesetzmäßigen Parallelerscheinungen (ein Unterschied, dessen Vernachlässigung man an dieser Stelle gestatten wird) auch auf andre Lebewesen, bei denen uns direkt immer nur das eine Glied dieses Zusammenhangs gegeben ist. Wir schließen also aus ähnlichen Ursachen (Wirkungen)

auf ähnliche Wirkungen (Ursachen). Nun ist die Analogie gewiß ein berechtigtes Hilfsmittel, dessen sich Natur- wie Geisteswissenschaft gleichmäßig zu ihrem Fortschritt bedienen. Wenn gar, wie in dem vorliegenden Fall, bei dem Schluß von ähnlichen Ursachen auf ähnliche Wirkungen und umgekehrt, die grundsätzliche Ähnlichkeit in der biologischen Struktur aufs genaueste festgestellt worden ist und immer mehr festgestellt wird, so steigt damit in direktem Verhältnis ein solcher durch Analogie ermittelter Satz an Gewißheit. Aber allem Zweifel entrückt, soweit das bei einem allgemeinen Satz über faktische Verhältnisse überhaupt möglich ist, wird er erst dann, wenn seine Richtigkeit durch apriorische Beweisführung deduktiv, oder induktiv durch Erfahrung zwingend erhärtet ist. Da es sich bei der Frage: was und wie erkennen die Tiere? um kein Problem der formalen Logik noch der Mathematik, sondern um eine inhaltliche Aussage über Tatsachen handelt, die nie rein aus der menschlichen Vernunft entspringen kann, so wird der Analogieschluß über objektive Verhältnisse nur durch die Probe an der Erfahrung den höchstmöglichen Gewißheitsgrad erreichen. Selbst jedes Urteil über ursprüngliche Kausalverhältnisse, das von gleichen Ursachen auf gleiche Wirkungen schließt, muß sich die beständige Nachprüfung an der Erfahrung gefallen lassen. Denn auch der strenge Kausalitätsgläubige, für den mit dem Vorhandensein einer Erscheinung absolut notwendig als unmittelbare Folge ihre Wirkung gesetzt ist, muß zugeben, daß die bestimmten Kausalbeziehungen nur durch die Erfahrung erkannt und die bisher erkannten auch durch neue Erfahrungen berichtigt, vielleicht auch umgeworfen werden und als verkannte sich erweisen könnten. Stoßen wir also auf ein Gebiet, wo ein empirisch ermitteltes Kausalverhältnis in seiner Geltung angezweifelt wird, so ist der erste Schritt zu deren Rettung die empirische Nachprüfung. Wo diese ausgeschlossen ist, können wir dem Zweifel nicht völlig das Tor verschließen. Vollends, wo es sich nur um Analogieschlüsse über gesetzmäßige Beziehungen zwischen Tatsachen handelt, da werden die Zweifel erst recht nur verstummen, wenn beide Glieder der erschlossenen Beziehung in ihrer gesetzmäßigen Verbindung erfahrungsmäßig beobachtet worden sind. Eine solche Beobachtung aber ist in unserm Falle grundsätzlich ausgeschlossen. Denn um das Seelenleben der Tiere (das durch unsern Analogieschluß ermittelte Glied einer gesetzlichen Beziehung) empirisch, d. h. unmittelbar zu beobachten, wäre

eine direkte Hineinversetzung in die tierische Psyche ebenso unerläßliche, wie unerfüllbare Bedingung. Es erlangt also unser Urteil über tierische Vorstellungen, Erkenntnisprinzipien, und damit über eine tierische „Wahrheit“ nicht den Gewißheitsgrad empirischer Aussagen über unmittelbare Erlebnisse (ich sehe rot) oder formaler Anschauungs- und Denknotwendigkeiten (zwischen zwei Punkten ist nur eine Gerade möglich, A = A); auch nicht die Gewißheit von Aussagen über induktiv ermittelte Kausalverhältnisse (Wärme bewirkt Ausdehnung der Körper); auch nicht einmal die Gewißheit durch Analogie erschlossener, aber an der Erfahrung nachprüfbarer, wenn auch nicht nachgeprüfter Urteile (da Ei und Samen des Menschen den tierischen sehr ähnlich sind, so werden auch die kausalen Prozesse im menschlichen Embryo, die während der ersten Tage ablaufen, den tierischen sehr ähnlich sein). Sondern die Gewißheit, daß unsre Erkenntnisbedingungen mit nur graduellen Abweichungen auch für die Tiere gelten, gleicht der Gewißheit von empirischen Analogieschlüssen, bei denen die Ähnlichkeit der Glieder eine sehr große, aber die Bestätigung durch Erfahrung ausgeschlossen ist. Alle übrigen Analogieschlüsse erarbeiten in ihren Folgerungen einen höheren Gewißheitsgrad mit Ausnahme solcher, die auf geringe Ähnlichkeit gegründet und gleichfalls empirisch niemals zu verifizieren sind. (Da gewisse Pflanzen wie die mimosa pudica in ihren Reaktionen eine Analogie mit den niederen Tieren zeigen, wird ein bewußtes, dem tierischen analoges Seelenleben als Ursache dieser Reaktionen anzunehmen sein). — Bei alledem ist noch der günstigste Fall gewählt, nämlich daß meine Erkenntnisbedingungen auch über eine Realität, die unabhängig von mir besteht, wahre Aussagen zu machen vermögen. Leugnet man das und vertritt aus allgemeinen erkenntnistheoretischen Erwägungen den Standpunkt, dessen Berechtigung erst später erörtert werden kann, daß alle menschlichen Einsichten nur für den Menschen Geltung haben, so ist jeder Spekulation über die Erkenntnisart der Tiere von diesem solhumanen Standpunkt aus die Spitze abgebrochen. Denn wenn ich mit nur für mich geltenden Erkenntnisbedingungen über tierische Erkenntnisbedingungen ein Urteil fälle, so drehe ich mich vollständig im Kreise. Zwar gestattet auch der extreme Solhumanist Analogieschlüsse von ähnlichen Ursachen auf ähnliche Wirkungen, aber das zu erschließende Glied darf nicht grundsätzlich aus der Welt der menschlichen Phänomene herausfallen.

Nur nebenbei sei hier eines weiteren Verdienstes der alten Skeptiker gedacht. Während diese Männer die Verschiedenheit von Mensch und Tier in erkenntnistheoretischer Beziehung zu ihren Zwecken auszubeuten suchten, haben sie umgekehrt die enge Verwandtschaft beider im zweiten Glied ihres Beweisganges betont. Indem sie die Keime und Anlagen zu allen menschlichen Bewußtseinsäußerungen bis zu den moralischen hinauf im tierischen Geistesleben aufzeigten, schlossen sie, daß bei bestehenden Differenzen in den Sinneswahrnehmungen die Tiere nicht etwa als Wesen von ganz anderer und niederer Art „unglaubwürdiger“ seien als ihre hochstehenden Brüder. Was die Skeptiker hier teils übertreibend, teils erst in rohen Ansätzen aussprachen, ist in der neueren Zeit, hauptsächlich seit dem modernen Materialismus[12]), dann durch den Darwinismus eingehend und wissenschaftlich erforscht worden. Sind auch die Untersuchungen — gerade nach ihrer prinzipiellen Seite — darüber noch lange nicht abgeschlossen und stehen wir noch heute alle in dieser Bewegung darin, so darf doch wohl die Ansicht als die herrschende gelten, daß auch zwischen Tier und Mensch die Natur keinen Sprung gemacht habe, sondern in stetigen Übergängen von dem einen zum andern gelangt sei.

Die Skepsis hatte in ihrem ersten Tropus eine Armee von Gegeninstanzen in den andersgearteten Wahrnehmungen der Tiere aufmarschieren lassen, um die Wahrheit aller menschlichen Aussagen zu verdächtigen. Wir bemühten uns zu zeigen, daß vermutlich die tierischen Vorstellungen nur graduell, nicht prinzipiell von den menschlichen verschieden seien, daß diese Vermutung allerdings (so gut wie jede andre Vermutung darüber) für einen bestimmten erkenntnistheoretischen Standpunkt ausgeschlossen sei; daß sie dagegen für alle, die nicht extreme Solhumanisten sind, einen Wahrscheinlichkeitsgrad mittlerer Höhe besäße. Ist sie richtig, so würde das Tier, dem die vernünftigen Funktionen des Menschen, das heißt die volle Blüte der in ihm selbst schlummernden Erkenntniskräfte verliehen würde, auf Grund seiner tierischen Sinnesdata keine dem menschlichen Wissen widersprechende Aussage zu machen brauchen, nur, je nach seiner Organisation, dieses Wissen auf manchen Punkten nicht erreichen, auf andern überflügeln.

Wie wir in der tierischen Erkenntnis (vor allem wegen der embryonalen Begriffsbildung) eine niedere Stufe vor uns zu haben glauben, so ist auch der Gedanke erlaubt, daß es Wesen gibt

mit höheren und gesteigerteren Erkenntnisfunktionen, als die menschlichen es sind. Aber die Annahme von der Existenz solcher Wesen, zu der sich etwa ein Leibnitz durch das Kontinuitätsgesetz veranlaßt sah, ist ein freies Produkt des Denkens, das allen Erfahrungsboden unter seinen Füßen verloren hat. Keine Tatsache ist uns gegeben, aus der als Wirkung wir diese Ursache oder aus der als Ursache wir diese Wirkung erschließen könnten. Immerhin würde die menschliche Wahrheit mit einer übermenschlichen und untermenschlichen durchaus die Fühlung behalten und ihre absolute, d. h. für alle Subjekte verbindliche Geltung wäre nicht grundsätzlichen Zweifeln preisgegeben.

Das geschieht erst, wo der Gedanke einer an ganz heterogene Erkenntnisbedingungen gebundenen Wahrheit vor uns aufsteigt. Denn andersgeartete Wesen, — etwa auf dem Jupiter — deren Möglichkeit zu leugnen, unsinnig wäre, sind uns in ihren Erkenntnisprinzipien völlig unbegreiflich. Schon wie ein Wesen einen vierdimensionalen Raum anschauen sollte, verstehen wir nicht; logisch aber ist es nicht undenkbar, ja selbst mathematisch ist es vorstellbar, daß es geschähe. Wir sind eben ganz an unsre Erkenntnismittel gebunden, können unsre Haut nicht sprengen. So scheidet das Problem, eine außermenschliche Wahrheit zu erkennen, als ein unlösbares aus; vollends aber zwischen dieser außermenschlichen Wahrheit und der menschlichen zu entscheiden, welche die „wahrere Wahrheit“ sei, das ist eine Zumutung, die selbst an einen Philosophen zu stellen, absurd wäre. Denn das würde ja den Besitz von drei Wahrheitsarten voraussetzen, der eigenen, der andersgearteten, und einer dritten, an der beide zu messen seien. Diese Aufgabe ist aber nicht nur unerfüllbar, weil sie Unmögliches verlangt, sondern auch weil sie bedenkliche Voraussetzungen hat, vielleicht ganz schief gestellt ist, vielleicht gar nicht bestehen kann. Denn schon die Frage: wer besitzt die wahre Erkenntnis? ist doch wohl nur von unserm, dem menschlichen Standpunkt aus aufgeworfen. Für ein außermenschliches Wesen, das den Gegensatz von Wahrheit und Irrtum nicht kennte, verlöre sie allen Sinn. Ja, der bloße Gedanke, daß es andersgeartete Wesen mit andersgearteten Erkenntnisfunktionen geben könne, für die also auch eine andre Wahrheit bestünde, ist doch schließlich auch nur gemäß den logischen Denkgesetzen des Menschen gefaßt und nur durch den Satz des Widerspruchs und der Identität ermöglicht. Und der Mensch ist selbst da, wo er sich am weitesten von dem Schwerpunkt seiner Erkenntniskräfte wenigstens mit dem freien Flug der Gedanken zu entfernen scheint, wenn er auch nur die Denkbarkeit (geschweige denn die Vorstellbarkeit) von Geistern behauptet, für deren Erkenntnis andre Regeln und Gesetze gelten — auch dann noch ist er mit unzerreißbaren Fäden an seine eigene Sphäre und an die sie beherrschenden Regeln und Gesetze gebunden. Selbst die bescheidenste und leerste Auffassung einer außermenschlichen Wahrheit, die Konzeption der reinen Möglichkeit einer solchen, ist für den Menschen an die Gültigkeit seiner Wahrheiten (hier der logischen Axiome) notwendig gebunden, deren Ungültigkeit und Unverbindlichkeit gerade in der fraglichen Auffassung als möglich behauptet wird. Wenn irgendwo, so ist hier der Vergleich mit dem Freiherrn von Münchhausen am Platze, der sich an seinem eigenen Zopfe aus dem Sumpfe zieht! So ist die Wahrheit ein Begriff, der Quelle des menschlichen Geistes entströmt, sie zu finden eine Aufgabe, nur von ihm gestellt und darum nur von ihm zu lösen, ein Knoten, nur von ihm geschürzt und darum nur von ihm zu entwirren.

Konnten wir uns schon von dem Wahrheitsbegriff ganz anders gearteter Subjekte nicht die geringste Vorstellung machen, ja war die bloße Denkbarkeit desselben von unsern eigenen „Wahrheiten“ abhängig, so ist nun eine Wahrheit, die weder für uns, noch für andre Wesen da ist, eine Wahrheit an sich erst recht ein unvollziehbarer Gedanke. Bei Dingen an sich, Wirklichkeit an sich läßt sich etwas denken — bei Wahrheit an sich kaum. Und doch hat die Wahrheit an sich von Plato bis auf die neuere Zeit oft eine Hauptrolle auf der Bühne der philosophischen Systeme gespielt. Wahrheit ist, ganz allgemein, die Eigenschaft von Aussagen, Urteilen und Sätzen: ein spezifisches Gefühl, das Gefühl der Evidenz, notwendig im Menschen auszulösen. Der Begriff: Wahrheit ist also eine Abstraktion, die das gewissen konkreten Aussagen Gemeinsame (die bestimmte Gefühlsbetonung) zum Ausdruck bringen soll. Sie ist nichts neben oder über den einzelnen wahren Urteilen, sowenig wie die Pferdheit oder Menschheit etwas neben oder über den einzelnen Pferde- oder Menscheneigenschaften ist. So bezeichnet, wenn man sich an die einzig verständliche Bedeutung des Wortes hält, Wahrheit bestimmte Beziehungen von Aussagen zu einem Subjekte. Das Subjekt ist demnach unerläßlicher Träger aller Wahrheit; es gibt nur Wahrheit für jemand, nicht Wahrheit an sich. Indem man nun diejenigen Aussagen, welche für alle

Menschen zu allen Zeiten absolut sicher gelten, als ewige Wahrheiten faßte (veritates aeternae des Spinoza, verités éternelles des Leibnitz), nahmen die Wahrheiten den Charakter außerzeitlicher, von den erkennenden Subjekten unabhängiger Prinzipien, und damit bald — dem Trieb zu metaphysischer Hypostasierung entsprechend — starrer, selbständiger Realitäten an. Die Unabhängigkeit der Wahrheit vom individuellen Subjekt wurde zu einer Unabhängigkeit vom Subjekt überhaupt. Damit ist aber zugleich alle Fühlung mit dem ursprünglichen Wahrheitsbegriff, zu dessen Wesen die Beziehung auf das Subjekt gehört, verloren gegangen und eine logische wie psychologische Monstrosität (Wahrheit an sich) die Folge geworden.

Wir müssen uns also schon wohl oder übel von der Skepsis belehren lassen, daß die für uns sicher erreichbare Wahrheit nur auf den Menschen bezogene, und die für uns überhaupt vorstellbare Wahrheit nur auf gleichartige Wesen bezogene Wahrheit ist. Dagegen brauchen wir uns nicht dadurch zu der vorschnellen Folgerung hinreißen zu lassen, an der Auffindung der Wahrheit deshalb zu verzweifeln. Wir werden allerdings die sicher erkennbare Wahrheit nur auf die menschliche Wahrheit kritisch einzuschränken und eine gewisse Resignation damit zu bekennen haben. Diese wird aber doch wesentlich dadurch erleichtert, daß alles, was wir schlechterdings nicht vorzustellen vermögen, uns auch nichts angeht, uns nicht berührt, uns eigentlich kalt lassen kann. Nur wer in den Apfel gebissen hat, verspürt den Reiz, es wieder zu tun und ist betrübt, wenn ihm der Genuß versagt wird. Wer sich aber gar kein Bild von dieser Geschmacksempfindung zu machen imstande ist, wird den Apfel nicht vermissen. Nur die Blindgewordenen sind unglücklich; die Blindgeborenen nicht. Für eine außermenschliche Erkenntnis — sollte es eine solche geben — sind wir alle blindgeboren.

Und noch eine weitere Einschränkung ist unerläßlich. Wenn wir von menschlicher Wahrheit und Erkenntnis sprechen, so scheidet dabei jene Gruppe unglücklicher Wesen aus dem Begriff der Menschheit aus, die an unheilbaren Geisteskrankheiten leiden. Auch diesen der pathologischen Psychologie entnommenen Gesichtspunkt hatten die Skeptiker berücksichtigt und erkenntnistheoretisch ausgebeutet. Zwar findet derselbe in den Tropen, die nur die sinnliche Erkenntnis mit ihren Zweifeln benagen, seine Stelle[13]), trifft aber so gut wie die obigen Angriffe das gesamte

Rüstzeug unsres Wissens. Der Durchschnittsmensch, der das göttliche θαυμάζειν, nach Plato die Quelle aller Philosophie, nicht kennt, findet es selbstverständlich, daß er mit seinen Wahrnehmungen und Begriffen „im Rechte“ ist, sein geisteskranker Bruder „im Unrecht“. Und das nicht nur, wenn es sich um Halluzinationen und Visionen, um fixe Ideen und Manien handelt, sondern auch dort, wo der Unterschied der Vorstellungen die Elemente und Formen des Erkennens gar nicht berührt, wo nur die mit den gemeinsamen Erkenntnismitteln erarbeiteten Ergebnisse die Fassungskraft und den Horizont der „gebildeten Majorität“ übersteigen. Da wird der Durchschnitt flugs mit der „Norm“, das so als normal Bestimmte mit dem Gesunden, das Anormale mit dem Krankhaften, das Pathologische mit dem — Unwahren gleichgesetzt: das Verdammungsurteil über die betreffende Einsicht ist die Folge. Will es nun das Schicksal, daß bei solchen, den Massendurchschnitt überfliegenden Geistern auch die Prinzipien des Erkennens gestört werden und wirkliche Geisteskrankheit sie beschattet, so findet die Masse triumphierend darin die Bestätigung ihres ersten Urteils. An Männern, welche dieses unritterliche Vorgehen haben erfahren müssen, bietet die Weltgeschichte keinen Mangel — mögen sie nun Schumann, Hölderlin oder Nietzsche heißen. Der griechische Skeptiker sieht tiefer als der moderne Philister. Den Genius, weil er in höhere Gegenden stieg als die Herde, darum für krankhaft, seine Werke für minderwertig zu erklären, hätte die griechische Kultur schwerlich erlaubt; ob wohl ein gebildeter Athener es gewagt hätte, des dunklen Heraklit tiefsinnige Weltdeutung oder Platos mystische Ideenlehre als pathologisch zu bewerten und daraus einen Grund gegen ihren Wahrheitsgehalt zu entnehmen? Der griechische Philosoph aber stellt auch noch bei dem in den Grundkräften des Erkennens Gestörten die Frage: was hat Krankheit mit Unwahrheit, was Gesundheit mit Wahrheit zu schaffen? Oder in der unübertrefflichen Originalfassung: „Denn so wie die Gesunden einerseits gemäß der Natur sich verhalten, nämlich der der Gesunden, andrerseits gegen die Natur, nämlich die der Kranken, ebenso verhalten sich auch die Kranken einerseits wider die Natur der Gesunden, andrerseits gemäß der Natur der Kranken; so daß man auch ihnen, da sie in gewisser Beziehung naturgemäß sich verhalten, Glauben schenken muß.“[14])

Man sieht: hier wird ein wichtiges erkenntnistheoretisches Problem angeschnitten. Geht man von der Annahme einer Wahr-

heit an sich aus, deren Bedenklichkeit schon berührt wurde, so ist allerdings nicht einzusehen, ob der Geisteskranke, der eine Schar weißer Mäuse durch das Zimmer huschen sieht, ob der Gesunde, der kein einziges solches Tier erblickt, im Besitz dieser Wahrheit an sich sein sollte. Denn warum sollte die „Wahrheit an sich" in der Wahrheit für den Gesunden reiner erscheinen als in der Wahrheit für den Kranken? Die Wahrheit an sich hat a priori mit Gesundheit und Krankheit nichts zu schaffen, steht beiden Begriffen gleich nah, weil gleich fern. Etwaige Vorzüge könnten doch nur gemäß den Wahrheitsregeln für eine der Parteien ausgemacht werden, über deren absolute Verbindlichkeit aber gerade die Wahrheit an sich zu Gericht sitzen soll. Der Zirkel ist vollständig und ihm nicht zu entrinnen.

Günstiger liegen die Verhältnisse, wenn wir die Wahrheit in ihrer einzig sinnvollen Bedeutung, als Beziehung, und in ihrer einzig verwertbaren Bedeutung, als Beziehung auf den Menschen fassen. Sieht man von den Voraussetzungen des Solipsismus, d. h. von der Meinung ab, daß nur ich existiere, und gesteht man auch andern Menschengeistern Dasein zu, so dürfen wir die pathologischen Aussagen des heilbaren Geisteskranken mit gutem Grunde als falsche bewerten. Denn sie erfüllen die Bedingungen nicht, welche unsre und seine Erkenntnisprinzipien an die Wahrheit einer Aussage stellen. Der geheilte Delirant, so gut wie wir, glaubt weder vor noch nach seiner Krankheit an die (zukünftige oder vergangene) Erfüllung seines Zimmers mit weißen Mäusen.[15]) So scheidet die Jagd der Mäuse, nicht als Tatsache seines Bewußtseins, aber als objektives Geschehnis, aus seinen Annahmen aus, und der einheitliche Zusammenhang seiner Erfahrung (der durch dasselbe unterbrochen worden wäre), die Widerspruchlosigkeit seiner Vorstellungen (die mit demselben nicht vorhanden wäre) sind wiederhergestellt; darum gilt ihm diejenige Aussage, welche in sein einheitliches und widerspruchloses, d. h. wahres Weltbild nicht hineinpaßt, als falsch. Denn das Falschheitsgefühl kettet sich — wir werden das später auszuführen haben — notwendig an alle Urteile, die nur einer Erfahrung oder einem unsrer Denkgesetze widerstreiten. Aber wie die Mäusejagd als objektives Geschehnis aus seinem Weltbild ausscheidet, so gliedert sich andrerseits das nachweisbar Wirkliche an ihr, nämlich die Vorstellung derselben als einer objektiven, einheitlich und widerspruchlos in dieses Weltbild ein. So genau der Geheilte es begreift, daß das einst als wirklich

vorgestellte Ereignis nicht wirklich hat eintreten können, weil es dem strengen Kausalzusammenhang der Erfahrung, den gesunde Erkenntnisprinzipien für die sinnliche Welt zum mindesten fordern, zuwiderläuft, und er deshalb die Irrtümlichkeit der einstigen Aussage einsieht, genau so gut begreift er nach den nämlichen Erkenntnisprinzipien die Notwendigkeit dieser Halluzination im gegebenen Zeitpunkt; er weiß, daß eine übermäßige Zufuhr von Alkohol den Stoffumsatz in unserm Körper verändert und als seelische Begleiterscheinung täuschende Vorstellungen über die objektive Wirklichkeit hervorruft.[16]) So urteilt der Gesunde wie der Geheilte nach den gleichen Erkenntnisprinzipien, denen sich nun auch die Aussagen aus der Krankheit unbedingt fügen müssen. Der Stempel der Falschheit, der ihnen vom gleichen Subjekt, das einst ihr Träger war, aufgedrückt wird, ist das Zeichen ihrer Unterwerfung. Es sind demnach die Phantasieurteile des geheilten Deliranten für diesen selbst, wie für den Gesunden, falsch; für niemanden aber wahr, also überhaupt im menschlichen Sinne — falsch.

Anders, wo es sich um unheilbare Geisteskranke handelt. Auch deren Aussagen, soweit sie den „gestörten" Bewußtseinsteilen entspringen, hält der Gesunde natürlich für falsch. Aber auch der Kranke? „Es gibt eine Natur des Gesunden und eine Natur des Kranken". Empfindet auch dieser es als Widerspruch, Napoleon I. zu sein? und wenn er es tut, hindert ihn dieses Widerspruchsgefühl an dem Glauben, er sei der französische Kaiser? Hat er vielleicht, wie wir, auch eine einheitliche Erfahrung, oder bedarf er, um etwas wahr zu finden, nicht wie wir dieser Einheitlichkeit? Der Geheilte gab uns darüber Aufschluß, der Unheilbare vermag es nicht. Die einzige Probe darauf — Hineinversetzung in die Seele des Kranken — ist uns versagt. Und so müssen wir auch hier die Möglichkeit zugeben, daß für den unheilbar Geisteskranken eine andre, uns unbegreifliche Wahrheit besteht. Zwar wird die Wahrscheinlichkeit davon durch ganz besonders nahegelegte Analogieschlüsse auf eine verschwindend kleine Größe herabgedrückt. Die enge Verwandtschaft zwischen den Krankheitsbildern Geheilter und Ungeheilter, Geisteskranker mit und ohne Krankheitsbewußtsein, die Ähnlichkeit gewisser Zustände in den völlig Normalen (Assimilation beim Lesen) mit den pathologischen Illusionen[17]) usw. — all das läßt vermuten, daß auch der Ungeheilte kein anders gerichtetes Wahrheitsgefühl als der Gesunde

besitze; daß auch bei ihm die nämlichen Beziehungen (empirische, logische Widerspruchlosigkeit) das Evidenzgefühl erregen, daß aber diese Beziehungen ihm in ihrer Eigentümlichkeit auf gewissen Gebieten nicht mehr klar zum Bewußtsein kommen. Immerhin ist die hier erreichbare Sicherheit nur so groß, wie die Gewißheit, die eben aus derartigen indirekten Analogieschlüssen sich ergibt. Das betone man im Interesse unsrer Wahrheit, der der Philosoph lieber ganz gewisse Kriterien in einem kleinen Wirkungskreise verschaffen sollte, statt ihre unendliche Gültigkeit, und sei es auch nur in der menschlichen Sphäre, dogmatisch zu behaupten und dadurch ihre sichere Herrschaft im Endlichen zu gefährden. Daß die alten Skeptiker hier den Finger auf die Wunde legten, zeugt gewiß von dem erkenntnistheoretischen Ernst und Tiefblick, der dieser Schule zu eigen ist. Die Möglichkeit dieser „Kranken-Wahrheit“ zugegeben — so gilt natürlich auch von ihr alles, was über die Wahrheit andersartiger Wesen bereits gesagt wurde; sie ist den Gesunden verschlossen, und noch viel weniger vermögen diese zu sagen, ob sie oder jene Kranken die „wahrere Wahrheit“ besitzen.

So werden wir uns abermals bescheiden müssen und schon ganz zufrieden sein, wenn wir die für den gesunden Menschen bestehenden Wahrheiten zu finden imstande sind.

Und man halte es nicht für lächerliche Pedanterie, sondern für erkenntnistheoretische Pflicht, hier den Kreis der erkennenden Subjekte noch einmal zu verengen. Streng genommen wissen wir nur von den Wahrheitsbedingungen für das eigene Selbst, weiß jeder nur völlig gewiß, was seine eigene Person für wahr halten muß. Wenn man seine axiomatischen Überzeugungen auch von allen übrigen normalen Menschen notwendig geteilt glaubt, so sollte man sich bewußt sein, daß auch dieser Glaube zwar auf einem der gesichertsten Analogieschlüsse, aber immerhin doch auch nur auf einem Analogieschluß beruht. Aus den Äußerungen des Wahrheitsbewußtseins andrer und ihrer Gleichheit mit dem meinigen, aus den gleichen Bau- und Funktionsverhältnissen der Bewußtseinsorgane schließe ich auf ein gleiches Wahrheitsbewußtsein als Ursache dieser Äußerungen, als Begleiterscheinung dieser Funktionen. Alle Bedingungen der Analogie, qualitativer, quantitativer Art, sind hier in mustergültiger Weise erfüllt. Aber die empirische Probe auf die Richtigkeit, die Prüfung an der Erfahrung ist uns grundsätzlich versagt. Und so erreicht auch dieser Glaube nur den größtmöglichen Grad von Gewißheit, den die Konklusion eines solchen Schlusses

über tatsächliche Verhältnisse eben erreichen kann. Nur unter diesem Vorbehalt darf streng genommen von menschlicher Wahrheit gesprochen werden. Es ist die Wahrheit für den Einzelnen, die dieser aus Gründen der Analogie zur Wahrheit für alle Menschen erhebt.

Engen wir hier die Problemstellung wieder auf diejenigen Erkenntnisse ein, deren Beurteilung den eigentlichen Kern der zehn skeptischen Tropen ausgemacht hatte, so erwarten wir: daß die Prinzipien der sinnlichen Erkenntnis beim gesunden Menschen uns zur Auffindung der gesuchten Wahrheiten irgendwie behilflich sein werden. Aber auch diese Möglichkeit bestreitet die antike Skepsis durchaus. Ihre zahllosen Angriffe auf die sinnliche Erkenntnis sind nur so viele Variationen des gleichen Themas: die sinnlichen Wahrnehmungen sind alle nicht als wahr (glaubwürdig) zu erweisen; denn sie führen zu unauflöslichen Widersprüchen. Soll man einen Satz von so gewichtiger Bedeutung beurteilen, so darf eine gründliche Kritik bereits die Voraussetzungen nicht ununtersucht durchschlüpfen lassen, auf denen er ruht. Denn der Sinn einer erkenntnistheoretischen These und somit ihre Tragweite läßt sich nur in solcher Weise zur vollen Klarheit erheben. Wir werden sehen, daß es sich hier um ein ganzes Nest solcher Voraussetzungen handelt, mit deren Annahme die skeptische Theorie vom Trug aller Wahrnehmungen steht und fällt. Diese Voraussetzungen beziehen sich naturgemäß alle auf den Sinn, in dem man die Sätze: eine sinnliche Wahrnehmung ist glaubwürdig, ist unglaubwürdig, ist trügerisch (d. h. läßt nicht erkennen, ob sie glaubwürdig oder unglaubwürdig ist) zu verstehen hat; sie beziehen sich alle auf die Aufgabe, die man der sinnlichen Wahrnehmung stellt und nach deren Lösung man die Fähigkeit dieser Funktion unsres Bewußtseins beurteilt. Hier lassen sich nun die verschiedensten Annahmen machen und sind im Verlauf der Geschichte der Philosophie in der Tat gemacht worden. Aber sie alle ordnen sich in die drei erkenntnistheoretischen Grundpositionen ein, die überhaupt die einzig möglichen sind. Wir wollen dieselben als extremen Realismus, extremen Idealismus, gemäßigten Realismus, der zugleich gemäßigter Idealismus, also Idealrealismus ist, bezeichnen.

Von diesen Positionen wird durch die Skepsis zu Tode getroffen eigentlich nur der Standpunkt des extremen Realismus. Man wird nun unschwer zeigen können: a) daß dieser Standpunkt es zugleich ist, den die antike Skepsis in ihrer Kritik der sinn-

lichen Wahrnehmung einzig und allein zur Voraussetzung hat; b) daß man von diesen Voraussetzungen aus — was die Erkenntnis der Dinge durch die isolierten Sinneswahrnehmungen betrifft — allerdings unweigerlich zu skeptischen Konsequenzen gedrängt wird; c) daß es aber gar nicht die einzigen Voraussetzungen sind, die man machen kann, und daß die andern erkenntnistheoretischen Grundpositionen diesen skeptischen Folgerungen — so, wie sie von den Pyrrhonikern gezogen wurden — entgehen. Daneben wird sich herausstellen, daß diese Voraussetzungen der antiken Skepsis nicht selbst wieder erarbeitete und begründete sind, wie diejenigen der modernen Erkenntnistheoretiker, sondern logisch willkürliche und psychologisch oft unbewußte; daß sie aber auch keineswegs durch die sinnlichen Wahrnehmungen selbst gegeben und dadurch etwa eines Beweises überhoben, sondern erst in einer logischen Ausdeutung des gegebenen Tatbestandes gegründet sind.

I. Die Anschauungsweise des extremen Realismus in seiner positiven Form läßt sich kurz dahin bestimmen: es existieren unabhängig vom menschlichen Bewußtsein Dinge, Gegenstände, Objekte[18]), begabt mit Eigenschaften, welche den von uns wahrgenommenen wesensgleich sind; indem diese Dinge auf uns irgendwie wirken, drücken sie unserm Bewußtsein gewissermaßen ihren Stempel auf, so daß der menschliche Geist sie durch diesen Stempel erfaßt; die Objekte und die subjektiven Wahrnehmungen der Objekte verhalten sich wie das Original zur Kopie, wie die Gestalt zu ihrem Spiegelkonterfei. Alle Bestandteile der Wahrnehmung sind, ins Objektive umgesetzt, soviele Bestandteile der Dinge selbst, haben also alle Wirklichkeitswert, gelten insgesamt von den realen Dingen an sich. Man sieht: hier ist der Realitätswert der Wahrnehmungsbestandteile ein extremer. Eine sinnliche Anschauung hat nun also die Aufgabe: die Dinge an sich selbst getreulich wiederzugeben, und der Sinn der Frage nach der Glaubwürdigkeit und Wahrheit kann hier nur der sein: erfüllt eine sinnliche Vorstellung diese Aufgabe; d. h. ist sie eine treue Kopistin, ein glatter Spiegel, eine fügsame Stempelempfängerin?, oder aber: entstellt ihr Abbild das Urbild, bricht ihre Spiegelung die Strahlung des Objekts zur unkenntlichen Karikatur desselben, hindert ihre Eigenart die Züge des Stempels, sich unverändert aufzuprägen? Der extreme Realist positiver Färbung bekennt sich zum Glauben an die erste Möglichkeit: die sinnlich wahrnehmbaren Dinge (ein Baum, ein Tisch) können vom menschlichen Geist in allen ihren Eigenschaften, so wie

sie an sich selbst sind, erkannt werden, und wie der Geist sie auffaßt (von einigen leicht zu korrigierenden „Sinnestäuschungen" abgesehen), so sind die Dinge an sich selbst beschaffen. Der Baum, dessen Blätter ich grün, dessen Stamm ich braun sehe, dessen harte Rinde ich taste, dessen süße Früchte ich schmecke, dessen Rauschen der Wipfel ich höre, besitzt auch an sich grüne Blätter, eine braune Rinde, ist an sich hart, trägt an sich süße Früchte und seine Wipfel rauschen an sich. Für die moderne Wissenschaft ist diese Auffassung längst gestorben; sie lebt heute nur noch im populären, unkritischen, naiven Bewußtsein (naiver Realismus)[19]); sie ist der erkenntnistheoretische Standpunkt des Durchschnittsmenschen, der sich über philosophische Probleme keine Gedanken macht.[20]) Die scharfsinnigen Zweifler des Altertums sahen wiederum weiter als der heutige Laie. Sie erkannten, daß bei einem solchen Verhältnis zwischen Ding und Wahrnehmung man an einer positiven Lösung nicht festhalten könne, diese positive Lösung wenn nicht in eine negative, so doch in eine skeptische umzuwandeln habe. Sie blieben zwar extreme Realisten; aber in Bezug auf die Möglichkeit, durch die sinnlichen Wahrnehmungen die realen Eigenschaften der Dinge zu erkennen, kehrten sie den gläubigen Optimisten den Rücken und wurden ungläubige Pessimisten. In ihrem Nachweis von der Notwendigkeit dieses Schrittes liegt ihre erkenntnistheoretische Großtat; in dem Ausgangspunkt, von welchem sie diesen Schritt unternahmen, ihre Beschränkung und ihre Überwindbarkeit.

Der extreme Realismus der Skepsis erhellt aus nichts so deutlich, wie aus der Art von Widersprüchen, die diese Schule zwischen den sinnlichen Wahrnehmungen aufgedeckt haben wollte. Denn alle Widersprüche, von denen aus man alsbald die Erkennbarkeit der Dinge bezweifelte, sind überhaupt nur für die extrem realistische Perspektive — Widersprüche!

Dabei hebt sich eine Gruppe realistischer und objektivistischer Voraussetzungen von den andern dadurch ab, daß sie von den zwei übrigen erkenntnistheoretischen Grundpositionen aus gemeinsam verworfen wird; daß die skeptische Entwicklung von Widersprüchen hier als willkürliche (wenn auch unbewußte) Konstruktion entlarvt und dieser Angriff auf die objektive Erkenntnis von beiden in gleicher Weise abgeschlagen wird.

Denn wenn wir die Beweise dafür durchgehen, daß die sinnlichen Wahrnehmungen uns niemals die realen Beschaffenheiten der

Dinge erkennen lassen, so scheidet eine Gruppe derselben als für unsere Zeit überwunden von vornherein aus. Es ist die des öfteren nebenbei[21]), aber erst im 9. Tropus (bei Sextus) in dem ganzen Pomp eines vollgültigen und selbständigen Beweises auftretende Erwägung:[22]) daß das nämliche Objekt (z. B. das Meer) in den verschiedenen Subjekten, ja im gleichen Subjekt zu verschiedenen Zeiten ganz entgegengesetzte Gefühlstöne erregen kann; in Ermangelung eines genügenden Kriteriums lasse sich nun nicht ausmachen, wer das glaubwürdigere Bild vom Gegenstand besitzt; so erscheint mir das Meer beim ersten Anblick erstaunlich, später, wenn sich der Eindruck abgeschwächt hat, vielleicht gleichgültig, ja langweilig. Wie ist es an sich, erstaunlich oder langweilig? Sicherlich hätten die Skeptiker recht und die Dinge ließen sich in ihren Gefühlsqualitäten nicht erkennen, wenn es sich hier überhaupt — um Eigenschaften der Dinge handelte. Wir sind aber längst nicht mehr gewohnt, die Gefühle der Lust und Unlust, des Staunens und der Langeweile als Qualitäten der Objekte zu fassen, sondern lediglich als Reaktionen des Subjekts auf die Objekte, als rein subjektive, nur dem Individuum angehörende Zustände. Das Meer als Objekt ist also weder staunenswert noch langweilig; es löst nur (je nach der seelischen Disposition des Subjekts) ein bestimmtes intrasubjektives Gefühl des Staunens oder der Langeweile aus. Wenn wir dennoch sagen: das Meer ist erstaunlich, so ist das nur eine laxe und ungenaue Ausdrucksweise für den geschilderten Tatbestand. Kein Besonnener denkt mehr daran, die Gefühlstöne, die sich an alle unsre Wahrnehmungen heften, zu objektivieren. Ein Knäuel von Widersprüchen wäre die Folge davon. Wenn ich mich ändre, so ändern sich auch meine Gefühle über das gleiche, im übrigen starr und unveränderlich gebliebene Objekt. (Man denke, mit welch andern Gefühlen das Kind, der Jüngling, der Greis etwa die „ewigen“ Felszacken eines schweizerischen Bergriesen betrachten.) Andrerseits können alle objektiven Veränderungen in mir die gleiche, subjektive Gefühlstimmung hervorrufen, wenn nur ich selber (was freilich selten genug vorkommt) ganz einheitlich und gleich mich verhalte. (Man denke an den gleichmäßig veranlagten Sanguiniker, dem die „tragischsten“ Ereignisse heiter und rosig erscheinen.) Wenn so alles dazu drängt, die Gefühle ins Subjekt zurückzunehmen, so zwingt uns nichts, sie den Objekten anzuhängen. Logische Vernunfterwägungen gewiß nicht, wie man eben sah; aber auch nicht etwa anschauliche,

rein sensuelle Beweggründe. Während mich meine Sinneswahrnehmungen einen Apfel als Gegenstand im Raum unmittelbar als ein glattes, rundes und farbiges Objekt empfinden lassen, auch der Ton des zur Erde fallenden Apfels, ja der Geruch und Geschmack der Frucht auf dieses räumliche Objekt unmittelbar bezogen und in das objektive Raumgebilde einigermaßen eingeordnet werden, und es erst der hinzutretenden Reflexion bedarf, um gewisse dieser Eigenschaften dem Gegenstand wieder abzusprechen[23]), so ist von einem solchen unmittelbaren Übertragungszwang bei den Gefühlen nicht die Rede. Wenn ich beim Anblick des frischen Apfels Lust verspüre, und beim Anblick des runzligen und wurmstichigen Unlust, so sagt mir meine Selbstwahrnehmung ganz unmittelbar, daß ich lustvoll gestimmt bin und nicht der frische Apfel, ich unlustvoll, und nicht die faule Frucht. Man hat demnach weder unmittelbare noch mittelbare Gründe, die Gefühle als den Dingen gehörig zu betrachten, und die Widersprüche, zu denen eine solche Übertragung führt, werden zum apagogischen Beweis für die Unrichtigkeit derselben. Einzig den Umstand könnte man für die Objektivität der Gefühle geltend machen, daß sie zur gleichen Zeit im Bewußtsein sind wie die sinnlichen Empfindungen über einen Gegenstand und daß sie mit diesen zu einem einheitlichen Bewußtseinszustand verschmelzen.[24]) Aber wenn man allen Komponenten des Bewußtseins, das in jedem einzelnen Augenblick immer einheitlich ist, gleichmäßig objektiven Wert beimessen wollte, so müßte man auch die Willensregung, den Apfel vom Baume zu holen, auf den Gegenstand übertragen, woran doch niemand im Ernst wird denken wollen. Trotz dieser zuzugebenden Einheitlichkeit des Bewußtseins in jedem bestimmten Augenblick brauchen die Elemente desselben nicht gleiche „Richtungslinien“ zu zeigen, sondern die einen können nach innen, die andern nach außen weisen; und das nicht nur als Ergebnis gedanklicher Korrekturen verstanden, sondern unmittelbar und als reine Erfahrung. Denn unsre Bewußtseinszustände sind zwar in jedem Augenblick einheitlich, aber nicht einzig, wie die moderne Psychologie in ihren Untersuchungen über den Umfang des Bewußtseins immer zwingender nachweist. — Endlich könnte man noch sagen: wenn auch niemand daran dächte, den Objekten selbst die Gefühlsqualitäten zuzuschreiben, so käme den Dingen doch die Eigenschaft zu, gewisse Gefühle im Subjekt zu erregen, und die Unerkennbarkeit dieser Eigenschaften behaupte eigentlich die antike Skepsis; sie

frage nur danach, die Erregung welcher Gefühle im Subjekt — abstrahiert man von dessen, durch andre Umstände bedingten, augenblicklicher Seelenverfassung — zur Eigenschaft des Meeres, des Kometen, des Erdbebens usw. gehöre und finde nur diese Frage unentscheidbar. Aber abgesehen davon, daß diese Rechtfertigung die korrekte Ansicht der Pyrrhoniker durchaus nicht wiedergibt[25]), hat man nicht den geringsten Anlaß, die Eigenschaft der Gefühlserregung als eine besondere Eigenschaft der Dinge neben andern Eigenschaften anzusprechen. Vielmehr besteht sie nur in diesen andern und in der Summe dieser andern. Dem Objekt wächst durch die Möglichkeit, Gefühle zu erregen, auch nicht der Bruchteil einer neuen Qualität zu, sondern sie ist nur der Ausdruck von der Fähigkeit des Subjekts, auf die Wahrnehmung der Totalität der Objektseigenschaften mit Gefühlen zu reagieren. Dem Meere kommt also neben der Kühle, der Bewegtheit, der Bläue nicht noch die Eigenschaft zu: Bewunderung zu erregen, sondern mit dem Gefühl der Bewunderung beantwortet mein Bewußtsein die Vorstellung des blauen, bewegten und kühlen Meeres. Nimmt man einmal an — die Berechtigung dieser Annahme soll später geprüft werden — das Meer als Objekt „bewirke" im Subjekt die Wahrnehmungen der Bläue, der Bewegtheit, der Kühle, so wäre für eine jede derselben die Ursache im Objekt besonders aufzusuchen; wobei noch gänzlich unausgemacht bleiben kann, ob die Wirkung der Ursache hier adäquat ist oder nicht; für das Gefühl der Bewunderung brauchte man aber nicht nach einer besonderen Ursache im Objekt sich umzusehn; einer solchen würde man auch vergeblich nachspüren. Denn dieses Gefühl erklärt sich restlos als die Welle, welche das Meer unseres Bewußtseins schlägt, erregt durch die Wahrnehmungen der Bläue, Kühle, Bewegtheit.

So begeht die antike Skepsis also eine vollständige petitio principii, wenn sie, auf der unbewiesenen Voraussetzung fußend, die Gefühle (oder die Fähigkeit Gefühle zu erregen) seien besondere Eigenschaften der Dinge, die Unerkennbarkeit dieser Eigenschaften beweist. Die Widersprüche in den Gefühlen sind nun, da es sich um Aussagen nicht mehr über das gleiche Objekt, sondern über verschiedene Dispositionen des Individuums handelt, — keine Widersprüche mehr. Und aus dem, was an den skeptischen Einwänden zu Rechte besteht: daß das gleiche Objekt im Subjekt verschiedene Gefühle auslösen kann, ist keine Instanz gegen die Möglichkeit herzuleiten, mit Hilfe der sinnlichen Wahrnehmung die Objekte zu erkennen. Das Gebiet, das der Erkenntnis durch die Skepsis verschlossen werden sollte, existiert nicht; dasjenige aber, welches existiert, die gesetzmäßige Veränderlichkeit subjektiver Gefühlsreaktionen auf objektiv gleiche Reize, ist — wie die Arbeiten der modernen Psychologie immer mehr zeigen — durchaus der Erkenntnis zugänglich.

Ähnlich ist es mit dem skeptischen Einwand (im gleichen Tropus) bewandt: unsre Auffassung vom Wert der Dinge hänge von variablen Momenten ab.[25]) Wäre Gold häufig wie Wasser und Wasser spärlich wie Gold, so würden wir Wasser für wertvoll und Gold für wertlos ansehn. Sind Gold und Wasser nun wertlos oder wertvoll?[26]) Diese Behauptungen sind wieder vollkommen richtig; nur die Konstruktion von Widersprüchen zwischen ihnen ist unberechtigt und die daraus fließende Frage schief gestellt. Denn auch die Werte sind nach unserm heutigen Dafürhalten nicht Eigenschaften der Dinge, sondern durchaus nur Beziehungen von den Dingen zu uns, näher zu unserm Wollen. Ist ein Ding Ziel eines Willens, so ist es für diesen Willen wertvoll. Daß die Werte völlig relativ und variabel sind, weil es gradezu ihrem Wesen eignet, im Verhältnis zu etwas Veränderlichem zu stehen und erst durch diese Relation Dasein zu erhalten, ist heute anerkannte Tatsache. Die Begründung derselben ist die gleiche, wie bei der Subjektivität der Gefühle; wir können sie uns also ersparen. Sind nun die Werte — mathematisch gesprochen — Funktionen einer andern Größe und ändern sie sich auch notwendig mit dieser, so ist diese Änderung der menschlichen Willensziele im Einzelnen wieder keine beliebige, sondern läßt sich nach strengen Gesetzen berechnen. Die Nationalökonomie ist im wesentlichen eine wissenschaftliche Theorie von den gesetzlichen Abhängigkeitsbeziehungen dieser relativen Werte. Eine gewisse Ausnahme scheinen allerdings die moralischen Werte auch heute noch für einige zu machen, die vom absoluten Wert der sittlichen Gesinnung, der Persönlichkeit usw. reden. Ihnen ist der moralische Wert ein absoluter, entweder als ein kraft irgendwelcher höheren Sanktion gesollter oder als ein notwendig von allen Individuen gewollter. Aber diese Werte wird doch niemand deshalb für unveränderliche Eigenschaften sinnlich wahrnehmbarer Objekte halten; sie berühren also unser augenblickliches Problem nicht, sondern ihre Beurteilung gehört der Kritik der skeptischen Ethik an. Verschiedene Behauptungen über den Wert im übrigen gleicher Dinge

sind also nicht verschiedene Meinungen über objektive Eigenschaften; sie sind nur Aussagen über die Stellung verschiedener Willensdispositionen zu den nämlichen Objekten, und die Verschiedenheit dieser Stellungnahme (der eigentliche Kern der skeptischen These) kann weder für noch gegen die Erkennbarkeit der Objekte zeugen.

Endlich können wir, um das Feld für den Kampf erkenntnistheoretisch berechtigter Positionen zu säubern, unbedenklich alle die Äußerungen in den Tropen für überwunden erklären, in denen der Wechsel in den biologisch-physiologischen Wirkungen des gleichen Gegenstands für die Unerkennbarkeit derselben in Anspruch genommen wird. Dieser Gesichtspunkt ist für den modernen Menschen ein so veralteter, daß jeder, der die Erkenntnisvorgänge nur irgendwann zum Gegenstand leisesten Nachdenkens gemacht und sich hier nicht mit den in den Sprachgebrauch niedergelegten rohesten Anschauungen begnügt hat, kaum mehr die antike Naivität der Skepsis zu begreifen vermag. Daß eine bestimmte Menge Schierlings den einen Organismus tötet, den andern nicht[27]), kann doch nichts gegen die Erkennbarkeit der Eigenschaften des Schierlings beweisen! Denn das Leben-fördernde oder -hemmende gehört nicht zu den unveränderlichen Eigenschaften des Objekts als solchen, sondern zu den Wirkungen dieser Eigenschaften auf andre Objekte, und ist durch die Summe dieser Eigenschaften und die Natur des andern Objekts ganz eindeutig bestimmt und erkennbar. Es handelt sich hier also um die Erkenntnis nicht von Objekten, sondern von Beziehungen zwischen Objekten, die naturgemäß bei Veränderungen des einen Objekts sich gleichfalls ändern müssen. Nebenbei mag erwähnt werden, daß auch die Objektivierung dieser Beziehungen ebenso wie die der Werte und Gefühle, ohne daß sie durch die sinnliche Wahrnehmung etwa von selbst gegeben wäre, als naive Voraussetzung, ohne den Schatten eines Beweises uns in dieser skeptischen Philosophie entgegentritt. An diese Beladung der sinnlich wahrnehmbaren Dinge mit Gefühlen, Werten und einer sich überall identisch äußernden kausalen Fähigkeit glaubt heute niemand mehr, und wir müssen uns die plastische Geistesart der Griechen in ihrer vollen Stärke in die Erinnerung rufen, um die Verdinglichung dieser Elemente in den Schriften so scharfsinniger Denker auch nur zu verstehen.

In der Ablehnung dieser Verdinglichung sind die verschiedenen, ja einander entgegengesetzten erkenntnistheoretischen Parteien der neueren Zeit wohl alle einig, welche Bedeutung sie auch dem

Begriff des Dinges beilegen, ob sie denselben im Sinne des extremen Idealismus Berkeleys, des Realidealismus Lockes oder des transzendentalen Idealismus Kants umgrenzt wissen wollen.[28]) Die Zurückweisung der skeptischen Angriffe läßt sich in die Formel zusammenfassen: was hier erkannt werden soll, existiert nicht; also auch nicht der Widerspruch in den Wahrnehmungen darüber, die nur unter der Voraussetzung dieser Existenz in Widerspruch stünden; und was hier existiert, kann erkannt werden, ohne daß Widersprüche grundsätzlicher Art dabei zu überwinden wären.

Doch die Skepsis geht weiter: nicht nur Gefühle und Werte, auch diejenigen Eigenschaften, die wir im gewöhnlichen Leben den Dingen zuzusprechen pflegen, wie Größe, Gestalt, Figur, Farbe, Geruch, Geschmack usw., mit einem Wort die empfundenen Qualitäten, sie sind nicht erkennbar; denn auch ihre Auffassung durch die Empfindung ist gänzlich relativ und wechselt mit den subjektiven Bedingungen, von denen sie abhängt.

In der Lösung dieses Problems trennen sich nun die Parteien. Es ist daher wichtig, die Voraussetzungen der Skepsis hier mit aller Schärfe aufzudecken, schärfer als bisher, wo nur das an ihnen formuliert werden konnte, dessen Überwindung sich als heute allgemein geteilte Ansicht entwickeln ließ, wo daher der skeptische Objekt- und Dingbegriff in seiner engeren Bedeutung noch nicht berührt werden durfte.

Zunächst sind die skeptischen Angriffe nur unter der extrem-realistischen Voraussetzung verständlich: daß alle durch die Sinne aufgefaßten Eigenschaften nur Abbilder von den Dingen selbst zukommenden, den vorgestellten wesensgleichen Eigenschaften sind. Daß diese Abbilder dann notwendig unbrauchbare, unkenntliche, entstellende sein müssen, in dieser Behauptung liegt der eigentliche Schwerpunkt der skeptischen Tropen. Man rufe sich die Gedankengänge derselben in die Erinnerung zurück: überall ist das Beweisziel die Unerkennbarkeit der Dinge an sich selbst, überall der Beweisgrund: der Widerspruch in den sinnlichen Wahrnehmungen über dieselben. Aber durch diesen Grund wird jenes Ziel nur erreicht, wenn man alle Voraussetzungen, welche die Skepsis über die Dinge an sich, deren Dasein, deren Eigenschaften, die Art ihrer Erkenntnis machte, zu teilen entschlossen ist. Denn überall nehmen ihre Argumentationen hier den gleichen Gang: das nämliche Ding X wird nach Farbe, Geruch, Geschmack, Temperatur, Größe, Gestalt, Bewegung usw. verschieden wahrgenommen

von Tier und Mensch, den einzelnen Menschen[29]), den verschiedenen Sinnen der gleichen Menschen, dem gleichen Sinn des gleichen Menschen unter verschiedenen Umständen, in verschiedenen Entfernungen und Zusammenhängen. Da es nun unentscheidbar ist, welcher Sinn, unter welchen Umständen ein bestimmter Sinn die „wahre" Wahrnehmung der Dinge hat (in skeptischer Redeweise: den Vorzug verdient), d. h. die den Dingen unabhängig von unsrer Auffassung wirklich zukommende Farbe, Temperatur, Größe, Gestalt usw. erkennt, so bleibt stets zweifelhaft, wie das Ding an sich selbst beschaffen ist. Die Timonische Frage: wie sind die Dinge beschaffen? ist von der sinnlichen Wahrnehmung nicht zu beantworten. Die extrem-realistischen Bedingungen für diese Folgerung leuchten ein. Die ganze Problemstellung nämlich ist nur unter den Annahmen möglich:

1. daß es Dinge an sich unabhängig vom Bewußtsein des Menschen gibt. Diese Annahme tritt als etwas Selbstverständliches, keines Beweises Bedürftiges bei den alten Skeptikern auf. Nirgends sind wir in ihrer Lehre auf einen Rechtfertigungsgrund für diese Voraussetzung gestoßen. Aber dieselbe läßt sich nicht nur aus den erkenntnistheoretischen Fragestellungen der Pyrrhoniker, nicht nur aus den terminologischen Gebräuchen entnehmen, nach denen uns immer wieder die Dinge an sich, *τὰ ὑποκείμενα, τὰ φύσει ὄντα, τὰ ὄντως ὄντα* usw. als das alleinige Erkenntnisobjekt begegnen; sogar entschlüpft dieser übervorsichtigen Sekte gelegentlich die dogmatische Behauptung von dem Dasein an sich existierender Dinge: „wenn wir bezweifeln, ob das Unterliegende so ist wie es erscheint, so geben wir zu, daß es erscheint".[30])

2. Daß diesen unabhängig von unserm Bewußtsein bestehenden Dingen außer den schon vorher erwähnten Gefühlen, ökonomischen und biologischen Werten die empfundenen Qualitäten, wie Farbe, Geruch, Figur, Größe usw. zukommen. Diese Voraussetzung betrifft also nicht mehr die bloße Existenz unabhängig vom Subjekt bestehender Gegenstände, sie erstreckt sich auch auf die Auffassung von der näheren Beschaffenheit und der Natur dieser Dinge an sich. Aus den Tropen Aenesidems nämlich geht ganz deutlich hervor, daß sich die Skepsis diese Dinge an sich als mit sinnlichen Qualitäten begabt vorgestellt und also eine grundsätzliche Gleichartigkeit der Dinge mit unsern Wahrnehmungen angenommen habe. Wenn sie immer und immer wieder die Frage aufwirft, welcher Vorstellung nun, der des Erregten oder des Ruhigen, des Erhitzten oder Abgekühlten, des Auges oder des Getasts der Vorzug gebühre, und sie in Ermangelung eines Kriteriums die Frage für unentscheidbar hält, so liegt sowohl der Problemstellung wie der Lösung die Ansicht zugrunde: einer sei ja wohl im Recht mit seiner Wahrnehmung, und erfasse die reale Natur der Dinge an sich; nur könne man nicht wissen, wer das sei. Darin aber liegt, daß den Dingen Qualitäten gleicher Art zugesprochen werden, wie sie das Subjekt erfaßt. Ja selbst da, wo sich die Skepsis am weitesten von den extrem-realistischen Voraussetzungen zu entfernen scheint, wo sie die Frage aufwirft, ob nicht den Dingen an sich mehr oder weniger Eigenschaften zukommen könnten als unsre Sinne wahrnehmen, bleibt der Gesichtspunkt ein rein quantitativer und an eine prinzipielle Artunterscheidung zwischen den Dingen und unsern Vorstellungen ihrer Eigenschaften wird nicht gedacht. So bildet selbst hier ein extrem-realistischer Dogmatismus die Voraussetzung der skeptischen Ergebnisse.[31])

3. Die dritte Voraussetzung betrifft das Verhältnis, in dem die so beschriebenen Dinge an sich zu den Wahrnehmungen stehen, oder die Aufgabe der sinnlichen Erkenntnis. Sie läßt sich unmittelbar den entwickelten Bedingungen entnehmen. Die Vorstellung der Dinge an sich als riechender, tönender, großer und kleiner beruht ja nur auf einer naiven Übertragung sinnlich wahrgenommener Bestandteile auf die Dinge. Kein Wunder, daß, wenn man den Spieß umdreht und von den Dingen ausgeht, wie es die Skeptiker tun, die Aufgabe der Wahrnehmung in der getreuen Wiedergabe dieser Dingeigenschaften bestehen muß. Weil man in seinen Voraussetzungen unbewußt die Dinge als objektiven Spiegel der Wahrnehmungen faßte, darum mußten jetzt die Wahrnehmungen das subjektive Spiegelbild der Dinge liefern. Und die Aufgabe der sinnlichen Erkenntnis wurde: abbildliche Vorstellung der urbildlichen Dinge zu sein. Ein solches Verhältnis konnte natürlich nur dann zustande kommen, wenn die sinnlichen Erscheinungen als der passive Abdruck der Dinge in unserm Bewußtsein gefaßt wurden, und in der Tat betonten die Skeptiker immer und immer wieder, aber ohne ihre Behauptung zu beweisen, die Passivität des Subjekts bei der Auffassung der Erscheinungen.[32])

Nun haben wir alle Voraussetzungen beisammen, die von der Skepsis unkritisch hingenommen, ihrer Theorie der sinnlichen Wahrnehmung zugrunde liegen: auf der einen Seite stehen die Dinge an

sich, existierend, farbig, tönend, dreieckig, rechtwinklig usw. (denn von den Gefühls- und Wertqualitäten können wir hier füglich als von einem erledigten Einwand absehen), auf der andern Seite steht das Subjekt, das diese Eigenschaften erkennen soll. Der Vorgang ist dabei der, daß die Dinge irgendwie dem Bewußtsein des Subjekts sich aufdrängen, ihre Bilder dem Bewußtsein irgendwie eindrücken — wie, darüber läßt sich die Skepsis nicht näher aus. Denn sie ist an der Grenze ihrer Voraussetzungen angelangt und nur ihre Voraussetzungen sind dogmatisch.[38])

Daß man von diesen extrem-realistischen Voraussetzungen aus zu unauflöslichen Widersprüchen gelangt, welche eine sinnliche Erkenntnis der Beschaffenheiten der Dinge unmöglich machen, haben die Tropen des Aenesidem untrüglich dargetan. Die moderne Wissenschaft kann deren Beispiele hier ergänzen, vermehren, im einzelnen berichtigen. Grundsätzlich Neues hinzufügen kann sie nicht. Denkt man sich nämlich die entwickelten Voraussetzungen feststehend und läßt nun die Entdeckung von der Relativität und Variabilität der sinnlichen Wahrnehmungen auf sich wirken, so folgt die skeptische Geisteshaltung notwendig von selbst. Dieser Kern der Aenesidemschen Ausführungen behält auch heute noch seine volle Kraft. Der Satz von der Relativität der sinnlichen Wahrnehmungen, d. h. der Bedingtheit derselben durch die jeweilige Natur des auffassenden Subjekts und das daraus fließende Verbot, ohne weiteres von den wahrgenommenen auf entsprechende reale Eigenschaften zu schließen, kann als ein Fundamentalsatz auch der modernen Erkenntnislehre gelten. Gerade der immer tiefere Einblick, den uns die Ergebnisse der neueren Sinnesphysiologie und -Psychologie in den Bau und die Funktionen der Sinnesapparate gewähren, lehrt uns in steigendem Maße den Anteil des Subjekts beim Zustandekommen der sinnlichen Wahrnehmungen, und läßt es als ganz unannehmbar erscheinen, falls man überhaupt reale Gegenstände unabhängig vom Bewußtsein anerkennt, daß die realen Reize (etwa Lichtwellen oder Tonschwingungen) als solche untransponiert (physiologisch gesprochen) ins Gehirn, (psychologisch gesprochen) ins Bewußtsein gelangen. Man denke nur etwa an den unendlich komplizierten Bau der Netzhaut, an die getrennten Wärme- und Kältepunkte auf der Haut, auf deren gleichmäßige Reizung durch den Druck eines Metallstäbchens das Subjekt an zwei vielleicht nur durch wenige Millimeter getrennten Stellen mit entgegengesetzten Empfindungen reagiert; man denke an die Tatsache, daß, wenn die Netzhaut mechanisch gereizt wird, auch ohne real einfallendes Licht eine Lichtempfindung entsteht; an die Erscheinung der negativen Nachbilder, wo ohne alle äußeren Reize das Subjekt aus sich heraus das Bild des vorher gesehenen Gegenstandes in den Kontrastfarben erzeugt; man denke an die Phänomene der Farbenblindheit, bei denen die Farbe des Mohns und des Rasens dem Rotgrünblinden gleich erscheint, usw. Wären nun Farbe und Helligkeit, Wärme und Kälte Eigenschaften der realen Dinge an sich, so hätte die Skepsis ganz recht, wenn sie dieselben unerkennbar sein läßt. Denn da der jeweilige Zustand des Subjekts, durch den die Auffassungsart dieser Eigenschaften bedingt ist, im nämlichen Menschen ein wechselnder ist, ohne daß wir für einen entsprechenden Wechsel im realen Objekt einen Grund anzugeben wüßten, so läßt sich niemals ausmachen, welcher Zustand der „richtige" zur Erfassung dieser Qualitäten sei.

So kommt die Skepsis vom Standpunkt des extremen Realismus zu negativen Ergebnissen, während das naive Bewußtsein von ihm aus zu positiven Resultaten gelangt. Aber die Grundlagen sind die gleichen. Man nimmt an: jenseits des Subjekts stünden die Dinge mit sinnlichen Eigenschaften begabt; im subjektiven Bewußtsein spiegelten sich die Dinge — adaequat, wie die positiven Realisten, inadaequat oder doch zweifelhaft adaequat, wie die negierenden Realisten meinen. Der skeptische Einwand von der Unerkennbarkeit der sinnlich empfundenen (nicht gefühlten) Eigenschaften der Objekte ist ernster als alle bisherigen Einwände. Er beruht zwar auf einer unbewiesenen Annahme; aber diese Annahme ist eine weitverbreitete und in ihrer Verbreitung leicht erklärliche. Der Ernst des Problems zeigt sich weiter darin, daß nun nicht mehr alle erkenntnistheoretischen Positionen dasselbe in der gleichen Art bewältigen, sondern jede in ihrer besonderen Weise. Indem die Unhaltbarkeit des extremen Realismus durch die Skepsis zutage trat und sie damit recht eigentlich diese neuen Positionen auslöste, dürfen wir auch sie zu jenen „wohltätigsten Verirrungen" rechnen, als welche Kant andre wissenschaftliche Irrtümer einmal bezeichnet. Diesen neuen Positionen aber wendet sich unser Interesse nunmehr zu. Denn wenn wir auch die Relativität der sinnlichen Wahrnehmungen der Skepsis zugeben und ihre scharfsinnigen Bemühungen auf diesem Punkt rückhaltlos anerkennen, so ziehen wir doch ganz andre Folgerungen daraus, als es die Pyrrhoniker getan haben. Auf der extrem-realistischen Basis stehend, folgerten

sie aus der Relativität der Wahrnehmungen rundweg die Unerkennbarkeit der Beschaffenheiten. Heute können wir unmöglich mehr so radikal und so — einfach vorgehen.

Wir suchen also andre Positionen auf, bei welchen man vielleicht den Widersprüchen entgeht, zu denen der extreme Realismus führt. Nicht, um dem Skeptizismus um jeden Preis den Rücken zu wenden; als ob die Skepsis ein wissenschaftliches Verbrechen wäre, dem man aus Furcht aus dem Wege geht! Wenn die skeptischen Resultate auf überzeugendem Grunde zu ruhen schienen, so müßten wir uns ihnen rückhaltlos fügen. Aber wir brauchen uns nicht gefangen zu geben, solange diese Bedingungen nicht erfüllt sind, solange naive, willkürliche, durch nichts gerechtfertigte dogmatische Voraussetzungen es sind, welche den Skeptizismus gegen die sinnliche Erkenntnis hervortreiben. Da sehen wir uns nach andern erkenntnistheoretischen Grundanschauungen um, die bereits ihre Ausgangspunkte vollbewußt wählen und begründen, und fragen uns: ob auch aus ihnen der totale Skeptizismus entspringt.

Doch empfiehlt es sich jetzt, wo man auf schwierigem Gelände Gegner wie die Pyrrhoniker zu kritisieren hat, gleich den ersten Schritt vorsichtig zu tun, ja die Berechtigung zu irgend einem Schritte überhaupt von vornherein sicher zu stellen. Da nun jeder Schritt hier in einem Urteil besteht und nur dann zur Klarheit und zum Siege führen kann, wenn jedes dieser Urteile wahr ist, so erwächst die Pflicht, die Anzeichen, an denen man die Wahrheit erkennen kann, durchsichtig zu entwickeln, ehe man sich ihrer auf seinem Wege bedient.

Die Anzeichen der Wahrheit sind zu allen Zeiten, für Laien und Philosophen, die gleichen gewesen, ob sie schon den verschiedensten begrifflichen Ausdruck erfahren haben mögen. Auch alle Theoretiker der Erkenntnis — mögen sie bereits im Ausgangspunkt, in der ersten Anwendung dieser Kriterien, und noch mehr im Verlauf und dem Endziel ihrer Untersuchungen zu abweichenden, ja gegensätzlichen Ergebnissen gelangt sein — haben sich ihrer gleichmäßig bedienen müssen, und selbst die Skeptiker, die jedes Wahrheitskriterium grundsätzlich in Frage stellten, machen keine Ausnahme von der Regel.

Die Anzeichen der Wahrheit sind nichts andres als die Eigenschaften, mit deren Vorhandensein das Wesen der Wahrheit zugleich erschöpft ist. Eine einzelne Wahrheit ist ein Urteil, dem diese Eigenschaften zukommen und die Wahrheit ist (konkret)

die Summe solcher Urteile oder (abstrakt) die Eigenschaft solcher Urteile.

Die Anzeichen der Wahrheit bestehen im letzten Grunde darin, in einem jeden geistig gesunden Menschen ein völlig eigenartiges unausrottbares **Gefühl** zu erregen. Dieses Gefühl von der Wahrheit oder das Überzeugungsgefühl (das objektiv auch als Zustimmungs-, subjektiv als Gewißheitsgefühl sich bezeichnen läßt) tritt überall notwendig und unausrottbar da auf, wo wir uns bewußt sind, daß eine bestimmte Aussage im Einklang mit unsern eignen Denkgesetzen und allen uns gegebenen Erfahrungstatsachen sich befindet. Das Gefühl von der Unwahrheit oder das Falschheitsgefühl (auch objektiv als Ablehnungs-, subjektiv als intellektuelles Widerstandsgefühl zu bezeichnen) tritt überall notwendig und unausrottbar da auf, wo wir uns bewußt sind, daß eine bestimmte Aussage im Widerspruch mit nur einem unserer Denkgesetze oder nur mit einer uns gegebenen Erfahrungstatsache sich befindet. Dem ist hinzuzufügen, daß wir unter Erfahrungen ganz eindeutig nur die unmittelbar uns gegebenen Bewußtseinszustände verstehen wollen, daß die Denknotwendigkeiten von den einzelnen Philosophen aber sehr verschieden nach Anzahl und Art bestimmt werden. Einstimmig rechnet man ihnen die logischen, subjektiven Axiome (Satz der Identität, des Widerspruchs, des Grundes) zu. Streit herrscht nur über die objektiven Denknotwendigkeiten, die Bedingungen aller Erfahrung sind. Wer solche transzendentalen Voraussetzungen anerkennt (etwa Raum, Zeit, Kausalität u. a.), für den ist also jede Aussage über eine Erfahrung, soweit sie sich auf die Übereinstimmung dieser Erfahrung mit der Erfahrungsbedingung bezieht, auch für alle späteren Erfahrungen unbedingt wahr, denn sie befindet sich in Übereinstimmung mit den Denkgesetzen und allen Erfahrungen, auf deren gemeinsamer Bedingung sie fußt. Man ersieht schon aus diesen allgemeinen Angaben:

1. Daß im strengen Sinn nur ein Urteil, d. h. ein Denkakt wahr oder falsch sein kann. Denn nur er enthält die geforderte Beziehung des Einklangs oder des Widerspruchs, an welche sich das entscheidende Gefühl anschließt; erst ein Urteil oder eine Aussage behaupten von einem Subjekt Eigenschaften, die ihm begrifflich oder tatsächlich zukommen sollen, können also mit Logik und

Tatsachen sich in Konflikt oder Harmonie befinden. Eine isolierte Vorstellung dagegen, welcher Art auch immer, kann weder wahr noch falsch sein, weil sie als solche keinerlei derartige Beziehungen in sich birgt. Die Vorstellung „blauer Himmel" ist ebensowenig wahr wie falsch; sondern sie ist nur oder sie ist nicht; sie wird in keine Relation zu Denken und Erfahrung gesetzt; sie besitzt noch die vollkommene intellektuelle Unschuld. Denn als Erfahrung, etwa als physisches Phänomen beim Anblick des blauen Himmels, ist sie weder wahr noch falsch, sowenig wie die formalen Denkgesetze (mit dem Grund ist die Folge gegeben) im strengen Sinn wahr oder falsch sind; denn erst die Übereinstimmung mit Erfahrungstatsachen und Denkgesetzen macht die Wahrheit eines Satzes aus.[84]) Dagegen das Urteil: der Himmel ist blau, wahr oder falsch sein muß, weil es mit allen Erfahrungstatsachen und den eigenen Denkgesetzen sich entweder in Widerspruch oder in Übereinstimmung befindet; denn es ist ein Gesetz unsres Denkens, daß von zwei kontradiktorischen Prädikaten jedem Subjekt das eine oder das andre zukommen muß (Satz vom ausgeschlossenen Dritten). Daraus erhellt, daß, wenn man von der Wahrheit oder Unwahrheit der sinnlichen Wahrnehmungen spricht, man immer nur die Wahrheit oder Unwahrheit gewisser über die sinnliche Wahrnehmung gefällter Urteile im Auge haben darf[85]); etwa der Urteile: die sinnlichen Wahrnehmungen geben eine zugrunde liegende Wirklichkeit in allen, einigen oder gar keinen Teilen wieder. In der Sinneswahrnehmung als solcher sind diese Urteile aber nicht enthalten. Diese nicht unwichtige Erinnerung läßt sich am deutlichsten an den sogenannten „Sinnestäuschungen" verständlich machen. Diejenigen Menschen, welche an das Vorhandensein solcher Täuschungen glauben — daß es nicht alle Erkenntnistheoretiker tun, werden wir bald sehen — haben keineswegs jenes Widerstrebungsgefühl bei der „täuschenden" Wahrnehmung selbst, etwa dem Anblick des im Wasser gebrochen erscheinenden Stabes, sondern nur bei dem Denkakt, daß der Stab auch „wirklich" in der Mitte geknickt sei. Es könnte scheinen, als ob damit das ganze Problem von der Wahrheit oder Unwahrheit der Sinneswahrnehmungen bereits hinfällig würde. Aber eine terminologische Korrektur bedeutet noch lange nicht die Überwindung jenes Problems. Es bleibt auch jetzt noch die Frage nach dem Wahrheitsgehalt, den die Sinne zur Erkenntnis der Dinge beisteuern. Zwar ist die sinnliche Wahrnehmung selbst weder wahr noch falsch, wohl aber kann die Übernahme ihres Inhalts als Prädikat eines über die Dinge gefällten Urteils eine wahre oder falsche Aussage über die Dinge zur Folge haben. Ein Beispiel: Sage ich von der Sinneswahrnehmung (x) eines Tisches aus, sie gibt die Eigenschaften (a, b, c, d) des Tisches selbst (y) ganz oder teilweise wieder, so müssen diese Aussagen wahr oder falsch sein. Sind sie wahr, so auch die Urteile: y kommen die Eigenschaften a, b, c, d oder nur a, b zu, d. h. die Sinneswahrnehmung x hat einem wahren Urteil über y Stoff und Gehalt geliefert. Sind sie falsch, so auch die abgeleiteten Urteile: y kommen weder a noch b noch c zu, und die Sinneswahrnehmung x hat den Stoff zu einer unwahren Aussage über y geliefert. Die Frage nach der Wahrheit (Unwahrheit) der Sinneswahrnehmungen ist also nur ein irreführender brachylogischer Ausdruck für den Satz: inwieweit liefern die Sinneswahrnehmungen Stoff zu wahren (unwahren) Urteilen über die Dinge? Dabei waltet der beachtenswerte Unterschied ob, daß, falls es richtig ist, daß durch die Sinne auf dem Wege des Urteils die Beschaffenheiten der Dinge erkannt werden, die Sinne einen positiven Beitrag zur Ermittlung der Wahrheit über die Dinge bieten, den sie allein und keine andre logische Funktion beizusteuern vermögen; erkennen sie aber die Beschaffenheiten nicht, so wird der positive Beitrag zur unwahren Aussage über die Dinge allein vom Urteil bestritten, das die sinnlichen Qualitäten den Dingen zuspricht, während die Sinne selbst gar keine Beziehung — weder der Identität, noch der Ähnlichkeit, noch der Verschiedenheit — ihrer einzelnen Wahrnehmungsbestandteile zu irgendwelchen Dingen enthalten. — Da die Sinneswahrnehmung als solche zur Wahrheit und Unwahrheit gar nicht die nötigen Vorbedingungen besitzt, so können auch die Sinne als solche nicht „täuschen". Sie vermögen nur die indirekte Ursache davon zu werden, daß ich mich in meiner Erwartung getäuscht sehe. Erwarte ich z. B. aus gedanklichen Gründen, daß die Sinne mir im allgemeinen die räumlichen Eigenschaften der Dinge adaequat wiedergeben, und diese Erwartung trifft einmal nicht ein, so spreche ich von Sinnestäuschung. Dies bedeutet aber wieder nur eine ebenfalls nicht glückliche Brachylogie für: Anlaß zu irrtümlichem Urteil. Wenn ich in vielen Fällen auf die Sinne wahre Urteile über die Dinge aufbauen konnte durch Umsetzung gewisser sinnlicher Qualitäten in dingliche, und in einem Fall erweist sich diese Übertragung als ein falsches Urteil, so sind die Sinne in diesem Fall indirekt eine Quelle des Trugs

und der Täuschung geworden. Dagegen liegt keine Täuschung vor, wenn die Sinne gewisse Empfindungen zeigen (etwa Farbe, Geschmack), von denen ich wieder aus logischen Motiven annehme, daß sie den Dingen nie zukommen. Denn hier liegt keine Veranlassung zu einer Erwartungstäuschung, noch zu falschen Urteilen vor. „Sinnestäuschungen" sind daher immer nur Ausnahmefälle, in denen die Sinne gedankliche Regeln, die man sich über das Verhältnis von Wahrnehmungsbestandteilen und objektiven Qualitäten gemacht und in unzähligen Fällen bestätigt gefunden hat, kreuzen, und in denen die Meinung über die Allgemeingültigkeit dieser Regeln sich als Irrtum herausstellt. Die Sinneswahrnehmungen sind wahr, sind falsch, halbwahr, halbfalsch, kann also nur bedeuten: ihr Inhalt als Eigenschaften von den Dingen ausgesagt, ergibt ein wahres, halbwahres, falsches Urteil; die Sinneswahrnehmungen täuschen: ihr Inhalt von den Dingen als Eigenschaften ausgesagt, ergibt in einem bestimmten Fall und wider Erwarten ein falsches Urteil, während die gleiche Übertragung in andern Fällen wahre Urteile ergibt.

2. Da das letzte Kriterium der Wahrheit, das unmittelbare, nicht weiter zu beschreibende, sondern nur aufweisbare Überzeugungsgefühl, notwendig und unausrottbar allein bei der vollendeten Erfüllung der genannten Bedingungen und bei vollem Bewußtsein von dieser Erfüllung auftritt, so ist damit schon gesagt, daß es möglicherweise und überwindbar auch des öfteren sich dort einstellen wird, wo nur ein kleiner, vielleicht nur ein sehr kleiner Teil dieser Bedingungen erfüllt und man sich des Grades dieser Erfüllung nicht klar bewußt ist. Hier ist das psychologische Kriterium ebenso unvollständig wie das logische. Zwar braucht die Intensität des Überzeugungsgefühls keine geringere zu sein; aber die Überwindbarkeit desselben bei klarer Selbstbesinnung und die Möglichkeit, sich eines besseren belehren zu lassen, ist ein unverkennbarer und jederzeit nachprüfbarer Trennungspunkt von jenem **unüberwindlichen** Gefühl, an dem wir letzten Endes eine wahre Einsicht allein erkennen können.

3. Weiter erhellt, daß man sich aus rein quantitativen Gründen viel leichter über die Unwahrheit als über die Wahrheit eines Urteils klar zu werden vermag. Denn wenn die ideale Forderung an die Wahrheit lautet: Übereinstimmung mit allen Denkgesetzen und allen Erfahrungstatsachen, so wird mit Ausnahme inhaltleerer Aussagen (wenn alle Menschen sterblich sind und Cajus ein Mensch

ist, so ist Cajus sterblich), der einfachsten Wahrnehmungsurteile (ich sehe blau usw.), und allenfalls Kants synthetischer Urteile a priori (in reiner Mathematik und Naturwissenschaft) die Wahrheit einer Erkenntnis sich nur sehr langsam und auch dann immer nur mit annähernder Sicherheit ausmachen lassen, so daß ihre Feststellung bis auf die erwähnten Fälle immer Aufgabe bleibt und nie zur vollendeten Tatsache wird. Das Erkennungszeichen der Unwahrheit dagegen ist an dem Widerspruch gegen eine einzige Erfahrung, gegen ein einziges logisches Axiom und an dem begleitenden Gefühl sofort zu entdecken; es ist also unvergleichlich einfacher, den Irrtum als die Wahrheit festzustellen. Dem Erkenntnistheoretiker ist das ein wichtiger Fingerzeig für seine Methode: denn er wird nun zunächst den aussichtsvolleren Weg einschlagen, bei den wenigen Möglichkeiten, zwischen denen er zu wählen hat, durch Elimination aller irrtümlichen Ansichten, die wahre zu erarbeiten oder zu behalten, anstatt die letztere von sich aus aufzubauen.

4. Selbstverständlich haben die Skeptiker trotz ihrer Fragezeichen, die sie hinter jedes Kriterium der Wahrheit stellten, sich zur Begründung ihrer Zweifel niemals eines andern Erkennungszeichens wie des genannten, wenn auch unbewußt und unausgesprochen bedient. Wenn sie z. B. behaupteten: es sei unerkennbar, ob die Luft in der mittleren Halle des Bades kalt oder warm sei, weil sie dem von außen Kommenden warm, dem von innen Kommenden kalt erscheine, so kann das doch nur bedeuten: das Urteil „die Luft ist kalt" ist falsch, weil es in Widerspruch mit Erfahrung A, das Urteil „die Luft ist warm" ist falsch, weil es in Widerspruch mit Erfahrung B steht; die Luft kann aber auch nicht warm und kalt zugleich sein, weil nach dem Axiom des Widerspruchs dem gleichen Ding nicht zwei widersprechende Eigenschaften zu gleicher Zeit zukommen können. Man sieht: die formalen Erkenntniskriterien sind auch für den Skeptiker die gleichen wie für uns; nicht sie bezweifelt er im Grunde, sondern die Möglichkeit, daß man (nämlich verschiedene Subjekte, die Sinne des gleichen Subjekts usw.) durch ihre Anwendung zu den gleichen, inhaltlichen Wahrheiten gelangen müsse. Man denke sich nur die Forderung, daß der Widerspruch mit Erfahrungen eine Gegeninstanz gegen die Wahrheit einer Einsicht sei, als wirksames Kriterium in den skeptischen Argumentationen aufgehoben und sehe zu, was von ihnen noch übrig bleibt. Dann nämlich ist ja gar kein Hindernis mehr, die fragliche Lufttemperatur als warm (kalt) zu

erkennen und sich über die Erfahrung A oder B als Gegeninstanz hinwegzusetzen; oder man denke sich die logischen Axiome als unmaßgeblich verworfen, was könnte dann die berühmte Isosthenie für die Unerkennbarkeit der Dinge beweisen? Dann trügen die Dinge eben einander widersprechende Eigenschaften an sich, wären rot und grün am gleichen Punkt des Raumes und der Zeit, wären seiend und nichtseiend, gut und schlecht zugleich. Ja, selbst die immer wiederkehrende Überlegung, welche die skeptische Theorie von der sinnlichen Wahrnehmung als roter Faden durchzieht: man könne doch bei einander widerstreitenden Erfahrungen der Aussage, die sich auf die eine Gruppe derselben stützt, nicht den Vorzug vor der auf die andre Gruppe sich stützenden geben, hat doch nur dann einen Sinn, wenn wir dieses Verbot und den daraus entspringenden Zweifel uns eingegeben denken durch die Erwägung: man kann es nicht, weil uns weder unmittelbare Erfahrung noch Denknotwendigkeit zu dieser Bevorzugung berechtigt! Denn warum sollte man es — etwa durch einen Akt der Willkür — sonst nicht können?

Das Wahrheitskriterium ist entwickelt und damit der Boden geebnet, der allen erkenntnistheoretischen, sich ihres eigenen Vorgehens bewußten Grundanschauungen gemeinsam sein muß. Zu welchen Folgerungen gelangt man auf diesem Boden über die Leistungsfähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung? Befähigen mich die Sinne dazu, wahre Urteile über die Dinge zu fällen? (Denn daß die Sinne nicht selbst Aussagen machen, sondern nur Vorstellungen liefern, die als solche weder wahr noch falsch sein können, wissen wir schon.) Die Skeptiker hatten mit einem „unentscheidbar" darauf geantwortet; aber sie hatten ihrer Antwort ganz willkürliche Voraussetzungen (im übrigen die gleichen unbewußt gehandhabten Erkennungszeichen der Wahrheit) zugrunde gelegt. Wie steht es mit dieser Antwort, wenn man das Erkennungszeichen vollbewußt handhabt und überdies von willkürlichen Voraussetzungen sich frei hält? Hier trennen sich die Wege und es bieten zunächst der gemäßigte Realismus, dann der extreme Idealismus ihre Lösungen an.

II. Unter dem gemäßigten Realismus oder dem Realidealismus, insofern er eine Theorie der sinnlichen Wahrnehmung darstellt, verstehen wir die Anschauung, die an der Existenz unabhängig vom Subjekt bestehender Dinge, der ἐκτὸς ὑποκείμενα festhält, aber aus kritischen Erwägungen

diesen realen Dingen nicht alle Wahrnehmungsbestandteile als objektive Eigenschaften gleichmäßig zuspricht, sondern nur gewisse derselben, andere nicht. Zum erstenmal findet sich dieser Standpunkt im Keime bei Demokrit; in neuerer Zeit wurde er durch Galilei, Hobbes, Descartes und Locke von verschiedenen Seiten näher beleuchtet. Seitdem ist er die klassische Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft geblieben, und erst in jüngster Zeit erheben sich gerade aus der Mitte der Naturwissenschaftler Männer, die gegen ihn zu Felde ziehen. Unter den heutigen Denkern zählen Wilhelm Wundt und Eduard von Hartmann zu seinen bedeutendsten Anhängern.

1. Worin besteht der Standpunkt des gemäßigten Realismus des näheren und wie wird er begründet[36])? 2. Was folgt aus ihm für die Erkennbarkeit der Dinge durch die Sinne, für die erste Timonische Grundfrage; führt auch er zu skeptischen Folgerungen oder nicht?

1. Wie bei allen erkenntnistheoretischen Positionen gilt es hier in erster Linie den Ausgangspunkt festzulegen, von dem aus man an der Hand der geschilderten Wahrheitskriterien durch weitere Arbeit zum Ziele zu gelangen sucht.[37]) Diesen Ausgangspunkt wird ein besonnener Realist, welcher den Wunsch hat, die Kontrolle seiner Ansichten möglichst allen Menschen zu ermöglichen, in den Aussagen des natürlichen, unbefangenen und voraussetzungslosen Bewußtseins finden, das noch ohne alle philosophische Reflexion gerade und hell in die Welt blickt; hier wird zunächst die Aussicht sein, größtmögliche Einigkeit in der Feststellung dieser Bewußtseinslage zu erhalten, während jeder andre Ausgangspunkt, etwa eine bestimmte wissenschaftliche Anschauungsweise, den Standpunkt einer Minoritätspartei vertritt, die sich überdies anderen und entgegengesetzten Parteien gegenüber weiß. Was sagt aber nun — nach Ansicht dieser gemäßigten Realisten — das unbefangene, durch keine Reflexion getrübte Bewußtsein über die sinnlichen Wahrnehmungen aus? Es macht zunächst zwischen sinnlich wahrnehmbaren Dingen und den Wahrnehmungen dieser Dinge noch keinen Unterschied. Es glaubt in den Vorstellungen die Dinge selbst zu haben; Ding und Vorstellung fließen ihm in eine Gesamtgröße zusammen. Diesen Vorstellungsdingen und Dingvorstellungen aber stellt sich auch im unbefangensten Bewußtsein das fühlende und wollende Ich unmittelbar gegenüber. Es scheint dem gebildeten, erwachsenen Menschen unbegreiflich,

daß auf einer unentwickelteren Stufe die Vorstellung des Fensters und das Fenster selbst nicht geschieden werden sollten; aber man versenke sich, um sich davon zu überzeugen, nur in die Seele der Kinder oder blicke selbst träumend und alle bewußte Reflexion zurückdrängend zum Fenster hinaus, und man wird inne werden, wie man im Bild des Fensterkreuzes das Fensterkreuz selbst zu haben glaubt; jede dabei etwa aufsteigende melancholische Regung oder den keimenden Entschluß, sich der Träumerei zu entreißen, empfindet man dagegen unmittelbar als dem eigenen Ich und nicht als den Dingen zugehörig. Das ist gewissermaßen der psychologische Urzustand des noch nicht seine Erlebnisse logisch bearbeitenden Bewußtseins. Aber eben deswegen ist es erkenntnistheoretisch ein Dämmerzustand, zu schwebend und nebelhaft, um den Faden philosophischer Bearbeitung an ihn zu knüpfen. Dazu eignet sich weit besser die nächste Stufe, zu welcher die roheste Überlegung den Menschen notwendig hinzudrängen scheint. Bald entdeckt er, daß er das nämliche Fenster auch an jedem andern Ort willkürlich sich vorstellen kann, selbst mit geschlossenen Augen, daß er es dann aber nicht zu fassen vermag, daß es verschwindet, wenn er seine Gedanken auf etwas andres lenkt usw., daß umgekehrt das Fenster in seinem Arbeitszimmer auch für andre Menschen jederzeit sichtbar ist, wie diese behaupten, für ihn notwendig wiederkehrt, so oft er in das Zimmer tritt usw.; kurz er lernt durch „denkende Erfahrung" seine Vorstellungen von den realen, beharrlichen Dingen sondern. Aber die Verbindung zwischen beiden ist von der Einheitszeit her noch eine so innige, daß die Vorstellung nur als das Abbild, der Spiegel, die geistige Wiederholung der Dinge erscheint. Jetzt wird der erkenntnistheoretische Standpunkt eines solchen Menschen bald ein streng umrissener, den er zwar theoretisch vielleicht nicht selbst zu entwickeln fähig ist, aber den man ihm durch Ausfragen sehr bald in aller Präzision entlocken könnte. Es ist der Standpunkt des soeben geschilderten extremen Realismus. Bis hierher konnte das populäre Bewußtsein die Kritik seines Urzustandes in dem fraglichen Problem selbst übernehmen, und eben deshalb ist der extreme Realismus der Standpunkt des erwachsenen Durchschnittsmenschen. Nun aber bedarf es schon wissenschaftlicher, ja philosophischer Reflexion, um die Haltbarkeit dieser Stufe ihrerseits zu prüfen. Daher bildet dieser extreme Realismus den eigentlichen Ausgangsort des philosophisch gemäßigten.

Nachdem so der besonnene Realist den Ausgangspunkt seiner Untersuchungen eindeutig bestimmt und den Maßstab für die Beurteilung der Wahrheit aufgestellt hat, bleibt er sich bewußt, den ersteren willkürlich und nur zum Behuf des allgemeinen Verständnisses, mit dem zweiten dagegen eine notwendige Regel seines Erkennens ausgesprochen zu haben. Er weiß, daß er mit den nämlichen Kriterien auch von jeder andern erkenntnistheoretischen Position aus zu seinem Standpunkt gelangen müßte. Wenn er sich aber einmal für den gewählten point de départ entschieden, stellt und beantwortet er der Reihe nach die Fragen: welche Behauptungen des extremen Realismus halten dem Wahrheitskriterium Stich und sind also beizubehalten; welche Behauptungen verstoßen gegen sie und sind also fallen zu lassen oder durch andre zu ersetzen?

Da bieten sich zunächst die allgemeinsten Grundthesen des extremen Realismus solch erkenntnistheoretischer Prüfung dar. Der extreme Realist glaubt, daß die Dinge, die er sieht, hört, riecht, tastet, eine von seinem Bewußtsein unabhängige Existenz führen, daß es deren viele gibt, daß sie weiter bestehen auch in seiner Abwesenheit, kurz er glaubt zunächst an ein kontinuierliches Dasein realer[88]) Objekte. Führt dieser Glaube nun zu Widersprüchen oder ist er in sich selbst widerspruchvoll? Darauf antwortet der Idealrealist mit einem entschiedenen: Nein. Dieser Glaube befindet sich mit allen Denkgesetzen und Erfahrungstatsachen im Einklang und nirgends mit ihnen in Widerspruch; dieser Glaube ist daher wahr. Und unser Realist stützt sich dabei etwa auf folgende Überlegungen[89]): die Behauptung von dem kontinuierlichen Dasein realer Objekte schließt die getrennten Behauptungen von der Existenz, der Vielheit, der Beharrlichkeit dieser Objekte in sich. Zunächst die Existenz: Jede sinnliche Wahrnehmung (eines Blattes, Steines, des Himmels usw.) enthält als ihren Grundstock und elementaren Kern eine Gruppe von Empfindungen (das Grün der Blätter, das Grau des Steins, das Blau des Himmels). Diese Empfindungen sind mir gegeben, drängen sich mir auf, ich kann ihnen nicht widerstehen, andrerseits kann ich sie nicht erzeugen. Auf dem offenen Meere befindlich ist es mir ebenso unmöglich, ein Blatt, einen Stein im Raume leibhaftig vor mir zu sehen, wie ich auf Waldwegen wandelnd gar nicht umhin kann, solche zu erblicken. Sind mir aber die Empfindungen als der Grundbestandteil der sinnlichen Wahrnehmungen gegeben, stammen

sie nicht von mir dem Subjekte, so erhebt sich die Frage nach dem positiven Ursprung von selbst. Woher kommen sie? Es bleibt nur übrig anzunehmen, daß sie unabhängig von meinem Bewußtsein ihre Quelle haben, daß sie von einem nicht nur für mich, sondern an sich existierenden Etwas ausgehen und — da außer den Subjekten und den Objekten kein drittes bekannt ist — daß dieses reale Etwas im Objekt zu suchen ist.[40]) Diesen logischen Erwägungen, welche die Realisten als eine denknotwendige Ergänzung zu der unmittelbar gegebenen Empfindung ansehen, kommt nun aber als ein Mittel von nicht weniger zwingender Überzeugungskraft für die Annahme eines realen, bewußtseintranszendenten Objekts das Gefühl von einer an sich bestehenden Realität der Gegenstände hinzu, welches ganz unmittelbar und unüberwindbar alle sinnlichen Wahrnehmungen begleitet; es ist jenes Wirklichkeitsgefühl, das für den gemäßigten Realisten diesen gedanklichen Beweisgängen gewissermaßen die letzte Sanktion erteilt, und auf das er, nachdem Hume hier die Wege geebnet, immer wieder alle entgegenstehenden Gedankengänge als auf eine letzte Instanz verweisen wird; dieses Gefühl mit seiner zwingenden Überzeugungskraft gilt ihm als eine Erfahrungstatsache, und der Widerspruch gegen auch nur eine Erfahrungstatsache, als unmittelbar gegebenen Bewußtseinszustand, reicht hin, um die Irrtümlichkeit einer Ansicht zu erweisen. — An der Mannigfaltigkeit dieser bewußtseintranszendenten Realität als einer Vielheit an sich bestehender Objekte wird gleichfalls festzuhalten sein; denn wenn ich z. B. eine schwarze Tafel und weiße Kreidestückchen zugleich betrachte, so habe ich zugleich getrennte, gegebene Eindrücke, nämlich einmal Schwarz- ohne Weißempfindungen, und dann Weiß- ohne Schwarzempfindungen. Da ich mich nun hierbei nicht geändert, sogar mit dem gleichen Organ diese Wahrnehmungen gemacht habe, so muß ich annehmen, daß die Quelle, aus der jene Eindrücke stammen (das reale Objekt) eine andre war, und also eine Vielheit solcher Objekte existiert.[41]) Weiter fragt sich: dauert die Existenz dieser realen Objekte an, auch während ich dieselben nicht wahrnehme, oder verschwinden der Himmel, der Stein, das Blatt, die Tafel an sich mit meinen Wahrnehmungen von denselben, und tauchen sie erst wieder mit diesen im Dasein auf? Hier sieht man sich nun zu der Annahme einer beharrlichen Existenz dieser Realitäten gedrängt, wenn man mit der Erfahrungstatsache der Übereinstimmung zwischen den Aussagen verschiedener Menschen[42]) ungezwungen im Einklang

bleiben will. Denn nur dann wird es verständlich, daß alle Reisenden die Eisberge im Polarmeer gleich beschreiben, mein Nachbar in der Oper die gleichen Töne hört wie ich, wenn man annimmt: daß das identische Objekt an sich die gleichen Empfindungen in den gleich veranlagten Bewußtseinen nach ganz bestimmten Gesetzen erzeugt. Gäbe es keine beharrlichen Dinge an sich, so könnte man sich die Korrespondenz in den Aussagen verschiedener Individuen nur durch einen mystischen Zusammenhang erklären, der entweder von Bewußtsein zu Bewußtsein oder von Gott zwischen den Bewußtseinszuständen verschiedener Individuen bewirkt wird; aber es ist eine Regel der Wissenschaft, nur dann zu einer übernatürlichen Erklärung zu greifen, wenn die natürlichen versagen. Endlich muß, um die Existenz beharrlicher Dinge an sich für die Welterklärung verwertbar zu machen, auch der gemäßigte Realist dem extremen Realisten zugestehen, daß das Verhältnis zwischen den Dingen und unsern Wahrnehmungen derselben ein kausales ist. Das wird ihm nicht schwer, da er die Empfindungen als durch die Dinge notwendig gegeben anerkannt hat und sich andrerseits bewußt ist, daß wir keinen notwendigen realen Zusammenhang anders denn als einen ursächlichen zu deuten vermögen. Ob man dabei annimmt, die Dinge bewirkten in unserm Leib Veränderungen, und diese so bewirkten Leibeszustände wären direkte Ursachen unsrer Empfindungen; oder ob man unter Leugnung der Möglichkeit, daß Körperliches je Geistiges bewirken könne, die Empfindungen nur als psychische, aber unausbleibliche Parallelerscheinungen der betreffenden körperlichen Erregungen faßt, das wird weniger von dem erkenntnistheoretischen als von dem metaphysischen Bekenntnis des betreffenden Philosophen abhängen.

Bis hierher geht der gemäßigte Realist mit dem extremen in den Ergebnissen Hand in Hand. Er war nur bemüht gewesen für diese Ergebnisse auch wirklich stichhaltige Gründe anzuführen. Nun aber — in der Frage nach der Beschaffenheit der Dinge an sich — trennen sich ihre Wege. Der extreme Realist nahm die prinzipielle Gleichartigkeit zwischen Wahrnehmung und Ding an sich an. Der gemäßigte Realist stellt hier zunächst wieder seine auf die Erkennungszeichen der Wahrheit bezüglichen Fragen: Führt diese Annahme zu Widersprüchen? Oder ist sie im Einklang mit Erfahrung und Denkgesetzen? Und er verneint diese Frage ebenso entschieden, wie er jene bejaht. Aus welchen Gründen?

Zunächst sieht er sich gezwungen, alle von Locke als sekundäre bezeichneten Qualitäten, alle Eigenschaften zweiter Ordnung den Dingen an sich abzusprechen und in rein subjektive Bestandteile der Wahrnehmungen aufzulösen; unter diesen sekundären Qualitäten verstand Locke die Sinnesempfindungen im engeren Sinne, wie Farbe und Helligkeit, Geruch, Geschmack, Temperatur, Ton, Druck, Tastempfindungen. Dazu führt die denknotwendige Deutung zahlloser Erfahrungen. Eine beliebige Veränderung an den Sinnesorganen des Subjekts bewirkt eine scheinbare Veränderung an den Dingen: durch eine blaue Brille sehe ich alle Dinge blau; meine rechte Hand empfindet das gleiche Wasser als warm, das meine linke erhitzte Hand als kühl empfindet. Hier tritt nun die ganze Fülle der Aenesidemschen Argumentationen in ihr Recht; aber diese Tatsachen sind jedem Schüler bereits so bekannt, daß eine weitere Aufzählung hier überflüssig scheint. Soll man nun annehmen, mit den Veränderungen am Subjekt änderten sich auch die wahrzunehmenden Dinge? Mit dem Aufsetzen der Brille die Farbe, mit der Erhitzung der Hand die Temperatur derselben? Das ist wiederum schwer glaublich ohne einen mystischen Zusammenhang; denn jede natürliche, ursächliche Verbindung zwischen Subjekt und Objekt erscheint hier ausgeschlossen: dadurch daß ich vor mein Auge blaue Gläser bringe, bewirke ich doch nichts an dem 50 m von mir befindlichen Ding Baum, dadurch daß meine Hand entzündet ist, bewirkt sie doch nichts an dem von mir ganz unabhängigen Ding: Wasser. Beobachtet man nun trotzdem eine beständige Korrespondenz zwischen der Änderung subjektiver Zustände und der Änderung wahrgenommener Objektseigenschaften, so wird man versuchen die Veränderung des zweiten Gliedes eben nur auf die wahrgenommenen, aber nicht auf die realen Eigenschaften der Dinge zu beziehen. Und so kommt man darauf, die Sinnesempfindungen, erst in diesen Fällen, dann allgemein als subjektive Reaktionen auf ganz andersartige reale Reize zu fassen. Denn da die Änderungen in der Empfindung sich hier nicht bloß auf kleine gradweise Abweichungen beschränken, sondern sich in Unterschieden wie warm und kalt, rot und blau bewegen können, so muß man in der Tat eine gänzliche Andersartigkeit der realen Reize vermuten. Diese Vermutung findet nun aber in dem reichen Schatz von Beobachtungen der Sinnesphysiologie ihre vollständige Bestätigung. Diese lehren uns 1. völlig disparate Sinnesreize werden von uns als gleichartig empfunden,

wenn nur der Sinn derselbe ist. Ob sich der Sehnerv (resp. die Retina) durch inneren Reiz entzündet, oder von außen mechanisch ein Druck auf ihn ausgeübt wird, ob ich ihn elektrisch reize, ob ihn Ätherwellen treffen — stets reagiert er mit derselben Empfindung (Farbe und Helligkeit) als der geistigen Parallelerscheinung zu den physiologischen Vorgängen; wenn er überhaupt reagiert, reagiert er nur so. Und ob ein entzündlicher Zustand den Acusticus reizt, ob der elektrische Strom, oder endlich der normale Reiz der Luftwellen ihn erregen — empfinde ich überhaupt dabei, so habe ich eine Tonempfindung. Und ob ich den galvanischen Strom, ob ich den Druck eines Metallstäbchens auf die Wärme- (Kälte-) punkte der Haut, die Organe der Temperaturempfindung, ansetze, stets empfinde ich dann Wärme oder Kälte. 2. Ein und derselbe Reiz auf verschiedene Sinnesorgane wirkend gibt andersartige Empfindungen. Der nämliche elektrische Strom schmeckt der Zunge sauer, erscheint dem Sehorgan, wenn er es reizt, rot oder blau, erregt auf der Haut Kitzel, im Gehörorgan einen Ton.[43]) Der gemäßigte Realist hatte die Anschauung vertreten, daß die Empfindungen Wirkungen der Dinge, unmittelbare oder mittelbare, auf unser Bewußtsein sind; er hatte ferner die Ungleichartigkeit zwischen den Empfindungen als wahrgenommenen Eigenschaften und den realen Reizen als Dingeigenschaften festgestellt. Beide Einsichten miteinander verschwistert ergeben die Erkenntnis: daß die Empfindungen als Wirkungen ihren Ursachen als Dingeigenschaften weder adaequat noch ähnlich sind. Diese Erkenntnis findet nun ihre Bestätigung durch eine andre Methode der Naturwissenschaft, die Frage zu entscheiden, nämlich durch die physikalische Akustik und Optik, welche die Empfindung als Wirkung zurückverfolgt auf ihre Ursachen und nun zusieht, wie sich beide zueinander verhalten. Man nehme das Intervall a—e, mit welchem die IX. Symphonie Beethovens beginnt. Der Konzertbesucher hört zwar diesen Akkord der Instrumente, aber im ganzen Konzertsaal findet der Physiker keinen Ton, den er als Ursache dieser Empfindung einfangen könnte, wohl aber Schwingungen der Luft, von bestimmtem periodischem Rhythmus, Wellenlänge und Geschwindigkeit. Treffen diese das Cortische Organ im Ohrlabyrinth und werden ins Gehirn weitergeleitet, so höre ich die unheimliche Quinte. Diese Schwingungen gehen aus von gezupften oder gestrichenen Saiten der Violinen und Celli, von der durch das Blasen bewegten Luft in den Hörnern usw. Daß in der Tat Schwingungen Ursachen des Tons A waren, läßt sich auch

umgekehrt erhärten, wenn ich eine Stimmgabel, die die Schwingungen der gleichen Schwingungszahl erzeugt, im Orchester aber gar nicht vorhanden war, anschlage und nun wieder den Ton A vernehme. Beim Anblick der Sonne habe ich eine starke Lichtempfindung. Die physikalische Optik sieht zu, was eigentlich da auf mich wirkt. Sie untersucht, welcher Rapport zwischen der Sonne und meinem Sehorgan stattfindet; an der Sonne nun kann sie kein „Hell" entdecken, das sich irgendwie von der Sonne loslöste, den Raum durchwanderte und nun in mich hineindränge. Freilich gelingt es ihr auch nicht ein andres Etwas sinnlich wahrzunehmen, das Ursache meiner Lichtempfindung sei. Aber wenn sie in Ermangelung einer irgendwie sichtbaren Ursache hypothetisch annimmt, von der Sonne gingen unsichtbare Wellen eines bisher unwägbaren Stoffes, des Äthers aus, von verschiedener Länge, gleicher Geschwindigkeit und transversaler Richtung, die, wo sie mein Sehorgan treffen, eine Lichtempfindung auslösen, so lassen sich die zahlreichen Eigentümlichkeiten der Lichtempfindung unter bestimmten Verhältnissen kausal-real auf diese Weise und vorläufig nur auf diese Weise erklären. Eine Erklärung jeder Sinneswahrnehmung durch Kausalität der realen Dinge war aber eine allgemeine Forderung auch des gemäßigten Realismus. So mehren sich von allen Seiten, besonders von der Physiologie und der Physik her die Gründe, die sekundären Qualitäten ins Subjekt zurückzunehmen und sie den objektiven Eigenschaften der Dinge abzusprechen.

Aber es bleiben noch Eigenschaften zurück, die wir am Objekt wahrzunehmen glauben: das sind die primären Qualitäten Lockes, die Eigenschaften erster Ordnung, oder die mathematisch-physikalischen Qualitäten, so genannt weil sie mit Hilfe der mathematisch-physikalischen Methoden zu berechnen sind. Dahin gehören Raum und Zeit mit all ihren Besonderheiten und Kombinationen, wie Dichte, Figur, Ausdehnung, Bewegung usw. Es erhebt sich die Frage: sind sie reale Eigenschaften der Dinge, oder, wie die Empfindungen, bloß subjektive Reaktionen auf andersgeartete reale Eigenschaften? Der extreme Realist wies sie, wie alle Bestandteile seiner Wahrnehmung, den realen Dingen zu. Der gemäßigte Realist folgt ihm hierin. Warum? Zunächst, weil er seinem Ausgangspunkt, jenem psychologischen Urzustand, gemäß sich zur Regel machte, solange an den Aussagen des naiven Bewußtseins festzuhalten, also an eine Kongruenz zwischen Objekts- und Wahrnehmungseigenschaften zu glauben, als eine Korrektur

wegen entstehender Widersprüche mit den Erfahrungen oder mit logisch zwingenden Erwägungen nicht geboten ist. Und zu einer solchen Berichtigung sieht er jetzt keine Veranlassung. Denn keiner der für die reine Subjektivität der sekundären Qualitäten beigebrachten Gründe hält hier Stich. Die von der Sinnesphysiologie gelieferten Tatsachen sind diesmal hinfällig. Wo räumlich-zeitliche Eigenschaften vorgestellt werden, da wirkt auch allemal ein räumlich-zeitlicher Reiz ein; denn alle Reize, die Sinneswahrnehmungen erzeugen, sind räumlich-zeitlich. Also können jetzt nicht völlig disparate Reize als gleichartig empfunden werden. Und ebensowenig gibt ein und derselbe Reiz heterogene Wahrnehmungen in verschiedenen Sinnen, sondern das Gesicht und Getast sind die einzigen Sinne, welche Vorstellungen des Raums vermitteln, und diese reagieren auf die Erregungen des gleichen Dinges nicht verschieden, sondern gleichartig, nicht auseinander, sondern ineinander.[44]) Alle Sinne dagegen beantworten jeglichen Reiz neben der spezifischen Empfindung noch mit einer zeitlichen Bestimmung, so daß auch hier der Gegensatz zwischen Reiz und Wahrnehmung gehoben ist. Ebensowenig vermögen die Beobachtungen des Physikers eine Gegeninstanz gegen die Realität der primären Qualitäten zu bilden; denn wenn er von der Wirkung zur Ursache diesmal rückwärts den Weg verfolgt, so stößt er bei den Vorstellungen räumlich-zeitlicher Elemente als Wirkungen ebenso sicher auf räumlich-zeitliche Ursachen, wie er bei Farbe, Geruch, Temperatur vergeblich nach adaequaten Ursachen gesucht hatte. Von positiven Gründen für die Realität der primären Qualitäten führt der gemäßigte Realist in erster Linie die Tatsache an, daß Raum und Zeit Dauereigenschaften jeder Dingwahrnehmung darstellen, während Farbe, Geruch, Geschmack usw. wechseln und vergehen; mag das Ding Rose in meiner Wahrnehmung auch den Duft verändern und schließlich verlieren, immer wird es an einem Ort im Raum, an einer Stelle in der Zeit wahrgenommen werden müssen. Ja selbst durch eigene Willkür vermag ich an einem Ding für meine Wahrnehmung alle sekundären Qualitäten zu zerstören, die primären sind unzerstörbar. Mag ich ein Stück Kreide mit einem Messer zerschneiden, ja mit einem Mikrotom in die feinsten Stückchen zerspalten, so wird doch jeder Teil noch eine ganz bestimmte Figur zeigen, in einem bestimmten Zeitpunkt existieren müssen.[45]) Wenn man nun die ursprüngliche Ähnlichkeit von Ding und Wahrnehmung zum Ausgangspunkt nimmt, und nur durch Berichtigung

von entstehenden Widersprüchen das Ding gewisser Wahrnehmungseigenschaften allmählich entkleidet, so werden natürlich vor allem diejenigen Eigenschaften dieser Korrektur niemals verfallen, welche sich absolut konstant in allen Wahrnehmungen vorfinden; denn von dem Ding und seinen Eigenschaften weiß ich ja nur durch die Wahrnehmung.

Indem wir von den schwächeren Beweismitteln dieser Anschauungsweise absehen, etwa daß die primären Qualitäten in ihrer objektiven Realität durch das Zeugnis mehrerer Sinne (Gesicht und Getast) gestützt würden, die sekundären dagegen nicht, müssen wir noch des Einwands gedenken, daß die Annahme von der objektiven Realität gewisser Eigenschaften in einigen Fällen doch auch scheinbar zum Widerspruch führt. Gerät hier diese Theorie nicht doch noch zu guterletzt in Gegensatz zu Erfahrungstatsachen und Denkgesetzen und ist also unwahr? Wenn ich in den räumlichen Bestandteilen der Wahrnehmung die wirklichen Raumverhältnisse der Dinge erkenne, muß ich dann nicht annehmen, daß sich die realen Proportionen des Ruders ändern, wenn ich dasselbe ins Wasser stecke; die realen Proportionen des Turms, wenn ich mich von ihm entferne? Aber ist das nicht der nämliche Widersinn, dem der kritische Realist schon bei den sekundären Qualitäten (dem der rechten Hand warm, der linken kalt erscheinenden Wasser) begegnet, und durch die Subjektivierung dieser Qualitäten zu heben bemüht gewesen war? In der Tat wird der besonnene Realist nicht umhin können, die Analogie dieser Erscheinungen anzuerkennen.[46]) Aber sowenig er sich durch die Beobachtung von dem Wechsel der Empfindungsqualitäten bei Abänderung des Zustands im auffassenden Subjekt schon allein bewogen gesehen hatte, die bloße Subjektivität dieser Qualitäten zu behaupten, sondern es noch einer Reihe entscheidender Gründe dazu bedurft hatte, sowenig wird er jetzt allein durch die entsprechende Beobachtung bei den primären Eigenschaften deren Realität fallen lassen, die ihm auf anderweitig gut gelegtem Grund zu ruhen scheint. Alle seine Erfahrungen lehren ihn, daß das Ruder gerade ist, der Turm viereckig: der Anblick dieser Gegenstände in der Luft und in der Nähe, die Kontrolle durch die Tastempfindungen, die mathematische Messung; sollen nun alle diese Erfahrungen umgestoßen werden durch die eine Wahrnehmung des Ruders im Wasser, des Turms in der Ferne? Ehe das zugegeben wird, muß doch wohl noch der Versuch gemacht werden, die Wahrnehmung

des gebrochenen Ruders, des runden Turms in Einklang zu bringen mit dem Ergebnis der früheren Wahrnehmungen: daß der Turm an sich eckig, das Ruder an sich gerade ist. Und dieser Versuch gelingt vollkommen. Denn der Realist ist imstande, die Ursachen nachzuweisen, aus denen ich jetzt das Ruder gebrochen, den Turm rund sehen muß. Wenn er die Notwendigkeit dieser Abweichungen zu erklären versucht, bemerkt er sogleich, daß die im Wasser am Ruder entlang gleitende Hand das Ruder ungekrümmt und gerade wahrnimmt wie in der Luft. So vermutet er die Ursachen in optischen Verhältnissen, und in der Tat belehrt ihn die physikalische Optik alsbald, daß die Strahlen vom unteren Teil des Ruders nicht mehr geradlinig in mein Auge fallen, sondern durch die Wasseroberfläche gebrochen werden, ich also das Ruder krumm sehen muß. Mit der Einsicht in diese Notwendigkeit ist aber die Einheit mit der Erfahrung und den Denkgesetzen auf Grund des gemäßigten Realismus wieder hergestellt und die Wahrheit desselben also nicht erschüttert. Denn alles was das Wahrheitsbedürfnis von diesem Standpunkt angesichts der verblüffenden Erscheinungen verlangen konnte, war: einmal eine Ursache dafür angegeben zu bekommen, daß jedesmal, wenn ich das Ruder ins Wasser stecke, ich es gebrochen sehe, und dann: diese Ursache nicht in das Objekt, das ja nicht verändert wurde, verlegt zu erhalten, sondern in die Verhältnisse des Mediums. Beide Forderungen wurden erfüllt, und zwar mit Hilfe jener realistischen Grundannahme, daß das Ruder als ein materielles, räumliches Ding an sich existiert, so gut wie die Luft, das Wasser, mein Auge und das Licht. Nur dadurch wurde die Erklärung möglich, daß die vom Ruder an sich ausgehenden Strahlen an sich in das Auge an sich unter dem und dem Winkel an sich einfallen; das so von der Figur des Ruders entstehende Netzhautbild und das diesem entsprechende Bewußtseinsbild ist nun aber der Figur des Ruders an sich nicht gleich. Also ist — wenn wir es als ein Abbild des Ruders selbst erwarten und ansprechen — diese Erwartung täuschend und diese Aussage falsch. Daher nennt der gemäßigte Realist solche und ähnliche Wahrnehmungen, in denen reale Eigenschaften des Objekts durch besondere Umstände inadäquat wahrgenommen werden müssen, Sinnestäuschungen. Die Täuschung besteht eben darin, daß die Wahrnehmung, welche für gewöhnlich gewisse Eigenschaften der Dinge adäquat wiedergibt, in einigen Fällen auch hier versagt. Die Empfindungsbestandteile der Farbe,

des Geruchs usw. dagegen täuschen uns nicht über die Eigenschaften der Dinge, weil sie gar keine Eigenschaften der Dinge wiedergeben. Übrigens brauchen es durchaus nicht immer bloß physikalische, es können auch physiologische, ja rein psychologische Ursachen die Sinnestäuschungen bewirken; durch die Rolle der Augenbewegungen z. B. werden viele optische Täuschungen bedingt, während etwa bei der Erscheinung, daß uns eine unterbrochene Linie länger erscheint als eine ununterbrochene, rein psychische Faktoren Ursache der Täuschung sind. Daß man in solchen das Objekt unberührt lassenden Momenten wirklich die Ursachen für die veränderten Wahrnehmungen zu suchen hat, erhellt auch daraus, daß, wenn man diese Ursachen willkürlich ausschaltet, die alten Objektwahrnehmungen wieder eintreten, und, wenn man sie willkürlich einführt, die Veränderungen sofort mit eintreten. Dadurch werden sie in ihrer ursächlichen Natur bestätigt.

Hatten wir so die hauptsächlichen Stützen für den gemäßigten Realismus ins Feld geführt und ihn auch scheinbarer Widersprüche gegen seine Anschauungen Herr werden sehen, so ergibt sich doch aus seiner Methode, die Kriterien der Wahrheit bewußt anzuwenden, daß die gewaltigste Hilfstruppe zu seinen Gunsten hier nur bezeichnet, aber nicht in ihrer ganzen Ausdehnung ins Feld geführt werden kann. Denn wenn seine Theorie von der Realgültigkeit gewisser Wahrnehmungsbestandteile, der Irrealilät oder Idealität andrer, auf ihren Wahrheitsgehalt an dem Einklang mit allen Erfahrungstatsachen und dem mangelnden Widerspruch zu nur einer einzigen geprüft werden soll, so ist natürlich das Zeugnis jener Wissenschaft von dem höchsten Gewicht, deren Beruf gerade in der Sammlung und widerspruchlosen Zusammenfassung einer immer neu zuströmenden Fülle von Erfahrungen über die sinnlich wahrgenommenen Objekte besteht. Das Zeugnis der Naturwissenschaften, hier an letzter Stelle auftretend, ist dem Werte nach unter allen Rechtfertigungsgründen des gemäßigten Realismus eines der entscheidendsten. Seit Hunderten von Jahren arbeitet die Naturwissenschaft bewußt, seit Tausenden unbewußt, mit dem Standpunkt des gemäßigten Realismus an dem Verständnis, der Deutung, der Erklärung der den Sinneswahrnehmungen korrespondierenden Gegenstände. Die vorhandenen Tatsachen bringt sie durch ihn in widerspruchlosen Zusammenhang, neu auftretende gliedern sich ungezwungen durch ihn in denselben ein, und die uns die alltägliche Erfahrung vielleicht niemals entgegenbrachte, werden durch ihn

vorausgesagt und durch das Experiment bestätigt. Der Naturwissenschaftler als solcher ist zwar kein Erkenntnistheoretiker — aber insoweit er eine bestimmte erkenntnistheoretische Anschauung seinen Forschungen zugrunde legt, bedient er sich derselben als einer Hypothese, die sich ihm auf seinem Gebiete immer wieder bewährt. Die ganze Armee dieser bestätigenden Erfahrungen können wir hier nicht aufmarschieren lassen, sonst müßten wir ein beliebiges Lehrbuch der Physik oder der Chemie auszuschreiben beginnen, so daß die gewaltigste Hilfstruppe des gemäßigten Realismus, wie gesagt, hier nur bezeichnet, nicht entwickelt werden kann. Die Beobachtungen der Physik haben ihm mehr genützt als die Reflexionen der einzelnen Philosophen, und man darf wohl behaupten: daß der Idealrealismus von allen nach dem extremen Realismus zu erörternden Positionen rein philosophisch am schwersten zu halten wäre, hätte er nicht jene übermächtige Bundesgenossin, die an seiner Hand die Erfahrung tiefer und tiefer durchdringt und ihre einzelnen Fälle immer inniger miteinander versöhnt.

2. Nachdem so die erste Frage nach den tatsächlichen Thesen des gemäßigten Realismus und nach deren Begründung beantwortet ist, erledigt sich das noch ausstehende Problem: kann die sinnliche Wahrnehmung Erkenntnis der Dinge liefern oder führt auch dieser Standpunkt zu skeptischen Folgerungen? fast von selbst. Zunächst ist die sinnliche Wahrnehmung als solche weder wahr noch falsch; denn sie ist kein Urteil und nur Urteile verfallen dem Wahrheitsbegriff. Wahr oder unwahr ist also nur das Urteil über die sinnliche Wahrnehmung: daß diese die Eigenschaften der Dinge, wie sie wirklich beschaffen sind, erkenne oder nicht erkenne. Und dieses Urteil ist halb wahr und halb falsch. „Die Sinne erkennen die Eigenschaften der Dinge“ kann jetzt nur noch bedeuten: die von ihnen vorgestellten Eigenschaften sind den realen Eigenschaften gleichartig. Das galt zunächst nicht von den sekundären Qualitäten; hier sind die vorgestellten Eigenschaften den realen weder gleichartig noch ähnlich; für die mathematisch-physikalischen Qualitäten aber galt das Umgekehrte; sie sind den realen Eigenschaften gleichartig oder doch ähnlich. Aber auch hier gab es mannigfaltige Ausnahmen (in den sogenannten Sinnestäuschungen), die der gedanklichen Korrektur bedurften, so daß auch die Wahrnehmung bestimmter räumlicher Eigenschaften keineswegs jemals die letzte Instanz für die Wirklichkeit derselben ist, sondern erst an die Sanktion durch die Vernunft, welche die

genannten Wahrheitskriterien bewußt anzuwenden hat, verwiesen wird.[47]) Nimmt man hinzu, daß ich niemals imstande bin, die primären von den sekundären Qualitäten anschaulich abzuspalten, so daß ich etwa die Figur eines Dinges ohne seine Farbe wahrzunehmen imstande wäre, und daß ich andrerseits bei den sekundären Eigenschaften die entsprechenden realen in der gewöhnlichen Anschauung überhaupt nicht wahrnehme, ja sie auch durch experimentelle Isolation oft überhaupt nicht wahrnehmen, sondern nur mit der Phantasie und dem Denken erfassen kann, so erhellt, daß die gegebene Wahrnehmung in toto ein ganz ungetreues Bild der realen Dinge liefert, und daß das getreue Bild irgend eines realen Dinges niemals durch dessen Wahrnehmung gegeben werden kann. Man versuche nur, sich das der Wahrnehmung Rose entsprechende reale Ding sinnlich vorzustellen: ein nicht duftendes, nicht farbiges, nicht weiches, den angeschauten Raumausschnitt einnehmendes Atomkonglomerat, von dem Ätherwellen verschiedener Länge ausgehen, farblose Gase aufsteigen usw.! So ergibt sich die völlige Andersartigkeit zwischen Wahrnehmung und Gegenstand, und dieser erscheint als eine begriffliche, aus den Daten der Anschauung gewonnene Größe, jene als ein bloßes Zeichen, als ein Hinweis auf die Existenz dieser Größe. Von dieser Seite betrachtet ist der Anteil des Denkens weit größer als der Anteil der Sinne an der Erkenntnis der Gegenstände. Aber so sehr der logische Charakter der Gegenstanderkenntnis hervorzuheben ist, so darf man doch nie vergessen, daß diese logische Bearbeitung allen Stoff erst von der sinnlichen Wahrnehmung empfängt; daß diese Bearbeitung immer nur an der Hand sinnlicher Daten fortschreiten kann. Das Ding Rose kann ich nur erkennen, wenn die sinnliche Wahrnehmung mir zunächst das Bild einer Rose vor Augen, Nase, Getast führt, und zu all den Berichtigungen, die ich an diesem Bilde vornehme, bis die realen Eigenschaften der Rose herausgearbeitet sind, werde ich nur durch neue Wahrnehmungen geleitet. Will ich etwa die realen Eigenschaften, die in mir die Duftempfindungen erzeugen, untersuchen, so muß ich die Gase, die von der Rose ausströmen, d. h. das durch Destillation gewonnene ätherische Öl auf Brennbarkeit, Löslichkeit usw. prüfen; ich muß also neue Wahrnehmungen machen, die in sich zwar wieder nicht, weil mit sekundären Qualitäten beladen, der Realität entsprechen, aber einzig zur Erforschung jeglicher Realität tauglich sind. Und die durch derartige Bearbeitung der Realität zugewiesenen Eigenschaften sind

ins Reale übersetzte Wahrnehmungsbestandteile, oder aus solchen erschlossene Elemente möglicher Wahrnehmung! So überragt unter einem andern Gesichtspunkt die Rolle der Wahrnehmung diejenige des Denkens in der Erkenntnis der sinnlich angeschauten realen Dinge. Aber erst aus der Vereinigung beider entspringt die wahre Erkenntnis; man kann sagen: ohne sinnliche Wahrnehmung überhaupt keine Erkenntnis realer Dinge; aber ohne Denken keine wahre Erkenntnis der Dinge. Und so fordert der gemäßigte Realismus beide Faktoren, um die Wahrheit auf dem fraglichen Gebiete erarbeiten zu können.

Wie steht es nun mit den skeptischen Beweisstücken Aenesidems? Diese hingen unter anderm an zwei Voraussetzungen: einmal daß das Wahrnehmungsbild in allen seinen Teilen ein dem realen Ding homogenes Bild ist und daß die Abweichungen sich innerhalb der Grenzen dieser Homogenität bewegen; und dann, daß die Wahrnehmungen als solche und in ihrer Isolierung die Dinge erkennen sollten. Die erste Prämisse führte in betreff der sekundären Qualitäten zu scheinbar unlösbaren Widersprüchen; die zweite hinderte das Denken, der Wahrnehmung zu Hilfe zu kommen und an seiner Hand die erste Prämisse aufzuheben. Mit beiden Voraussetzungen hat der gemäßigte Realismus gründlich aufgeräumt und andre, eigene und wohlbegründete Anschauungen an die Stelle gesetzt. Für diese aber sind die nur unter obiger Annahme gültigen Tropen Aenesidems hinfällig geworden. Der Kern derselben war der Tropus von der Relativität der sinnlichen Wahrnehmung gewesen; aus dieser Relativität wurde auf die Variabilität und aus beiden zusammen auf die Unerkennbarkeit der Dinge geschlossen.[48]) Diese Relativität und Variabilität gibt der gemäßigte Realist dem Skeptiker zunächst für die Empfindungsbestandteile willig zu; er gesteht gerne ein, daß die Farbe nur in bezug auf die Beleuchtung existiert, mit dieser sich verändert und wechselt, daß die Temperaturempfindung von der Temperatur unsres eignen Blutes abhängt, und daß, wenn Farbe und Temperatur Eigenschaften der realen Dinge wären, wir diese Eigenschaften nie an sich, sondern immer nur durch subjektive Dispositionen oder objektive Verhältnisse der Medien modifiziert erkennen würden. Aber da es sich hierbei für ihn um gar keine Eigenschaften realer Objekte, sondern nur um rein subjektive Reaktionen auf ganz andersartige reale Eigenschaften handelt, so kann auf eine Unerkennbarkeit von Objektseigenschaften aus dieser Veränderlichkeit niemals geschlossen werden.

Auch wird man dem Skeptiker nicht zugeben: die Wahrnehmungen selbst behaupteten, den Dingen kämen Röte, Wärme und Süße zu; und da sie nun von dem gleichen unverändert gebliebenen Dinge hier oft die konträrsten Behauptungen aussagten, so gerieten sie miteinander in einen Widerspruch, der nicht zu heben sei; es stünden also — selbst wenn man die, vernünftiger Erwägung entsprossene, These teilte: die Empfindungen sind keine realen Qualitäten — doch dieser These immer noch miteinander streitende unmittelbare Wahrnehmungen gegenüber, die ihre Behauptungen in wirrem Tumult durcheinander riefen: der Honig ist süß, der Honig ist bitter usf. Die Wahrnehmungen selbst behaupten gar nichts und können also auch niemals miteinander in Widerspruch geraten, da Widerspruch nur zwischen Behauptungen möglich ist. Die Wahrnehmung sagt niemals aus, daß der Honig süß ist; sondern sie besteht in Süßempfindungen, Gelbempfindungen, vielleicht auch Zähigkeitsempfindungen (die man wegen ihrer häufigen Wiederkehr in gleicher Kombination als einheitlichen Komplex mit dem Namen „Honig" belegt hat) und allenfalls noch in einem begleitenden Wirklichkeitsgefühl. Die Wahrnehmung als solche ist reines Erlebnis, das als solches nie wahr oder falsch, sondern nur da oder nicht da sein kann. Auch das Urteil, das den logischen Denkgesetzen gemäß über diesen Bewußtseinsinhalt berichtet, muß stets wahr sein, weil es logisch korrekt eine Erfahrung wiedergibt, die — wir gebrauchen das Wort Erfahrung im strengen Sinne — niemals mit einer andern Erfahrung in Streit geraten kann. Konnten also die Wahrnehmungen als solche nie in Widerspruch kommen, weil sie jenseits von Übereinstimmung und Widerspruch stehen, so sind die Urteile, welche nur den Inhalt der Wahrnehmung zum Ausdruck bringen, d. h. ihn vom Subjekt als dessen Bewußtseinszustand prädizieren, und die den Wahrheitskriterien unterstellt sind, alle miteinander im Einklang. Auch die Urteile: ich habe im Augenblick A im Bewußtsein räumlich-zeitlich geordnete Gelb-, Zähigkeits- und Süßempfindungen und ein Gefühl, als ob diesen Empfindungen ein reales Objekt entspräche, und: ich habe im Augenblick B im Bewußtsein räumlich-zeitlich geordnete Gelb-, Zähigkeits- und Bitterempfindungen und ein Gefühl, als ob auch diesen Empfindungen ein reales Objekt entspräche, widersprechen sich nicht, selbst wenn es sich dabei um die Wahrnehmung des gleichen, unverändert beharrenden realen Objekts handeln sollte. Erst durch

die in der Wahrnehmung gar nicht enthaltene, von den Skeptikern willkürlich vorausgesetzte philosophische Annahme: das Wirklichkeitsgefühl beweise die Existenz einer transsubjektiven Realität, und die gleichfalls nicht in der Wahrnehmung enthaltene Annahme: die Wahrnehmungsbestandteile seien Eigenschaften dieser realen Dinge, glaubte man auf Grund der Wahrnehmung schließen zu müssen: das gleiche Ding, das selbst keinerlei Veränderung erlitten habe, sei jetzt süß, jetzt bitter — Urteile, die allerdings miteinander nicht verträglich erscheinen und die Erkennbarkeit der Dingeigenschaften in Frage stellen. Dagegen legt der gemäßigte Realist die gleichfalls in der Wahrnehmung nicht enthaltene aber logisch begründete philosophische Annahme zugrunde: solange an der naiv geglaubten, aber deshalb nicht primär erfahrenen Korrespondenz von Ding- und Wahrnehmungseigenschaften festzuhalten, bis Widersprüche mit Denken oder Erfahrung eine andre Auffassung notwendig machten — eine Notwendigkeit, die für das Dasein realer Dinge nicht, wohl aber für die Korrespondenz zwischen Ding- und sekundären Wahrnehmungseigenschaften eingetreten war. Nun glaubt auch er aus den Wahrnehmungen etwas schließen zu dürfen: nämlich das gleiche Ding bewirke in mir jetzt eine Süß-, jetzt eine Bitterempfindung; Urteile, die durchaus miteinander verträglich sind und die Erkennbarkeit der Objektseigenschaften nicht im geringsten in Frage stellen. Der Skeptiker steht also de facto nicht einem Widerspruch zwischen sinnlichen Aussagen über das gleiche Objekt ratlos gegenüber (denn solche Aussagen und daher auch solchen Widerspruch kann es überhaupt nicht geben), sondern einem Widerspruch zwischen Aussagen über das gleiche Objekt, die aus einer willkürlichen und noch dazu unhaltbaren logischen Ausdeutung des sinnlichen Wahrnehmungsvorgangs erst gewonnen sind. Und der gemäßigte Realist gewinnt nicht etwa durch eine logische Korrektur an sinnlichen Aussagen (denn solche Aussagen gibt es streng genommen nicht, und selbst die in Urteile exakt transponierten Wahrnehmungen bedürfen nie einer logischen Korrektur!) widerspruchlose Behauptungen über die realen Dinge, sondern durch eine begründete logische Ausdeutung des sinnlichen Wahrnehmungsvorgangs.

Kann endlich der gemäßigte Realist auf Grund der sinnlichen Wahrnehmungen zu keinen unausgleichbaren Urteilen über die sekundären Qualitäten der Dinge gelangen, weil er in den Empfindungen überhaupt keine Eigenschaften der Dinge zu erkennen

glaubt, so vermag er andrerseits die realen Qualitäten sehr wohl zu erkennen, die den nur subjektiven Empfindungen entsprechen, d. h. als Reize diese Empfindungen auslösen. Denn diese Reize sind stets räumlicher, materieller, also grundsätzlich erkennbarer Natur. Freilich beruht ihre Eigenart auf Bewegungen der kleinsten materiellen Teilchen (der Luft, des Äthers usf.), deren Ursachen zum Teil durch die Wahrnehmung erkennbar sind (wie die Schwingungen tieftönender Körper), zum Teil unsern Sinnen entgehen (wie die Schwingungen hochtönender Körper), aber in ihrer Existenz und Beschaffenheit sicher erschlossen werden können, zum Teil (wie die Ätherwellen) bisher nur auf hypothetischen Annahmen beruhen. Also auch hier das gleiche Ergebnis, wie bei den Werten und Gefühlen der Skepsis gegenüber: Soweit die Wahrnehmungselemente auf Dingeigenschaften zurückgehen, sind diese Dingeigenschaften grundsätzlich erkennbar; soweit die Wahrnehmungsbestandteile als Dingeigenschaften nicht erkennbar wären, sind sie überhaupt keine Dingeigenschaften!

Die Relativität und Variabilität in den Wahrnehmungen der mathematisch-physikalischen Eigenschaften besteht dagegen im großen und ganzen nicht, und wo sie besteht, ist die Unerkennbarkeit der realen Eigenschaften nicht aus ihr zu folgern. Die Wahrnehmung eines Dreiecks hängt nicht, wie die Temperaturempfindung von den augenblicklichen Blutverhältnissen, wie der Geruch von dem, was ich vorher gerochen, wie der Geschmack von dem, was ich vorher gekostet, so von dem, was ich vorher gesehen und getastet habe, ab, und ändert sich nicht mit diesen Erfahrungen. Sondern hier werden im ganzen über die gleichen Objekte die gleichen Raum- und Maßverhältnisse von mir dem Wahrnehmenden (und den übrigen wahrnehmenden Gesunden) ausgesagt, und es möchte schwerlich jemand, weil er vorher Rechtecke gesehen hat, nun auch das Dreieck an der Tafel für ein Rechteck halten; während für seine erhitzte Hand die das Dreieck tragende und vorher lau erscheinende Tafel sich sofort kühl anfassen wird. Dennoch hatten wir in den Sinnestäuschungen Verhältnisse kennen gelernt, in denen diese Übereinstimmung versagt und die Relativität und Variabilität der Wahrnehmung räumlicher Maße an die Stelle tritt. Da es sich bei der Raumwahrnehmung auch nach gemäßigt-realistischer Auffassung um die Wahrnehmung realer Objekteigenschaften handelt, scheint durch diese Fälle die

Erkennbarkeit der Objektseigenschaften zu guterletzt doch noch in Frage gestellt und Aenesidems Bedenken, die unsre Trennung von Wahrnehmungsbestandteilen nicht kennen und gleichmäßig auf die Unerkennbarkeit der sekundären wie der primären Qualitäten (letzteres besonders im 5. Tropus) zielen, scheinen gerechtfertigt. Aber wer das glaubt, hat bereits vergessen, was vorhin von den Wahrnehmungen als solchen und ihrem Verhältnis zur Erkenntnis gesagt wurde und was natürlich von allen Wahrnehmungsbestandteilen gleichmäßig gilt. Die Wahrnehmung selbst sagt nicht aus, daß der Turm aus der Ferne gesehen rund, das Ruder im Wasser gebrochen ist, sondern erst die logisch unter philosophischen Annahmen ausgedeutete Wahrnehmung. Diese logische Ausdeutung ergab: gewisse Bestandteile der Wahrnehmung dürfen als realgültige angesehen werden, weil diese Annahme zu keinen Widersprüchen führt; sie ergab nicht etwa: diese Bestandteile sind notwendig in allen Fällen als realgültige anzusehen. Wenn also doch einmal Widersprüche zu entstehen scheinen, so muß entweder die gemäßigt-realistische Annahme fallen gelassen oder der Widerspruch unter deren eigenen Auspizien gelöst werden. Und letzteres gelang vollkommen: Da sich bestimmte Umstände, die nicht in dem zu erkennenden Objekt ihre Quelle hatten, als die notwendigen Ursachen solcher Wahrnehmungen nachweisen ließen und zwar auf Grund der realistischen Meinung über die transsubjektive Gültigkeit von Raum und Zeit, so konnte es nun gar nicht mehr zweifelhaft sein, daß diese veränderten Wahrnehmungen die realen Eigenschaften des Objekts nicht wiedergaben und als „Sinnestäuschungen“ aus den objektiven Erkenntnisquellen auszuscheiden hatten. Freilich war das nicht ohne Anwendung denknotwendiger Sätze gegangen, in diesem Falle der Vernunfterwägung: wenn Änderungen in der Wahrnehmung eines Objekts sich restlos auf Ursachen zurückführen lassen, die das wahrgenommene Objekt an sich gar nicht betreffen, so vermag die betreffende Wahrnehmung die auf Grund früherer Wahrnehmungen gemachte Erkenntnis von den realen Objektseigenschaften nicht zweifelhaft zu machen. So entgeht also der gemäßigte Realismus vollständig den skeptischen Schlingen Aenesidems — allerdings unter einer Voraussetzung: daß man auch die Polemik des Pyrrhonismus gegen die Vernunfterkenntnis für gescheitert ansieht. Denn nur durch die gemeinsame Arbeit von Vernunft und Sinnlichkeit glaubt der gemäßigte Realist die Objekte an sich, *τὰ ὑποκείμενα*, erkennen zu können.

Es steht und fällt also seine Position mit der Kritik der skeptischen Angriffe gegen das logische Erkennen. Das Resultat dieser abwehrenden Kritik ist hier vorläufig Postulat.

III. Der erste Waffengang liegt hinter uns. Der gemäßigte Realismus, der zugleich gemäßigter Idealismus ist, hatte den Pyrrhonismus in der Theorie von der sinnlichen Wahrnehmung aus dem Felde geschlagen; aber es harrt noch ein andrer Kämpfer, der sich mit dem skeptischen Gegner zu messen willens ist. Und das dürfen wir ihm nicht verbieten. Handelt es sich doch um eines der kapitalsten Probleme, die es für den denkenden Menschen gibt: um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit objektiver Erkenntnis. An der Lösung dieses Problems sind nicht nur die philosophischen Spezialdisziplinen, die Erkenntnistheorie und die Logik, interessiert, sondern auch alle andern Wissenschaften, besonders die Naturwissenschaften, die mit dem Anspruch auftreten, objektive Erkenntnis zu liefern. Ja, unsre ganze Lebensanschauung, unsre Auffassung von Außenwelt und Innenwelt und deren Beziehungen zueinander, damit auch von dem Verhältnis zwischen Leib und Seele und dadurch wieder unser sittliches Handeln, unser religiöses Hoffen und Verzichten — es ist unter dem theoretischen Gesichtspunkt aufs allerengste gebunden an die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit objektiver Erkenntnis. Wegen des Ernstes dieses Problems wurden auch nicht die einzelnen Argumente der Skeptiker dialektisch kritisiert, sondern in ihrer Totalität und in ihrem Kern zu erfassen und zu beurteilen gesucht. Hier hatte sich der gemäßigte Realismus angeboten und nachgewiesen, daß und warum objektive Erkenntnis von seinen eigenen Annahmen aus möglich sei. Aber diese Annahmen sind selbst nicht über jeden Zweifel erhaben. Wir überlassen die Kritik und den Ersatz derselben gleich der nächsten erkenntnistheoretischen Grundposition, die den Realismus in jeder Form zwar verwirft, darum aber nicht etwa auf den Standpunkt des Skeptizismus zurückkehrt, vielmehr ein noch festeres Bollwerk gegen alle Zweifelslehren errichten will, als der Idealrealismus. Es ist der extreme Idealismus (Phänomenalismus), auf dessen Vertreter wir jetzt hören müssen.

Im Altertum wurde diese Anschauung bereits von den Anhängern der kyrenaischen Philosophie wie durch Nebel erblickt; ihr eigentlicher Begründer und klassischer Repräsentant aber ist der irische Bischof George Berkeley. Unter den Deutschen zählen Fichte und Schopenhauer zu ihren Bekennern; in neuester

Zeit ist sie unter dem Namen des Positivismus und der Immanenzphilosophie vor allem bemüht gewesen, jegliche metaphysische Voraussetzung und Folgerung von sich abstreifend, sich als Standpunkt der reinen Erfahrung auszuweisen.[49])

Um ja keine Verwirrung aufkommen zu lassen, müssen wir auch an den extremen Idealismus das nur dem philosophischen Laien pedantisch erscheinende Ansinnen stellen, über den Ausgangspunkt und die anzuwendenden Wahrheitskriterien vor der Entwicklung seiner Ansichten genau Rechenschaft zu geben. Die Erkennungszeichen der Wahrheit nun sind für ihn ganz die gleichen wie für den extremen und den gemäßigten Realisten, ja wie trotz aller Verwahrung desselben auch für den Skeptiker; aus dem einfachen Grunde, weil es — andre gar nicht gibt. Wahrheit wird durch ein Gefühl erkannt, das mit unsrer geistigen Organisation unabtrennbar verknüpft ist, das wir weder erzeugen noch vernichten können, und das sich nur dort einstellt, wo ein Urteil sich im Einklang mit Denkgesetzen und Erfahrungstatsachen befindet. Nur das Irrlicht einer Wahrheit an sich, nach deren Erkennungszeichen man suchte, konnte allein über diese Einsicht täuschen. Seinen Ausgangspunkt aber wählt der extreme Idealist zunächst in einer logischen Stellung, während ihn der gemäßigte Realist in einen psychologischen Urzustand verlegte.[50]) Hatte ferner der Realist den Kern des psychologischen Befundes logisch zu rechtfertigen gesucht, so ist der Idealist beflissen, das Resultat seiner logischen Erwägungen auch als ursprünglich gegebenen Bewußtseinszustand zu erweisen; und wenn endlich der Realist sich gezwungen sah, zahlreiche Berichtigungen an dem psychologischen Grundstandpunkt durch logische Schlüsse vorzunehmen, so weicht der Idealist keinen Finger breit in seinen Ergebnissen von dem logischen und psychologischen Ausgangspunkt ab.

Was ist nun dieser Ausgangspunkt des extremen Idealisten? Es ist die Einsicht: daß uns unmittelbar gegeben sein können immer nur Vorstellungen, Gefühle, Willensregungen, kurz etwas Ideelles, d. h. Bewußtseinsdata; niemals aber Dinge, Objekte, Gegenstände an sich, kurz etwas Reales, d. h. unabhängig vom Bewußtsein Vorhandenes. Denn unmittelbar erfahren, als Gegebenes vorfinden heißt immer: sich bewußt sein. Ein unbewußtes Erfahren ist eine contradictio in adjecto. Wie aber sollte unser Bewußtsein die Möglichkeit gewinnen, in sich etwas von sich ganz Unabhängiges zu bergen? In dem Augenblick, wo etwas in mein Bewußtsein gelangt,

ist es doch in mir, also auch abhängig von mir. Es ist demnach unmöglich, nach Ansicht dieser Richtung, in der unmittelbaren Erfahrung über den Schatten meines Bewußtseins springend zum „An Sich" eines Dinges zu gelangen. Nehme ich z. B. einen Apfel wahr, so bedeutet das als Tatsache der unmittelbaren Erfahrung: ich habe jetzt in meinem Bewußtsein die Wahrnehmung „Apfel", d. h. ein Zusammen von Rot-, Grün-, Gelbempfindungen und einer bestimmten kugelähnlichen Formvorstellung, eventuell noch einer sauer-süßen Geschmack- und einer als glatt bezeichneten Druckempfindung. Dagegen enthält diese unmittelbare Erfahrung nicht ein Ding, das unabhängig von diesen Empfindungen und Figurvorstellungen bestünde als deren Ursache, als ihr ähnliches (oder unähnliches) Urbild, oder auch nur als unbekanntes irgendwie in ihr verborgenes X.

Und mit diesem logischen Ergebnis befindet sich der psychologische Befund im Einklang. Berkeley war es, der mit aller Energie darauf hinwies, daß diese unmittelbaren Erfahrungen — nur die sinnlichen Wahrnehmungen kommen von ihnen hier in Betracht — auch für das naive Bewußtsein nicht den geringsten Hinweis auf etwas an sich Objektives oder Reales enthielten. Wenn das populäre Bewußtsein andre Aussagen darüber macht, so liegt das daran, daß wir im populären Bewußtsein schon ein verbildetes und jedenfalls nicht das naive Bewußtsein vor uns haben; das Bewußtsein der meisten Menschen ist schon durch allerlei halbwissenschaftliche Vorurteile so verdunkelt, daß die völlige Unbefangenheit einem gegebenen Tatbestand gegenüber kaum zu erzielen ist; und wird sie erzielt, daß es dann gewissermaßen geblendet von dem hellen Schein der naiven Anschauungsweise diese als verschroben und paradox empfindet.

Die unmittelbare Erfahrung also ist der Ausgangspunkt des extremen Idealisten. Aber die Aussage der unmittelbaren Erfahrung lautet nicht etwa: den sinnlichen Wahrnehmungen entspricht nichts Reales, sondern nur: die sinnlichen Wahrnehmungen enthalten in sich kein Reales und weisen auch unmittelbar auf die Existenz eines solchen nicht hin. Es würde also mit der Annahme eines Realen etwa als Objekt der Wahrnehmungen nicht schon der Erfahrung widersprochen werden und also bereits durch den Ausgangspunkt der Sieg des extremen Idealismus entschieden sein! Vielmehr fragt es sich nun: führt der extrem-idealistische Standpunkt der unmittelbaren Erfahrung in seiner Verallgemeinerung zu Widersprüchen logischer oder tatsächlicher Natur, ist er beizubehalten oder durch die vernünftige Deutung des unmittelbar Gegebenen zu ergänzen?[51]) Der extreme Idealist entscheidet sich für das Beibehalten; denn er glaubt, daß nur diese Anschauung sich im Einklang mit Denkgesetzen und Erfahrung befindet. Und so lautet sein erkenntnistheoretisches Bekenntnis auf diesem Punkt: es existieren nicht irgendwelche Dinge, Objekte, Realitäten, Körper, unabhängig von den Vorstellungen derselben in einem Bewußtsein, und die Dinge, welche die Sinneswahrnehmungen auffassen, gehen vollständig in den subjektiven und idealen Bestandteilen auf, aus denen sie sich zusammensetzen.[52]) An diesem Satz festzuhalten bestimmen ihn vor allem folgende Erwägungen: es erscheint unmöglich, ein Sein anders als wie ein Vorgestelltwerden zu denken. Denn versucht man es, so stellt man es ja eben als ein nicht Vorgestelltes vor, stellt es also vor, und erkennt daran die notwendigen Schranken, die durch das Bewußtsein jedem Sein gezogen werden. Als ein ähnliches Abhängigkeitsverhältnis entpuppt sich das vom Objekt zum Subjekt. Kein Objekt ohne Subjekt gilt dem extremen Idealisten als eine ebenso denknotwendige These wie: kein Sein ohne Bewußtsein. Will man aber diese Denknotwendigkeiten als solche nicht gelten lassen, so ist jedenfalls die Annahme: daß reale Dingeigenschaften „erkannt" würden in der Weise, daß das Bewußtseinunabhängige irgendwie den Bewußtseinsinhalt erzeuge, wegen der gänzlichen Heterogenität beider Glieder ein widerspruchvoller, ja absurder Gedanke. Kann aber grundsätzlich nichts aus dem Reich der Realität in das der Idealität gelangen, so bliebe für den an die Grenzen seines Bewußtseins gebundenen Menschengeist das Reich des Realen, falls es bestünde, eine terra incognita, und gar zur Erklärung von Bewußtseinsvorgängen dieses Reich heranzuziehen, wäre ein vergebliches Bemühen.

Nun erfordert aber die Gewissenhaftigkeit, daß dieses Bekenntnis vor allem den Hauptgründen gegenüber, die den gemäßigten Realisten zu den entgegengesetzten Anschauungen bewogen, sich rechtfertigt. Da ist zunächst das unleugbare Passivitätsgefühl zu erwähnen, das die sinnlichen Wahrnehmungen als etwas Aufgenötigtes und nicht als etwas Selbsterzeugtes kennzeichnet, und das auch der Idealist bereitwillig anerkennt. Aber während der Realist daraus schloß, die gegebenen Empfindungen müssen, da sie nicht aus dem Subjekt stammen, von unabhängig vom Subjekt

bestehenden Objekten stammen, leugnet der Idealist die Konklusivität dieses Schlusses und stellt ihm den andern entgegen: zugestanden, daß die Empfindungen „gegeben" sind, so müssen sie auch von irgendwo und irgendetwas gegeben sein; da sie aber in der reinen Erfahrung nur als ideelle und subjektive Größen erscheinen, so liegt die Vermutung näher, daß sie auch von etwas Ideellem und Subjektivem verursacht werden. Denn eine völlige Ungleichartigkeit zwischen Ursache und Wirkung anzunehmen, ist logisch nicht angängig. Auch den realistischen Beweis aus der Korrespondenz in den Aussagen verschiedener Subjekte über den gleichen Gegenstand wird sein Gegner nicht gelten lassen. Entweder er erkennt andre Subjekte neben dem eigenen Ich überhaupt nicht an und erklärt als konsequenter Solipsist alles nur für seinen eigenen Bewußtseinsinhalt; dann gibt es keine Korrespondenz verschiedener Subjekte über den gleichen Gegenstand (weil es überhaupt nicht verschiedene Subjekte gibt); oder aber er nimmt durch einen Analogieschluß vom Dasein andrer Leibeserscheinungen auf die Existenz dazugehöriger Subjekte das Dasein verschiedener Bewußtseinsträger an (was ihm seinen Voraussetzungen nach nicht verwehrt werden kann) und dann versucht er folgende Erklärung des Vorgangs: Die Tatsache, daß mehrere Personen in ihren Wahrnehmungen über den gleichen Gegenstand (denken wir an die früheren Beispiele: Eisberge im Polarmeer, Töne einer Oper) übereinstimmen, besteht. Der Realist hatte sie durch das Dasein unabhängig von den wahrnehmenden Subjekten existierender beharrlicher materieller Dinge (Atomkomplexe und deren Erregungen) erklärt, die nach bestimmten Gesetzen in dem gleich veranlagten Bewußtsein der verschiedensten Subjekte die gleichen Wahrnehmungen erzeugen. Solange also die nämlichen Atomschwingungen an sich im Eismeer und im Opernhause sich befinden, wird jeder, der sich dorthin begibt, notwendig die gleichen Berge sehen, die gleichen Töne hören. Diese Erklärung ersetzt der Idealist durch eine andre. Unmittelbar gegeben ist nur: die durch die Aussagen verschiedener Subjekte versicherte Gleichheit (oder Ähnlichkeit) der Wahrnehmungen unter ganz bestimmten Umständen, d. h. im Anschluß an ganz bestimmte andre Wahrnehmungen. Es folgen also in den verschiedenen Menschen die sinnlichen Wahrnehmungen nach den gleichen Gesetzen aufeinander. Für den extremen Idealisten also sieht jeder Mensch die gleichen Eisberge im Polarmeer, hört die gleichen Töne in einer Oper, weil die Verkettung der sinnlichen Wahrnehmungen für jedes Bewußtsein unter genau gleichen Umständen die gleiche ist; also etwa weil der Gesichtswahrnehmung einer gestrichenen G-Saite auf der Violine auch stets — ceteris paribus — die Gehörwahrnehmung des Tones G (in einer ganz bestimmten Klangfarbe), mit der Wahrnehmung des Polarmeers auch diejenige der Eisberge unter bestimmten Bedingungen verbunden ist. Wollte man entgegnen, oft sähe man (z. B. bei verdecktem Orchester) die Tätigkeit des Violinisten gar nicht und die Gleichheit in den Wahrnehmungen bestehe doch, bleibe also unerklärt, so macht man eine Einwendung, die zwar naheliegt und verblüfft, auch die wundeste Stelle dieser Auffassungsweise trifft, aber nicht unbedingt Stich hält. Denn die gesetzmäßige Verbindung zwischen zwei Wahrnehmungen ist nur dann auch eine notwendige Folge derselben, wenn nicht andre, gesetzmäßig verbundene Wahrnehmungen die erste Verbindung kreuzen, d. h. wenn die erste Verbindung allein und gewissermaßen konkurrenzlos ins Bewußtsein fällt. Richte ich es so ein, was ja leicht möglich ist, daß nur die gestrichene G-Saite in meinem Bewußtsein sich befindet, und daß alle andern Sinne bis auf das Gehör teils durch Anstrengung der Apperzeption auf den einen optischen Reiz, teils durch Abhaltung andrer Reize ausgeschaltet sind — so hat jedes gesunde Bewußtsein die Tonvorstellung: G. Sowie aber eine Pappwand zwischen mir und der Violine aufgeführt wird, d. h. in idealistischer Terminologie die Gesichtswahrnehmung einer grauen Fläche mein optisches Bewußtsein erfüllt, so höre ich den Ton G immer noch, aber sehe die Saite nicht mehr. Eine neue Wahrnehmungsverbindung ist in Konkurrenz mit der ersten getreten, die ebenso notwendig und gesetzmäßig wie diese für alle Menschen gilt; nämlich die Unsichtbarkeit des hinter der Schallwand befindlichen Raumes, also auch das Verschwinden des Violinbildes ist notwendig mit dem Auftauchen der undurchsichtigen Wand verbunden. Beide Wahrnehmungszusammenhänge: Vorstellung der gestrichenen Saite — Tonvorstellung G, Vorstellung der grauen Fläche — Verschwinden der Vorstellung der Saite, bestehen für alle Menschen unter den angegebenen Bedingungen. Ja, auch die dritte Wahrnehmungskombination: Vorstellung der grauen Fläche — Tonvorstellung G ist die notwendige Resultante der beiden sich kreuzenden erstgenannten Wahrnehmungszusammenhänge. Denn die Erfahrung hat mich gelehrt: daß Violinton G nicht nur dann stets wahrgenommen wird, wenn zugleich

die schwingende Violinsaite, resp. die durch sie erzeugte Luftwelle wahrgenommen wird, sondern auch dann, wenn diese Schwingung wahrgenommen werden kann, oder — wie Stuart Mill sagte — als permanent possibility of sensation existiert. Diese permanente Wahrnehmungsmöglichkeit ist gesetzmäßig mit der Wahrnehmung des Tones so verbunden: daß, wo diese Möglichkeit besteht, unter bestimmten Bedingungen (bei bestimmter Entfernung und Stellung der Sinnesorgane) der Ton G wahrgenommen wird, und wo der Ton G wahrgenommen wird, daß dort diese Möglichkeit unter bestimmten Bedingungen besteht. Da nun diese Wahrnehmungsmöglichkeit in obigem Beispiel besteht und die Bedingungen zutreffen, so muß ich den Ton G hören; und da andrerseits die Pappwand die Wahrnehmungswirklichkeit verhindert, selbst aber wieder in strenger Gesetzmäßigkeit im Bewußtsein aufgetaucht ist (nämlich in Verbindung mit andern Wahrnehmungen oder Wahrnehmungsmöglichkeiten), so muß ich und jeder, von dem ich die gleichen Verkettungsgesetze für seine Vorstellungen annehme, notwendig die Wahrnehmungen: Pappwand und Ton G jetzt im Bewußtsein haben. Auf diese Weise sucht der extreme Idealismus auch die scheinbar bunteste, komplizierteste und regelloseste Sukzession oder Simultaneität der Bewußtseinsinhalte, die jede Stunde des Lebens uns bietet, in gesetzmäßige Beziehungen[53]) aufzulösen, die nur zwischen den Wahrnehmungen selbst (nicht zwischen bewußtseintranszendenten Dingen oder zwischen diesen und dem Bewußtsein) bestehen, und die für alle Menschen gültig angenommen werden. Und nicht nur die gemeinsamen Wahrnehmungen, wenn etwa zwei Menschen, zugleich aus dem Fenster sehend, das Bild eines vorüberfahrenden Automobils und eines herunterfallenden Ziegels im Bewußtsein haben, sollen sich durch diese Gesetzmäßigkeit erklären, sondern auch die Divergenzen in den Wahrnehmungen. Wie die Subjekte A und B in ihrer Stellung notwendig die Wahrnehmungen des Automobils und des Ziegels machen mußten, weil die gleichen Wahrnehmungsmöglichkeiten für beide bestanden (Möglichkeit der Wahrnehmungskomplexe: Geschwindigkeit des Automobils im Augenblicke vorher auf der angrenzenden Strecke — Herunterrollen des Ziegels auf dem glatten und schrägen Dache); so konnte Subjekt C, das im gleichen Augenblicke dem Fenster den Rücken kehrte, Automobil und Ziegel unmöglich sehen, mußte dagegen notwendig den Eintritt von Freund X in das Zimmer wahrnehmen. Obwohl

nämlich auch für C die gleichen Wahrnehmungsmöglichkeiten wie für B und A bestanden, so lehrt doch die Erfahrung, daß nur unter bestimmten hier nicht erfüllten Bedingungen, nämlich bei einer bestimmten Stellung unsrer Sinnesorgane, auf die genannten möglichen Wahrnehmungen auch die wirklichen des vorüberfahrenden Automobils und herunterfallenden Ziegels folgen; andrerseits mußte C den Eintritt des Freundes wahrnehmen (wie jeder an seiner Stelle), da die Wahrnehmungsmöglichkeit der Schrittrichtung von X und der aus den Körperbewegungen ablesbaren Willensentschlüsse bestand, mit welcher Möglichkeit notwendig, wieder unter bestimmten jetzt aber erfüllten Bedingungen (Stellung mit der Front zur Tür) die Wahrnehmung des Freundes verbunden ist. So ist in jedem Augenblick zwar nur eine bestimmte Gruppe von Wahrnehmungen in jedem Bewußtsein möglich, ja notwendig; aber diese Notwendigkeit beruht nicht immer auf der notwendigen Verbindung der augenblicklich gegenwärtigen oder auch aufeinander folgenden Bewußtseinsdata selbst (graue Fläche — Ton G); vielmehr ist diese Verbindung oft das Resultat oder (besser und vorsichtiger) der Ausdruck für eine gesetzmäßige Verbindung der wahrgenommenen Glieder mit nicht wahrgenommenen, aber wahrnehmbaren Gliedern (Aufrichten der Pappwand — Violinsaitenschwingungen). Die größere und ganz andersartige Enge der einen Verbindung ersieht man daraus, daß überall, wo der Ton G wahrgenommen wird, auch der Schwingungserreger unter Wegräumung aller kreuzenden Wahrnehmungsreihen wahrgenommen werden kann, also als eine Wahrnehmungsmöglichkeit immer existiert, während durchaus nicht bei der Wahrnehmung der Schallwand trotz eifrigen Suchens nach geeigneten Bedingungen immer auf das Tonbild: G gestoßen zu werden braucht.

So erklärt sich für den Idealisten die Gleichheit in unsern Wahrnehmungen nicht wie für den Realisten durch Beziehung auf ein beharrliches, identisches Objekt, sondern durch die regelmäßige Verbindung, in der bestimmte Wahrnehmungen immer auftreten; und aus der Kreuzung dieser Wahrnehmungsketten, die sich aus aktuellen und potentiellen Gliedern zusammensetzen, folgt, daß in jedem Augenblick gleichfalls nur eine einzige bestimmte Wahrnehmungsgruppe möglich ist. Von einem fortwährenden Eingreifen einer mystischen Kraft in den Vorstellungsmechanismus des Einzelnen, um deren Wahrnehmungen untereinander konform zu machen, braucht also hier nicht die Rede zu sein. Die Wahrnehmungen

werden in empirisch erkennbarer gesetzmäßiger Abfolge allen Subjekten „gegeben". Diese Gesetzmäßigkeit ist zwar nicht aus der Folge und dem Zugleichsein in dem an sich diskontinuierlichen, abgerissenen, zerfetzten, durchlöcherten und regellosen Wahrnehmungschaos direkt abzulesen, wohl aber ist sie durch die empirische Beobachtung der beständigen Zusammenhänge erkennbar; und sie hat nichts Rätselhafteres an sich, als wenn beharrliche Objekte mit der gleichen Gesetzmäßigkeit auf die verschiedenen Bewußtseinsträger wirken.

Mit jeder Hypothese über das Warum dieser Gesetzmäßigkeit begibt man sich in das Reich der Metaphysik; d. h. des grundsätzlich Unerfahrbaren. Denn die Sinneswahrnehmungen, wenigstens deren Empfindungsbestandteile, sind letzte Elemente unsres Bewußtseins und auf andre Bewußtseinselemente nicht mehr zurückführbar. Was aber nicht ins Bewußtsein dringt, ist nicht erfahrbar. Woher also die letzten Elemente der Erfahrung, die Empfindungen stammen, könnte erfahrungsmäßig immer nur durch andre Sinneswahrnehmungen, d. h. also überhaupt nicht ausgemacht werden. Will man sich aber hypothetisch ins Jenseits der Erfahrung wagen, so müßte man annehmen: dasjenige X, was die Sinneswahrnehmungen bewirkt, und was wir als psychische Kraft in irgend einer Form, nicht aber als bewußtseinunabhängiges, wenn auch vielleicht von unserm Bewußtsein unabhängiges Reales, oder gar Materielles zu verstehen haben, wirkt in gleicher Weise auf alle (Berkeley) oder in allen (Immanenzphilosophie) wahrnehmenden Subjekten. Die beharrlichen Atomkomplexe des Realisten sind genau solche, stets unerfahrbaren Gedankendinge, wie die geistigen Ursachen des Idealisten, also — metaphysische Wesenheiten; sie sind das realistische Y zu jenem idealistischen X. Sie machen auch das Wunder in der Gleichheit der Wahrnehmungen verschiedener Subjekte um nichts einleuchtender; denn ihre Dinge an sich sind den wahrgenommenen Dingen kaum ähnlicher als das psychische X des Idealisten es den wahrgenommenen Dingen ist.[54]) Und wenn einige der an sich realen Bestandteile (räumlich-zeitliche Qualitäten) im Bewußtsein sich adaequat wiederholen, so ist dafür die Kluft, welche durch die geforderte gesetzliche Beziehung von räumlich-körperlichem Ding zu körperlos-raumloser Wahrnehmung zwischen Ding und Wahrnehmung erzeugt wird, nur eine um so klaffendere.

Ebensowenig sieht sich der extreme Idealist bei der Anwendung seiner Wahrheitskriterien, die er mit dem Realisten teilt,

durch das verschiedene Verhalten einzelner Dingeigenschaften zur Korrektur an seinem bisherigen Grundstandpunkt gezwungen. Den Unterschied zwischen den primären und sekundären Qualitäten mag er anerkennen oder nicht, immer fiele dieser Unterschied ihm nur in die Welt des Bewußtseins hinein, führte zur Aufstellung zweier Klassen rein ideeller Wahrnehmungsbestandteile, nicht zur Spaltung wahrgenommener Eigenschaften in an sich-real gültige und für mich-ideal gültige Elemente. Zunächst begrüßt er alle Beweise, die der gemäßigte Realismus für die bloße Subjektivität und Idealität der sekundären Eigenschaften beigebracht hatte, freudig als seine eigenen, und die Transponierung dieser Beweise in die eigene Terminologie tut dabei nichts zur Sache. Aber die Realität der primären Qualitäten, der mathematisch-physikalischen Eigenschaften erkennt er nicht an. Die Gründe, welche der Realist dafür geltend gemacht hatte, kommen zum größten Teil für ihn gar nicht in Betracht; denn sie ruhten auf der Erwägung: laut Voraussetzung alle Wahrnehmungsbestandteile dem realen Ding solange zu belassen, als die Annahme dieser Realität nicht zu Widersprüchen mit den logischen Denkgesetzen oder der Erfahrung führt. Da nun solche Widersprüche bei den primären Qualitäten sich nicht einstellten, galt deren Realität für gesichert (vgl. S. 166 f.). Der Idealist aber hatte am entgegengesetzten Ende seinen Ausgangspunkt genommen, nämlich von der Voraussetzung: alle Wahrnehmungsbestandteile solange rein subjektiv sein zu lassen, bis der Widerspruch mit Logik oder Erfahrung zum Aufgeben dieser Annahme zwang. Kein Wunder also, daß ihn die Beweise des Gegners nicht überzeugen, und daß Realisten wie Idealisten — wenn sie den Ausgangspunkt des andern nicht im Auge behalten — so oft aneinander vorbeireden und einander mißverstehen! Im übrigen verschlagen die positiven Unterschiede zwischen unsern einzelnen Wahrnehmungselementen, die zugunsten der Realitätstheorie angeführt wurden, für den Idealisten nichts. Sind nämlich Raum und Zeit wirklich generell-konstante, alle Wahrnehmungen begleitende Bestandteile, während Ton, Temperatur, und andre Empfindungen das nicht sind — was wäre damit für ihre Realität bewiesen? Gar nichts. Ein in gewissen Bewußtseinsvorgängen konstantes Element wird doch dadurch nicht zum An Sich-Bewußtlos-Realen verdoppelt, daß es — konstant ist! Ideell-konstant = An Sich-Real ist eine Gleichung, die ohne den realistischen Ausgangspunkt vollständig in der Luft schwebt.

Und triumphierend pflegen die Idealisten dabei auf die Farbe zu verweisen, die so konstant alle räumlichen Vorstellungen begleite, wie diese ihrerseits alle Dingwahrnehmungen; und doch werde sie von den Ideal-Realisten als bloß subjektiv angesprochen. Auch wenn zu dieser generell-existentialen Konstanz die spezifisch-qualitative Gleichartigkeit in der Auffassungsweise der einzelnen Subjekte kommt, d. h. wenn die räumlich-zeitlichen Eigenschaften an allen Wahrnehmungen von allen gesunden Individuen gleich aufgefaßt werden, so wächst auch dadurch für den Idealisten der Realität dieser Bestandteile kein Bruchteil von Wahrscheinlichkeit zu. Denn wie sich vorhin die Wahrnehmungsbestandteile in konstante und variable trennten, so spezifiziert sich diese Trennung nunmehr dahin, daß die konstanten Elemente in der Regel gleichartig empfundene, die variablen oft ungleichartig empfundene sind.

Aber selbst vor dem gewaltigsten Bundesgenossen des Realismus, vor der Armee der naturwissenschaftlichen Einzeldisziplinen ist der extreme Idealist zu kapitulieren nicht gewillt. Wir hatten gesehen, daß tatsächlich die Naturwissenschaften seit der Renaissance bis auf den heutigen Tag, von Galilei bis Helmholtz, mit der Hypothese des gemäßigten Realismus gearbeitet und an seiner Hand ihr großes, immer höher wachsendes Gebäude errichtet haben. Die widerspruchlose Vereinigung unzähliger sinnlicher Wahrnehmungen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (man denke an die astronomischen Berechnungen) ist ihr Werk, und die erkenntnistheoretische Grundposition, von der aus das Werk unternommen wurde, scheint durch das Gelingen desselben fast unverletzbar erhärtet. Denn die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Arbeit von Jahrhunderten stehen ja nicht etwa als glänzende Prunkstücke abseits von ihren erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, sondern sie bedeuten die dauernde Anwendung, d. h. die dauernde Bestätigung derselben. Dennoch glaubt der extreme Idealist, sich ihnen nicht fügen zu brauchen. Und zwar aus triftigen Gründen. Drei wesentliche Beweisketten darf er hier namhaft machen:

1. Es ist ein bloßes Mißverständnis, daß die naturwissenschaftlichen Ergebnisse, deren gewaltige Bedeutung für den Wahrheitsgehalt ihrer Voraussetzungen kein besonnener Idealist bestreiten wird, auf der Basis des gemäßigten Realismus gewonnen worden sind. -- Mögen die Gelehrten dieser Disziplin, soweit sie überhaupt über die

methodologischen Prinzipien ihrer Untersuchungen Reflexionen anstellten, sich auch größten Teils zum Realismus bekannt haben, die Annahmen, zu denen sie sich naturwissenschaftlich gezwungen sahen und mit denen sie dann weiter arbeiteten, haben sie in fälschlicher Auslegung von deren erkenntnistheoretischem Wert terminologisch ganz unrichtig bezeichnet. Denn was sie ihrer Facharbeit über die Deutung der Sinneswahrnehmungen zugrunde legten, sind etwa folgende Annahmen: a) Unter unsern Vorstellungen gibt es zwei Gruppen: unmittelbare und mittelbare, wirkliche[55]) Dinge bezeichnende und bloße Phantasievorstellungen. Nur mit den ersteren beschäftigt sich die Naturwissenschaft. b) An diesen eigentlichen oder unmittelbaren Sinneswahrnehmungen sind konstante und variable Elemente zu unterscheiden; allgemeingültige und individuell schwankende. Die ersteren mathematisch zu berechnen, die zweiten exakt zu beobachten und ihre Beziehungen zu den ersteren darzutun, ist Aufgabe der Naturwissenschaft. c) Alle Sinneswahrnehmungen 1. Ordnung treten in gesetzmäßigen Verbindungen auf. Die Erforschung dieser Verbindungen ist Sache der Naturwissenschaft. — Indem nun der Naturwissenschaftler mehr einem populären Vorurteil als streng logischen Erwägungen nachgebend, aus dem Unterschied zwischen Phantasie- und Wirklichkeitsvorstellungen: den Unterschied zwischen der Vorstellung abhängig von einem Bewußtsein bestehender und unabhängig von einem Bewußtsein bestehender Dinge macht; aus dem Unterschied allgemeingültiger und individuellgültiger Elemente an den Wirklichkeitsvorstellungen: den Unterschied realer-bewußtseinunabhängiger und idealer-bewußtseinabhängiger Elemente; aus den gesetzmäßigen Verbindungen zwischen den Wahrnehmungen: gesetzmäßige Verbindungen zwischen den bewußtseinunabhängigen Elementen, so glaubt er durch diese für seine Wissenschaft ganz überflüssige Transposition in eine bestimmte erkenntnistheoretische Tonart, auf dem Boden des gemäßigten Realismus bei seinen Untersuchungen zu stehen.

2. Die wirklich der Naturwissenschaft unentbehrlichen Voraussetzungen aber sind auf dem Boden des Idealismus genau so gut möglich wie auf dem Boden des Realismus. Eine extrem-idealistische Naturwissenschaft ist also genau so gut denkbar, wie eine gemäßigt-realistische denkbar, und eine extrem-realistische undenkbar ist.

Auch der extreme Idealist erkennt nämlich α) den Unterschied zwischen Wahrnehmungen der Phantasie und der Wirk-

lichkeit vollkommen an. Nur fallen ihre Unterschiede in den Rahmen der einzig für ihn existierenden, nämlich der Bewußtseinswelt hinein. Es heben sich ganz deutlich und für jeden unmittelbar erkennbar unter unsern Vorstellungen zwei Gruppen gegeneinander ab. Die eine macht sich meist durch größere Intensität ihrer Bestandteile und durch jenes sofort erkennbare Passivitätsgefühl bemerkbar, das ihre Elemente als vom Willen unabhängige, als „gegebene" charakterisiert; die andre ist matter, weniger lebendig und nicht von jenem Passivitätsgefühl des Gegebenseins, oft vielmehr von dem Aktivitätsgefühl des Selbsterzeugens begleitet. Man braucht nur an das klassische Beispiel des bei Tage gesehenen und des bei Nacht in der Erinnerung, der Phantasie oder dem Traume reproduzierten Sonnenbildes zu gemahnen, um hier sofort verstanden zu werden. Auch dem Idealisten nun ist diese Trennung von Wirklichkeits- und Phantasievorstellungen geläufig; er glaubt auch durchaus das bei Tage gesehene Sonnenbild als wirkliches bezeichnen zu dürfen; denn es enthält in dem Gegebensein einen unleugbaren Hinweis auf eine wirkende, von seinem Bewußtsein unabhängige (darum aber nicht etwa von jedem Bewußtsein unabhängige) Quelle, mit deren Ergründung sich die Metaphysik befaßt. Darum wehrt sich der Idealist durchaus gegen den Vorwurf: er mache die Welt der Wirklichkeit zum bloßen Phantasma, zur Illusion, zur Seifenblase. Und ebenfalls ist ihm das bei Nacht gesehene Sonnenbild unwirklich, weil es keinen solchen Hinweis enthält. Allerdings kann es unter Umständen schwierig sein, durch rein interne Merkmale auf diese Weise Wirklichkeit und Unwirklichkeit zu scheiden, z. B. da, wo bei lebhafter Phantasie oder gar krankhaften Halluzinationen und Illusionen die Intensitätsunterschiede wegfallen, oder wo, wie beim jähen Erwachen aus dem Traum, auch die Passivitätsgefühle als Erkennungszeichen versagen und die letzten Traumvorstellungen uns mehr aufgedrückt erscheinen als die Bilder der in unserm Zimmer befindlichen Dinge. Aber auch der Realist besitzt zunächst keine andern Kriterien der Wirklichkeit, wie er dieselbe versteht, als solche subjektiven Momente; nur wo diesen nicht zu trauen ist, greift er zu dem Hilfsmittel der gesetzmäßigen Beziehungen zwischen den Wahrnehmungen. Ist es ihm z. B. zweifelhaft, ob das beim Erwachen durchs Fenster erblickte Eis am gegenüberliegenden Dache wirkliches oder geträumtes war, so sieht er nach, ob das Thermometer außen am Fenster über oder unter o° R. zeigt. Aber diese Prüfung an der

Gesetzmäßigkeit der Wahrnehmungen ist genau so gut dem Idealisten zugänglich (cf. γ), und es tut gar nichts zur Sache, ob an diesen Wahrnehmungen gewisse Bestandteile überdies noch als bewußtseinunabhängige angesehen werden oder nicht. — Ein wirkliches Ding (Körper) ist nun für den Idealisten der Komplex erfahrungsmäßig zusammen vorkommender, als Wirklichkeitswahrnehmung charakterisierter Empfindungen, also eine wirklich existierende Kirsche: das gleichzeitige Zusammen unmittelbar empfundener Glätte, Röte, Säure, Rundheit. Nun könnte man sagen: dann ist ein Ding aber etwas sehr Vages, Wechselndes, Unbestimmtes und eigentlich nur in falscher Aneignung des Wortes ‚Ding' so zu benennen. Denn wie fließend sind hier die Grenzen in unsern Wahrnehmungen, wie selten und eigentlich niemals kommen die ganz gleichen Empfindungen nach Art und Zahl zusammen im Bewußtsein vor! Soll dem Ding Kirsche das helle oder dunkle Rot, ein schwacher oder starker Säuregrad, der Ansatz des Stils usw. zugesprochen werden? Aber dieser Einwand trifft wieder Idealismus und Realismus ganz gleichartig und besagt nur, daß eine wissenschaftliche Bearbeitung des Dingbegriffs in jedem Einzelfall erforderlich ist, um die wirklichen Dinge als festumgrenzte Existenzarten gegen Schwankungen und Zerfließen sicher zu stellen. Denn für den Realisten ist das wirkliche Ding Kirsche, das einer bestimmten gesehenen Kirsche entspricht, auch etwas gänzlich Fließendes, rasch Vergängliches, nämlich der materielle Atomkomplex, der alle die gerade in diesem Fall zur Wahrnehmung der Kirsche gerechneten Empfindungen erzeugte; wissenschaftlich dagegen würde er unter dem Ding Kirsche eine viel allgemeinere Atomverbindung verstehen, frei von all den zufälligen quantitativen und Lagerungsverhältnissen, welche die in einem bestimmten Augenblick gesehene Kirsche bedingten; nämlich nur diejenige, welche die botanischen Merkzeichen der Kirsche ausmachen. Eine solche Trennung zwischen den populären und den wissenschaftlichen Dingbegriffen, von denen die einen variable, die andern konstante Größen (wenn auch nicht Realitäten) bezeichnen, ist wiederum innerhalb des Idealismus durchaus möglich. Man setze nur an Stelle der Atomkomplexe wieder Empfindungskomplexe, verstehe unter den populären Dingen die jeweilig oder oft zusammenbestehenden, unter wissenschaftlich bearbeiteten Dingen nur die unter den angegebenen Umständen zusammenbestehenden Empfindungen oder Empfindungsmöglichkeiten,

und man hat allen Anforderungen beider Arten des Dingbegriffs vollkommen Genüge getan.[56])

β) Noch viel leichter wird es diesem erkenntnistheoretischen Standpunkt, mit dem Unterschied, den die Naturwissenschaft zwischen sekundären und primären Qualitäten der Wahrnehmung macht und den sie ihrer Arbeit zugrunde legt, sich abzufinden. Denn warum sollte er nicht gattungsmäßige und individuelle Bestandteile an unsern Wahrnehmungen anerkennen? Warum nicht willig zugeben, nur die ersteren seien mathematischer und allgemeingültiger Behandlung fähig, die Sinnesempfindungen im engeren Sinne dagegen weder meßbar, noch bei allen Menschen streng gleichartig? Warum nicht auch dem zustimmen, daß ganz bestimmte Beziehungen zwischen diesen qualitativ verschiedenen und den konstanten Wahrnehmungselementen, zwischen Reiz und Empfindung (in realistischer Redeweise) bestünden? Und die Aufgaben, die sich aus alledem für die Naturwissenschaft ergeben, wären dann auch die ganz gleichen wie die unter b) aufgeführten. Ja, sowenig besteht für den Idealisten ein Grund, die Arbeit der Naturwissenschaft hier zu beschränken oder abzuändern, daß er vielmehr — wenn er dem Lager des Kantischen Idealismus sich zuschlägt — derselben durch ein rein idealistisches Moment die gewichtigste Stütze verleiht. Stammen nämlich die primären Bestandteile (wir wollen diesen Terminus beibehalten, um die Streitfrage, wieviel solcher primären Elemente es gibt, nicht anzuschneiden) aus dem Gattungsbewußtsein, d. h. sind sie die Formen, die Gläser, besser die Funktionen, die alle Menschen in ganz gleicher Weise beim sinnlichen Wahrnehmen anwenden, mit denen sie den Empfindungsstoff einfangen, so sind sie selbstverständlich überall und für alle gültig; und die strenge Gesetzmäßigkeit in diesen Bestandteilen, und damit die exakten Ergebnisse der mathematischen Naturwissenschaft sind erklärt, ja mehr noch — für alle Zukunft sicher gestellt.

γ) Aber niemals könnte die Naturwissenschaft allein aus der mathematischen Behandlung des Raumes und der Zeit, der Beobachtung der einzelnen Empfindungen, der Feststellung der Relationen zwischen beiden Wahrnehmungsbestandteilen irgend welche Gesetze entdecken, welche die Dinge in der Natur betreffen. Dazu bedarf es noch der Ermittelung von Beziehungen zwischen den Wahrnehmungen. Habe ich noch so genau an einem wahrgenommenen Gegenstand — z. B. einer aufgehängten Kugel — die räumlich-zeitlichen Verhältnisse festgestellt, ja die ganze Geometrie, Stereometrie und Arithmetik in ihren Grundzügen daraus hergeleitet (was nach den Annahmen des a prioristischen Idealisten möglich wäre), auch die Änderungen der Farben- und Helligkeitsempfindungen mit den Raumverhältnissen (z. B. Schatten- und Lichtpartien an der Kugel) erforscht, so wüßte ich immer noch nicht, daß die Kugel, wenn ich den Faden durchschneide, mit der Beschleunigung g zur Erde fallen würde. Wohl aber weiß ich dies, wenn ich mit Ausschaltung kreuzender Wahrnehmungsreihen, d. h. unter den willkürlichen Bedingungen des Experiments die Wahrnehmungen: Fallender Körper — bestimmte Stellung des Zeigers auf der Uhr — bestimmte Länge der Fallstrecke stets miteinander verbunden im Bewußtsein gehabt habe. Die Fallgesetze sind also auf idealistischem Boden genau so gut erklärbar wie auf realistischem; sie bedeuten einfach: daß bestimmte Wahrnehmungen beim Fall der Körper unter bestimmten Bedingungen zugleich oder hintereinander auftreten. Auch die Voraussage in die Zukunft — vielleicht die wesentlichste Aufgabe der Naturwissenschaft — wird dabei keineswegs zur Unmöglichkeit; nur lautet sie nicht: daß ein an sich realer Körper (X) durch einen an sich realen Raum (Y) in einer an sich realen Zeit (Z) fallen wird (z. B. daß ein Zehnpfennigstück von der Spitze des Eiffelturms in so und soviel Sekunden bis auf die Erde gelangen wird), sondern daß auf die Wahrnehmung eines in der Luft losgelassenen Körpers nach so und soviel (jederzeit durch die Wahrnehmung zu verifizierenden) Sekunden die Wahrnehmung des auf der Erde liegenden Körpers unter bestimmten Umständen erfolgen wird. Auf diese Weise haben die kompliziertesten astronomischen Voraussagen nichts Rätselhafteres für den idealistischen als für den realistischen Naturforscher. Denn daß nach fünfzig Jahren ein Stern an sich das Fadenkreuz im Fernrohr an sich passiert, ist genau so verständlich oder unverständlich, wie daß nach fünfzig Jahren ein am Fernrohr stehender Beobachter die Wahrnehmungen Fadenkreuz und Sternbild zugleich machen wird. Das Rätselhafte liegt allein in der Gesetzmäßigkeit, nach der die realen Dinge oder die subjektiven Wahrnehmungen verkettet sind. Diese Gesetzmäßigkeit vermag aber der Realist so wenig zu erklären wie der Idealist; beide können sie nur als vorgefunden und immer wieder bestätigt konstatieren. Auch über den Grad dieser Gesetzmäßigkeit ist nicht das Geringste durch den erkenntnistheoretischen Grundstandpunkt ausgemacht. Beide, Idealisten wie Realisten, können an eine absolute oder nur relative Gesetzmäßigkeit dabei

glauben. Der Realist absolutistischen Bekenntnisses macht geltend: die Naturgesetze müssen in dem innersten Wesen der Dinge begründet sein; also in der inneren Struktur der Elemente liegt die Ursache, daß sie sich nur zu bestimmten Teilen mit anderen Elementen verbinden (etwa zwei Atome Wasserstoff mit einem oder zwei Atomen Sauerstoff) und daher wird das Gesetz dieser Verbindung ewig Geltung haben, solange diese Elemente existieren. Der Idealist, der absolutistisch veranlagt ist, sagt aus: die Naturgesetze müssen in dem innersten Wesen unsres Geistes begründet sein; unser Bewußtsein hat nicht nur gattungsmäßige Funktionen, um gewisse Eigenschaften von Erscheinungen (die räumlich-zeitlichen), sondern auch um die Verbindung von Erscheinungen wahrzunehmen (Kausalität); es wird z. B. räumlich einander berührende und zeitlich unmittelbar aufeinanderfolgende Erscheinungen stets a priori nur kausal verknüpft denken können; daher wird das Gesetz der Verbindung zweier Teile H mit einem Teil O zu Wasser solange Geltung haben, als menschliches Bewußtsein existiert. Dagegen gibt es Realisten, die die Verbindung von H_2 mit O nur als erfahrungsmäßig bis jetzt immer stattgehabte Verbindung zwischen den realen Dingen an sich ansehen und zu einer Verabsolutierung dieses Verhältnisses als eines streng-notwendigen keine Veranlassung erblicken. Und genau so gut gibt es Idealisten, welche die Wahrnehmungsverbindung H_2 und O nur für eine erfahrungsmäßig, a posteriori gegebene und induktiv bestätigte erklären, ihr aber eine notwendige Gültigkeit für alle Zukunft absprechen.

So etwa würde der extreme Idealist den Beweis zu führen haben, daß den tatsächlichen Voraussetzungen für die naturwissenschaftliche Forschung (a—c) auch bei ihm Rechnung getragen wird, und die tatsächlich erarbeiteten naturwissenschaftlichen Ergebnisse auch von seinen Theorien aus gewonnen werden können. Für die bei den Naturwissenschaftlern oft angetroffene, falsche erkenntnistheoretische Interpretation ihrer eigenen Prämissen und Resultate glaubt nicht er die Verantwortung tragen zu müssen.

3. Ihren letzten Trumpf aber spielt diese Anschauungsweise den Realdisziplinen gegenüber mit dem Hinweis aus: daß bereits Naturwissenschaftler aller Länder beginnen, nicht nur theoretisch sich zum Idealismus zu bekennen, sondern die Arbeit ihrer Disziplinen unter Ausscheidung aller realistischen Elemente teils zu deuten, teils neu zu leisten, teils bloß terminologisch umzutaufen. Auf der einen Seite

des empirischen Idealismus stehen dabei Männer wie Mach und Ostwald, des aprioristischen Idealismus die bereits zahlreichen Vertreter des Neukantianismus unter den Naturwissenschaftlern. So ist idealistische Naturwissenschaft nicht bloß logisch möglich, sondern bereits wirklich vorhanden.

Es schien notwendig, das Bollwerk des extremen Idealismus etwas genauer zu beschreiben, um nicht den Eindruck zu erwecken: als Rettung vor dem Aenesidemschen Skeptizismus möge er ein nicht übel gewählter sophistischer Schlupfwinkel sein, im übrigen aber ein den naiven wie wissenschaftlichen Ansprüchen gleich wenig genügender Standpunkt. Zeigt er sich aber nun ganz wohl in sich zusammenstimmend, auch gar nicht als so eng und gezwungen, wie man gewöhnlich annimmt, noch weniger als so revolutionär und halsstarrig, und nur auf seine Unwiderlegbarkeit trotzend, auf einsamem kahlen Gipfel thronend, ohne Fühlung mit der Natur, d. h. den Tatsachen und deren reichen Beziehungen, ist er genug gefestigt, um nicht nur als ein Zufluchtsort sondern als frei gewählte Stellung zu erscheinen, so darf man die Frage stellen, die uns hier besonders angeht: in welchem Verhältnis steht der extreme Idealismus zum pyrrhonischen Skeptizismus?

Da zeigt sich nun, daß der extreme Idealismus den skeptischen Folgerungen auf dem Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung vollkommen entgeht. Auf den ersten Blick möchte man vielleicht Idealismus und Skeptizismus für verwandte Anschauungen halten, und merkwürdigerweise beherrscht dieser Oberflächenblick die Ansichten der gebildeten Laien wie der Fachgelehrten in erschreckendem Maße. Vermag doch der Idealist immer nur Vorstellungen, nie irgend welche Eigenschaften realer Dinge zu erkennen, weil er nur an das Dasein jener, nicht an das dieser glaubt, treibt er doch immer nur ein subjektives Spiel mit Seifenblasen! Und ist das nicht der vollendete Skeptizismus? Dieser allgemeine Einwand erledigt sich durch die Bemerkungen der Einleitung. Kann man doch sinnvoll von Skeptizismus nur da reden, wo — gezweifelt wird. Aber wenn etwas, sonst auch noch so allgemein Anerkanntes, wie die Existenz einer bewußtseinunabhängigen Körperwelt (und nur um diese kann es sich als eventuelles Objekt der Sinneswahrnehmungen ja handeln) geleugnet wird, heißt das: diese Existenz bezweifeln? Im Gegenteil; man behauptet hier ebenso bestimmt zu wissen, daß etwas nicht ist, wie die Gegner, daß dieses Etwas doch ist. Nenne man also diese Leugnung, wenn man schon

eines besonderen Terminus für sie bedarf, der Form nach negativen Dogmatismus (im Sinne der S. XVI festgesetzten Ausdrucksweise), dem Inhalt nach Immaterialismus, oder Irrealismus, oder sonstwie, aber nicht Skeptizismus! Es kann wahrlich nur begriffliche Verwirrung stiften, wenn man eine Anschauungsweise mitsamt der ihr entgegengesetzten durch ein einziges Wort bezeichnen will. Ist es also ganz verfehlt, den Idealisten mit dem Skeptiker zu verwechseln, weil ersterer das Verhältnis von Gegenstand und erkennender Vorstellung anders bestimmt als der Realist, so bricht nicht minder der gleichfalls oft gehörte Grund in sich zusammen: der Idealist bewege sich nur in einem Chaos wogender Bewußtseinszustände, deren Gleichartigkeit als rein subjektive Elemente jede objektive und gesetzmäßige Erkenntnis unmöglich mache. Auch diese Erwägung verkennt vollkommen die idealistischen Gedankenreihen. Hatten wir doch gesehen, daß dieselben sehr wohl einen Unterschied zwischen konstanten und variablen, gesetzmäßig und nur im Einzelfall verbundenen Bewußtseinselementen machen, und daß sie vom kritisch berichtigten Objekts- und Gesetzesbegriffe aus sehr wohl objektive und gesetzmäßige Erkenntnis von bloß subjektiver und zufälliger Vorstellungsweise unterscheiden. Damit sind die allgemeinen Verwechslungen von Skeptizismus und Idealismus, sowohl die auf der Art wie dem Grad des idealistischen Erkenntnisbegriffs fußenden, zurückgewiesen.

Noch deutlicher springt die Andersartigkeit beider Anschauungen in die Augen, wenn wir nun unsre eigentliche Zielfrage beantworten: wie steht es vom extrem-idealistischen Standpunkt mit den Aenesidemschen Folgerungen? Für die griechische Skepsis hatte das Problem gelautet: gibt die Erscheinung, Vorstellung, Wahrnehmung (der Honig als ein Zusammen empfundener Gelbe, Süße, Zähigkeit, Flächenhaftigkeit) das Ding an sich (den Honig unabhängig von meinen Honigempfindungen) wieder? Und die Antwort: wir haben keine Garantie dafür, müssen also die Erkenntnis eines Dinges durch die Sinneswahrnehmungen bezweifeln. Diese Frage und damit auch ihre Beantwortung verliert für den extremen Idealisten jeden Sinn. Für ihn gibt es nur Erscheinungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, nur den Honig als Empfindungskomplex, und gar kein, wenigstens kein der sinnlichen Wahrnehmung als Aufgabe gestelltes Ding an sich, keinen andern Honig als den wahrgenommenen. Dann können aber die Wahrnehmungen die Dinge gar nicht richtig oder falsch, d. h. adaequat oder inadaequat

widerspiegeln. Denn wie sollten sie etwas spiegeln, das nicht besteht? Daher bezeichnet der extreme Idealismus seine Anschauungsweise als den geraden Gegensatz zum Skeptizismus, als Rettung aus dem Skeptizismus, und Berkeley gab seinen drei Dialogen zwischen Hylas und Philonous auf dem Titel den Zusatz: zur Bekämpfung von Skeptikern und Atheisten. Gerade der Realismus, so meint Berkeley, führe zum Skeptizismus, und zwar durch eine fälschliche Realisierung der Dinge und des Verhältnisses zwischen Ding und Wahrnehmung. Nehme ich nämlich erst Dinge mit irgend welchen Eigenschaften an, mit vielen, wie der extreme, mit wenigen, wie der gemäßigte Realist, die unabhängig von wahrnehmenden Subjekten bestehen und die nun übergehen sollen in dessen Wahrnehmungen, so sehe ich mich mit steigender Kritik gezwungen, eine Eigenschaft nach der andern aus den angegebenen Gründen als objektiv-reale fallen zu lassen; alle Qualitäten bröckeln ab von den Objekten und werden ins Subjekt zurückgenommen, erst die sekundären, dann die primären Qualitäten, bis das unabhängige Ding als ein völlig unerkennbares Etwas zurückbleibt und der Skeptizismus die notwendige Folge wird.

Für den Idealisten dagegen kann das Verhältnis von sinnlicher Wahrnehmung zu dem wirklichen Ding und seinen Beschaffenheiten als Erkenntnisobjekt niemals Gegenstand skeptischer Bedenken werden. Man braucht sich bloß seine kritische Berichtigung der Begriffe Ding, Beschaffenheit, Wirklichkeit in die Erinnerung zu rufen, um einzusehen, wie sich auch der Begriff des Erkennens dinglicher Beschaffenheiten kritisch verschieben muß. Ding bedeutet nun: einen jeweilig gegebenen (Ding Kirsche im populären Sinn) oder einen unter besonderen Umständen zusammenbestehenden (Ding Kirsche im botanischen Sinn) Komplex von Empfindungen, kein bewußtseinunabhängiges äußeres Reale. Beschaffenheiten an dem Dinge sind die einzelnen Empfindungen, die den Komplex bilden, nicht Accidenzien an einem für sich bestehenden Substrat; wirkliche Dinge sind die unmittelbar uns eingeprägten Wahrnehmungen, nicht etwas von diesen Wahrnehmungen Unabhängiges; nichtwirkliche Dinge die von uns erzeugbaren Erinnerungs- oder Phantasievorstellungen, nicht etwas Irreales im Gegensatz zu etwas Realem. Mit den Sinnen ein wirkliches Ding erkennen, kann also nunmehr einzig darin bestehen: die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung eines Dinges im Bewußtsein haben; in vertieftem Sinn: es in seinen Bestandteilen, d. h. die Bestandteile der Wahr-

nehmung sich gut einprägen, genau kennen lernen; allenfalls noch: es in seinem Zusammenhang mit andern Dingen, d. h. mit andern Wahrnehmungen erfahrungsmäßig beobachten, und dadurch die Möglichkeit gewinnen: seinen Eintritt in die Wirklichkeit (ins Bewußtsein) oder sein Fernbleiben von ihr (ihm) voraussehen zu können. Infolgedessen beantwortet sich die Frage: was können wir von den Dingen erkennen? einfach dahin: die Sinne erkennen stets die Beschaffenheiten der Dinge, wie diese Dinge selbst, vollständig und restlos. Denn die Empfindungen sind selbst die Beschaffenheiten und die Empfindungskomplexe sind selbst die Dinge. Eine andre Süße, einen anderen Raum als den wahrgenommenen, gibt es nicht, ein andres Ding Kirsche als das Zusammen gesehener, getasteter, geschmeckter Eigenschaften gibt es nicht. Nun möchte man meinen: das wäre richtig für die Dinge im populären Sinn, begriffe aber nicht die Dinge in wissenschaftlicher Bedeutung. Denn die wissenschaftliche Bearbeitung der Dingbegriffe (der Kirsche im botanischen Verstande) sei ja mit die letzte Aufgabe der einzelnen Disziplinen und ihre Lösung befände sich in fortwährendem Flusse. Brauchte man aber bloß die Augen und die übrigen Sinne zu öffnen, um die Dinge restlos zu erkennen, so wäre eine solche Arbeit der Wissenschaft ebenso nutzlos wie überflüssig. Dieser Einwand, dem eine gewisse Verführungskunst innewohnt, verkennt folgendes: die Arbeit der Wissenschaften in der Bestimmung der Dinge ist weder nutzlos noch überflüssig; sie dreht sich aber einzig um die Frage: welche Empfindungsverbindungen als Dinge im wissenschaftlichen Interesse zu bezeichnen sind. Ist man sich darüber einig, so bietet die „Erkenntnis“ dieser Empfindungsverbindung keine Schwierigkeit mehr; denn sowie diese Empfindungsverbindung ins Bewußtsein fällt, ist das „Ding“ durch die Sinne restlos „erkannt“. Nicht dort liegt das Problem: die Dinge zu erkennen, sondern festzustellen, welche Erkenntnisse Dinge sind, d. h. Erkenntnisse zu verdinglichen! Der Unterschied zwischen den gewöhnlich und den wissenschaftlich sogenannten „Dingen“ ist nur der, daß es dem Alltagsbedürfnis vollständig genügt, die im täglichen Leben jeweilig oder oft aneinander gebundenen Empfindungen mit dem Namen eines Dinges zu belegen, während die Wissenschaft nur die unter bestimmten Umständen konstant aneinander gebundenen Empfindungen Dinge nennt. So genügt es dem populären Bewußtsein vollständig, ein Zusammen gesehener Rundheit, Gelbheit, bestimmter Figur,

getasteter Glätte und Härte, geschmeckter Süße als Apfel zu bezeichnen; während alle diese Empfindungen auch künstlich herzustellen wären, ohne daß die übrigen Bedingungen, die man beim Ding Apfel noch stillschweigend voraussetzt (z. B. daß er eine organisch gewachsene Frucht ist), einzutreffen brauchten. Die Wissenschaft, die solchen Täuschungen vorbeugen und ein in sich zusammenstimmendes, widerspruchloses System von Erkenntnissen erarbeiten will, daher ganz andre Empfindungsgruppen mit Namen zum bequemeren Denkgebrauche belegt als das tägliche Leben, wird den Komplex konstant aneinander gebundener Strukturverhältnisse, chemischer Reaktionen, bestimmter Wachstumsbedingungen Apfel benennen (botanisches Ding); und da die Konstanz der Verbindung im Gebiete der als primäre Qualitäten bezeichneten Wahrnehmungselemente steigt, teilt auch der Idealist die Bemühungen der Wissenschaft, die Dinge möglichst auf mathematisch-physikalische Vorstellungskomplexe zu reduzieren (physikalisches Ding). Dazu aber bedarf es natürlich umfangreicher Beobachtungen und tiefer Erwägungen. An Wirklichkeitswert aber ist das wissenschaftliche Ding Apfel dem populären auch nicht um einen Bruchteil überlegen, solange dieser Standpunkt sich selbst treu bleibt; denn die Verbindung der Empfindungen im Bewußtsein bedeutet genau so gut Wirklichkeit hier wie dort und ist nur durch den Grad der Beständigkeit in der Verkettung der Elemente beidemal unterschieden; und auch die sinnliche Erkenntnis des Apfels, ob man nun diese oder jene Empfindungsgruppe darunter versteht, ist beidemal gleich zweifellos vollkommen, wenn diese oder jene Empfindungsgruppe im Bewußtsein ist. In den Zeiten, wo dies nicht der Fall ist, bezeichnet das Wort Apfel aber keine Wirklichkeit, sondern ist nur ein Symbol für eine bestanden habende und wieder bestehen werdende oder könnende Wirklichkeit. Und da solche Zeiten meist vorherrschen, muß der Idealist sagen: daß der Apfel im populären Sinn in der Wirklichkeit häufiger vorkomme als der Apfel im wissenschaftlich umschriebenen Sinn; daß aber seine Eigenschaften dafür nicht so gesetzmäßig und fest aneinander gekettet sind, und daß die einzelnen Äpfel voneinander auf manchen Punkten abzuweichen pflegen. Der Apfel im botanischen Verstande bleibt oft nur Wahrnehmungsmöglichkeit, die selten zur Wahrnehmungswirklichkeit wird; ihre Elemente aber sind, nach dem jetzigen Stand unsrer Erfahrung, unter bestimmten Umständen regelmäßig aneinander gebunden und die Abweichung der einzelnen

Exemplare ist gering. Der Apfel im physikalischen Sinn, als ein Zusammen kleinster Teilchenwahrnehmungen (der realistischen Atome) bleibt bis jetzt reine Wahrnehmungsmöglichkeit, seine Beschaffenheiten müßten nicht nur regelmäßig, sondern gesetzmäßig (nach den physikalisch ermittelten Gesetzen) aneinander gebunden sein und Abweichungen zwischen den einzelnen Exemplaren würden nicht bestehen. Mit der Wirklichkeit (= Wahrnehmung) dieses botanischen und physikalischen Apfels, der das wissenschaftliche Bewußtsein interessiert, würde gesetzlich, d. h. unter bestimmten Umständen notwendig die Wirklichkeit (= Wahrnehmung) eines Apfels im gewöhnlichen Sinne, dessen (deren) Anwesenheit allein das populäre Bewußtsein interessiert, verbunden sein. Während also für den Realisten das physikalische Ding „Apfel" stets gleichzeitig mit der sinnlichen Wahrnehmung (dem populären Ding „Apfel" des Idealisten) als deren (direkte oder indirekte) Ursache unabhängig vom Bewußtsein besteht, ist für den Idealisten die sinnliche Wahrnehmung des riechenden, schmeckenden, farbigen Dinges Apfel, oder das Ding Apfel selbst, im populären Verstande, aber in vollster Wirklichkeit, gesetzmäßig verbunden mit der Wahrnehmung gewisser kleinster Raumteilchen von bestimmter (noch nicht ermittelter) Form, die in bestimmter (noch nicht ermittelter) Lage zueinander sich befinden und bestimmte (noch nicht ermittelte) tastbare Qualitäten zeigen; und zwar derart, daß — wenn die letzbeschriebene Wahrnehmung konkurrenzlos im Bewußtsein wäre — unmittelbar darauf das Ding „Apfel" im populären Verstande in die Wirklichkeit, d. h. in das Bewußtsein eintreten würde. Bei alledem ist zu beachten, daß es sich um die Feststellung derjenigen Empfindungskomplexe handelt, die im Interesse der Gelehrten oder der Laien unter der extrem idealistischen Perspektive als wirkliche Dinge zu bezeichnen sind (an sich ist jeder Empfindungskomplex ein wirkliches Ding); nicht aber etwa um die Gewinnung von Dingbegriffen, denen keine Wirklichkeit entsprechen soll, und die nur als Abbreviaturen der Wirklichkeit Zusammenstellungen von Daten sind, die zwar der Wirklichkeit, d. h. den sinnlichen Wahrnehmungen entnommen, willkürlich einiges von ihnen festhalten, nämlich das vielen ähnlichen Sinneswahrnehmungen Gemeinsame, andres fallen lassen, nämlich das viele ähnliche Sinneswahrnehmungen Unterscheidende. Soll also das physikalische Ding Apfel wirklich existieren können, so muß es wahrnehmbar sein; da nun auch die kleinsten Massenteilchen nach unsrer bisherigen Erfahrung nur irgendwie farbig wahrgenommen werden können, so muß dem physikalischen Ding Apfel, das sonst den Apfelatomen des Realisten in allem übrigen (mit Ausnahme der bewußtseinunabhängigen Realität) entsprechen könnte, auch irgendwelche Farbe neben Raum- und Tastempfindungen zukommen. Handelte es sich dagegen um den abstrakten Gattungsbegriff Apfel im physikalischen Sinn, so könnte die Farbe als eventuell variables und darum für den Gattungsbegriff unwesentliches Element beiseite gelassen werden.

Wie steht es nun aber mit dem Hauptargument des Pyrrhonismus, daß das gleiche Objekt unter verschiedenen es selbst nicht berührenden Umständen dem Subjekt verschiedene Eigenschaften zeigt? Der extreme Realismus hatte sich hier nicht zu helfen gewußt. Da er z. B. die Farbe Eigenschaft der bewußtseinunabhängigen Objekte sein läßt, so kann er, in seiner Naivität erschüttert und auf Variabilität und Relativität in den Farbenaussagen der Menschen aufmerksam gemacht, zwischen diesen Aussagen nicht entscheiden und verfällt dem Skeptizismus. Und da er den Raum ganz auf gleicher Linie behandelt mit Farbe und Geruch, so verzweifelt er, auf die räumlichen Sinnestäuschungen aufmerksam gemacht, an der Erkenntnis. Der kritisch-gemäßigte Realismus hatte die Variabilität und Relativität der sinnlichen Wahrnehmungen über das gleiche Ding anerkannt, aber nicht die Unerkennbarkeit der Dinge daraus gefolgert. Denn da vernünftige Erwägungen ergaben, daß Farbe, Geruch, Temperatur usw. überhaupt keine Eigenschaften der Dinge waren, so konnten dieselben an den Dingen weder erkannt, noch verkannt werden. Die Variabilität in der Auffassung der mathematisch-physikalischen, an sich realen Eigenschaften beschränkte sich auf die „Sinnestäuschungen". Diese vermochte der Realist zu heben, indem er ihre Ursachen nicht in die Objekte, sondern in das Medium oder in die Subjekte verlegte, und zwar in bestimmt nachweisbare und festzustellende Bedingungen. Gaben somit die Sinnestäuschungen gar keine Objektseigenschaften wieder, so gerieten die auf sie zu Recht gegründeten Urteile nicht mit denjenigen Aussagen in Widerspruch, welche auf Grund der unter normalen Verhältnissen stattgehabten Wahrnehmungen über die Eigenschaften der Objekte gefällt worden waren. Für den extremen Idealisten bestehen alle diese Variabilitäten und Relativitäten in der Auffassung der nämlichen Dinge nicht; weder in den sekun-

dären, noch den primären Qualitäten. Da ihm die Empfindungen für die Wirklichkeit von dinglichen Beschaffenheiten, und die Empfindungskomplexe für die Wirklichkeit der Dinge das letzte Kriterium sind, so handelt es sich überall, wo wechselnde Empfindungen gegeben sind, nicht um eine variable Auffassung identischer Dinge, sondern stets um einen Wechsel der Dinge selbst und ihrer Beschaffenheiten. Die vollständige, also umkehrbare Gleichung: Empfindungswechsel = Dingwechsel ist der Zauberstab, vor dem jeder Skeptizismus, der auf die Variabilität der Sinneswarnehmungen bei Konstanz der Dinge sich beruft, in Nichts zerfällt. Alle Beispiele Aenesidems, in denen das gleiche Ding verschiedenen Subjekten oder demselben Subjekt unter besondern, das Ding unberührt lassenden Umständen verschieden erscheint, sind schlechterdings unmögliche Fälle. Es ist nicht wahr, daß jemals der gleiche Honig mir süß und einem andern bitter, mir heute süß und morgen bitter schmeckt, daß die gleiche Mittelhalle des Badehauses dem von außen Eintretenden warm, dem von innen Kommenden aber kühl erscheint. Sondern der Honig, der mir süß und einem andern bitter, der Honig, der mir heute süß und morgen bitter schmeckt, ist nicht ein und dasselbe Ding, sondern jedesmal ein andres; dasselbe gilt von der Mittelhalle des Bades und allen übrigen Beispielen derselben Art. Dann aber ist auch jeder Widerspruch zwischen den Wahrnehmungen gehoben; dann erscheint nicht ein und dasselbe Ding (Honig) bald süß, bald bitter, nicht ein und dasselbe Ding bald kalt und bald warm, sondern von verschiedenen Dingen ist das eine bitter, das andre süß, das eine kalt, das andre warm. Darin liegt natürlich kein Widerspruch. Hat X. den Empfindungskomplex gelb, klebrig — bitter, so nimmt er ein wirkliches Ding mit den Beschaffenheiten gelb, klebrig — bitter wahr; und das gleiche gilt von mir, wenn ich in einem bestimmten Zeitpunkt die nämlichen Empfindungen habe; habe ich aber den Empfindungskomplex gelb, klebrig — süß, so nehme ich gleichfalls ein wirkliches Ding wahr mit den Beschaffenheiten gelb, klebrig — süß. Ob ich der Ökonomie des Denkens, meiner Orientierung in der Erfahrung, und der Mitteilung an andre zuliebe beide Dinge, wegen ihrer überwiegenden Ähnlichkeit, unter willkürlicher Ignorierung ihrer Unterschiede in dem gleichen abstrakten Gattungsbegriff zusammenfasse und mit dem gleichen Wortsymbol: Honig belege, ändert nichts daran, daß es sich um drei getrennte, wirkliche Dinge handelt, um drei Honige, H_1, H_2 und H_3. Zwei davon

gehören meinem, eines dem Bewußtsein von X an. Man glaube aber ja nicht, daß sich bei solchen Anschauungen zwar der Skeptizismus für die Erkenntnis der Dingeigenschaften vermeiden lasse, daß aber dieser Sieg insofern ein wahrer Pyrrhussieg sei, als jede allgemeingültige und gesetzmäßige Erkenntnis der Dinge damit verloren gehe. Es werden die Dinge dabei nicht rettungslos den individuellen, regellosen Wahrnehmungen der Einzelnen preisgegeben, so daß jeder seine eigene chaotische Welt von Dingen besitzt, von deren Verständnis der Nachbar, der sich in einem andern Chaos bewegt, bereits ausgeschlossen ist; der eine (oder ich selbst zur Zeit A) die Welt der bittern, der andre (oder ich selbst zur Zeit B) die Welt der süßen Honige sein eigen nennt (nenne), der eine (oder ich selbst zur Zeit A) die Welt der lauen, der andere (oder ich selbst zur Zeit B) die der kalten Badehallen usw.; so daß ein wissenschaftliches Erkennenwollen und vollends ein gemeinsames Erkennenwollen der objektiven Welt eine Ironie wäre. Vielmehr sind die Verbindungen zwischen den Wahrnehmungen gattungsmäßig gesetzliche, vollkommen zwischen den primären, unvollkommen zwischen den sekundären Bestandteilen. Da — um mit den letzteren zu beginnen -- die Empfindung der eigenen Körperhitze (-kälte) gefolgt zu sein pflegt von der Empfindung der Kälte (Hitze), wenn ich mich in einen Raum von 12° R. begebe, so wird natürlich der von außen Eintretende (Individuum X oder ich selbst in Zeitpunkt A) den Empfindungskomplex: marmorner Fußboden, seitliche Bänke — Hitze, der von innen Kommende (Individuum Y oder ich selbst in Zeitpunkt B) den Empfindungskomplex: marmorner Fußboden, seitliche Bänke — Kälte haben, d.h. es wird im Bewußtsein des einen (oder des Ich zu einer Zeit) ein wirkliches Ding auftreten, das mit dem Ding des andern (oder des Ich zu einer andern Zeit) alle Eigenschaften gemein hat bis auf die eine der Temperatur. Da Abänderungen wie Ähnlichkeiten aber durch Beobachtung der Erfahrung vorherzusagen, auch willkürlich herzustellen sind, so ist die Kluft zwischen den wirklichen Welten des gleichen Individuums zu verschiedenen Zeiten und verschiedener Individuen zu überbrücken. — Noch weit vollständiger ist dies der Fall, wenn es sich um Bestandteile der Dinge handelt, die qualitativ ganz gleichartig und in der Verbindung ihrer Glieder viel konstanter empfunden werden als die vorigen, nämlich die mathematisch-physikalischen Qualitäten. Das Ding Honig im wissenschaftlichen Sinn z. B. als eine bestimmte chemische Verbindung

von Ameisensäure und verschiedenen Zuckerarten mit den und den Atombeschaffenheiten wäre für mich zu allen Zeiten und für alle Menschen (in der Beschränkung, die diesen Ausdrücken bei allen empirisch ermittelten Gesetzen zukommt) das gleiche (wenn auch nicht ein gleiches), sobald es überhaupt ins Bewußtsein Eingang gefunden hat — freilich auch dann kein gleiches im Sinn einer Beziehung meiner Vorstellung auf ein und dasselbe an sich reale Objekt, sondern nur im Sinn qualitativ und quantitativ gleichartiger Bewußtseinsbestandteile, an die sich unter den gleichen, bestimmten Umständen bei mir zu jeder Zeit und bei allen andern wiederum eine Menge qualitativ und quantitativ für mich und andre stets gleichartiger Bewußtseinsbestandteile gesetzmäßig anschließen würden; z. B. bei den Experimenten, die der Chemiker mit dem Honig veranstaltet, sofern sie sich in mathematischen Formeln darstellen lassen. Daher kann es für den Idealisten auch keine Sinnestäuschungen über Raumverhältnisse geben. Das Ruder erscheint nicht im Wasser gebrochen und in der Luft gerade, während es selbst beidemal gerade ist; sondern es ist tatsächlich hier gerade und dort gebrochen und erscheint auch so. Denn ein andres Kriterium für tatsächliche Raumwirklichkeit als meine Wahrnehmungen besitze ich nicht. Fasch ist nur meine Meinung, nach der ich das Ruder im Wasser für das gleiche Ruder halte, das ich vorher in der Luft gesehen habe und nachher wieder in der Luft sehen werde. In Wahrheit handelt es sich um drei verschiedene Wahrnehmungen oder Dinge, die einander ablösen, und die ich, wenn ich von ihren Unterschieden absehe, auf ihre gleichen Bestandteile reflektiere, alle „Ruder" benennen mag. Nicht darin also liegt die Täuschung, daß ich das Ruder gebrochen sehe (denn was ich sehe, ist auch wirklich), sondern daß ich, infolge falscher erkenntnistheoretischer Voraussetzungen über die Identität des Ruders als eines unabhängig existierenden realen Objekts, annehme und erwarte: daß das Ruder im Wasser auch gerade oder aus dem Wasser gezogen auch krumm sein werde. Die Veranlassung zur Täuschung liegt hier also ganz in den Gedanken und nicht in den Sinnen — in gerader Umkehrung der Auffassung des gemäßigt-kritischen Realismus, der die Täuschungsursache ganz in die Ausnahmsreaktion der Sinne und die Aufhebung ganz in die Korrektur durch gedankliche Erwägungen verlegt hatte. Aber wiederum wäre nichts verkehrter als die Meinung, nun schwebten doch all die mühsamen Untersuchungen der Physiker, Physiologen und Psychologen über die Brechungsgesetze verschiedener Medien (der Luft, des Wassers, der Augenlinse usw.), die Rolle der Augenbewegungen und allerlei psychischer Faktoren, aus denen die „Erklärung" dieser und andrer Sinnestäuschungen hervorgehe, ohne Halt und Sinn in der Luft. Nichts weniger! Diese Untersuchungen sind als Ermittlung der gesetzmäßigen Beziehungen zwischen unsern Wahrnehmungen von der höchsten Wichtigkeit. Denn der Idealist leugnet ja nur, daß das identische Ding Ruder einmal gerade, dann krumm erscheine; aber nicht: daß die Vorstellungen eines geraden, dann wieder eines gekrümmten, dann wieder eines geraden Ruders in gesetzmäßiger Folge einander ablösen; d. h. daß caeteris paribus die Wahrnehmung X, die an die Luftwahrnehmung gebunden sei, stets so: |v, die Wahrnehmung Y, die an die Wasserwahrnehmung gebunden sei, stets so: $\backslash v_1$ beschaffen sei, wobei X und Y eine Menge Wahrnehmungsbestandteile gemeinsam und nur den Winkel v und v_1 verschieden aufweisen. Die mathematische Optik berechnet nun ganz genau v_1 für Wasser, v_2, v_3 usw. für Flintglas, Crownglas, Hohlspiegel usw., so daß ich die Wahrnehmung Y (Ruder im Wasser) aus Wahrnehmung X (Ruder an der Luft) genau vorhersagen kann, ebenso Wahrnehmung Z, wenn ich darunter etwa — bei sonst gleichen Umständen — die Wahrnehmung des Ruders, nach Anbringung eines Hohlspiegels vor meinem Auge, verstehe.

Auch die übrigen Einwände der griechischen Skeptiker gegen die sinnlichen Wahrnehmungen als Erkenntnismittel sind von hier aus leicht zurückzuweisen. Der bedeutendste der noch ausstehenden ist wohl der: daß das nämliche Ding (Apfel) noch viel mehr oder weniger Eigenschaften besitzen könne, als unsre Sinne an ihm wahrnehmen (vgl. S. 51). Daß es Wesen mit höheren oder niedereren Wahrnehmungsfähigkeiten als denen des Menschen gebe oder geben könne, braucht der Idealist nicht zu leugnen. Aber alle diese Wahrnehmungen wären nicht neue Wahrnehmungen des gleichen Dinges, sondern neue, wirkliche Dinge, die unserm Wahrnehmungsding Apfel gegenüber eine Anzahl gleicher, ein Plus oder Minus andrer Eigenschaften aufwiesen. Skeptische Folgerungen von irgend welcher Tragweite sind aber nicht daraus zu ziehen, daß möglicherweise eine Menge Dinge nicht im menschlichen Bewußtsein auftauchen. Solche Folgerungen ergeben sich immer nur aus der gänzlichen oder teilweisen Unerkennbarkeit als beharrlich existierend angenommener realer Dinge. Und so prallen die Pfeile Aenesidems am Panzer des extremen Idealismus vollständig ab.

Die Ursache dieser Unverletzbarkeit läßt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen: Die sinnlichen Wahrnehmungen als solche — das muß jeder kritische Erkenntnistheoretiker, realistischen wie idealistischen Glaubens, zugeben — stehen niemals miteinander in Widerspruch, weil sie noch jenseits von allen logischen Beziehungen sich befinden. Erst wenn ich verschiedene sinnliche Wahrnehmungen durch logische Ausdeutung als Vorstellungen eines identischen, von ihnen unabhängigen Dinges fasse, können Urteile, in denen ich den Inhalt der Wahrnehmungen diesem Dinge als Eigenschaften beilege, miteinander in Widerspruch geraten. Der extreme Realist sprach zunächst in seinen Urteilen alle Wahrnehmungsbestandteile den realen Dingen zu; und da das gleiche, vor jeder Veränderung bewahrte Ding dem einen Subjekt grün, dem andern bläulich, dem einen Sinn des gleichen Subjekts flächenhaft, dem andern körperlich, dem gleichen Sinn des gleichen Subjekts heute grün, morgen bläulich, dem gleichen Subjekt in einem bestimmten Medium gerade, in einem andern gebrochen erschien, und doch in Wirklichkeit nicht am selben Orte, zur selben Zeit zugleich grün und blau, zwei- und dreidimensional, gerade und gebrochen sein konnte, und andrerseits keine Quelle als die Sinne zur Entdeckung der realen Dingeigenschaften zur Verfügung stand, sich also lauter gleichwertige, einander widersprechende Aussagen über die Natur des Dinges vorfanden — so war die Unerkennbarkeit dieser Natur die notwendige skeptische Folgerung aus diesen Voraussetzungen. Der gemäßigte Realist sprach in seinen Urteilen nur einige Wahrnehmungsbestandteile (die räumlich-zeitlichen) und auch diese nur unter bestimmten Umständen den realen Dingen zu, und da diese Urteile niemals von dem gleichen Ding zur gleichen Zeit am gleichen Ort widersprechende Aussagen machten, so war auch der skeptischen Folgerung der Unerkennbarkeit der Rechtsgrund entzogen. Der extreme Idealist setzte in seinen Urteilen alle einheitlichen Wahrnehmungen oder Empfindungsmannigfaltigkeiten den realen Dingen gleich und alle Wahrnehmungsbestandteile den Eigenschaften der Dinge; dadurch wandeln sich mit den Wahrnehmungen die Dinge und es ist unmöglich, daß jemals die Wahrnehmungen mehr oder andre Eigenschaften aufweisen sollten, als den Dingen zukämen. Meint man, daß dadurch der Idealist zwar der pyrrhonischen Skepsis entginge, aber nur um sich einer andern Skepsis in die Arme zu werfen, so ist man im Irrtum. Denn da die Dinge für den Idealisten nicht beliebig aufeinanderfolgen, sondern

gesetzmäßig, und nicht in allen Teilen verschieden, als eine Flucht unbekannter und unvertrauter Erscheinungen vorüberziehen, sondern eine Fülle von Ähnlichkeiten miteinander aufweisen, so kann er den Inhalt seines Bewußtseins genau so gut logisch ordnen wie der Realist. Objektive Erkenntnis oder Erkenntnis von Objekten bedeutet ihm, über die augenblickliche Sinneswahrnehmung hinaus: die Erkenntnis gesetzmäßiger Beziehungen, in denen Wahrnehmungen (oder Objekte), die einander gleich oder ähnlich sind, zu andern Wahrnehmungen (oder Objekten) stehen; also die objektive Erkenntnis des Quecksilberoxyds einmal die gegenwärtige Wahrnehmung des ziegelroten Pulvers in meinem Bewußtsein, und darüber hinaus das Wissen, daß so oft diese Wahrnehmung in meinem Bewußtsein ist, und mit der Wahrnehmung einer starken Erhitzung des Probiergläschens, in dem der Stoff sich befindet, verbunden ist, die Wahrnehmung eines schwarzen Pulvers folgt und unter bestimmten Umständen (wenn ich ein Entwicklungsrohr angefügt und über dessen Ausgangsöffnung ein andres Probierröhrchen gestülpt hatte) die Wahrnehmung eines farb- und geruchlosen Gases, in dem ein glimmender Holzspan hell aufflammt usw.

Die Isosthenien in den skeptischen Tropen sind für den extremen Idealisten also nicht vorhanden; denn verschiedene sinnliche Wahrnehmungen über den gleichen Gegenstand: bedeutet ihm eine vollständige contradictio in adjecto. Er vermag aber überdies — was mehr sagen will — den Schein von Berechtigung, der den Isosthenien innewohnt, psychologisch zu erklären. Allen neun Tropen nämlich liegt die Nichtbeachtung der Tatsache zugrunde, daß es neben gewöhnlichen und alltäglichen Wahrnehmungsverbindungen auch ungewöhnliche, neben gut bekannten auch minder bekannte gibt. Daß die Empfindungen gelb, klebrig, süß verbunden auftreten können, ist gewöhnlich und bekannt; daß die Empfindungen gelb, klebrig, bitter gleichfalls verbunden auftreten können, ist ungewöhnlich und unbekannt. Daß mit gewissen optischen Wahrnehmungen (Schatten- und Lichtverteilung) Tastempfindungen verbunden sind, die uns Dicke oder Körperlichkeit anzeigen, ist gewöhnlich und bekannt; daß auf die gleichen optischen Wahrnehmungen Tastempfindungen folgen können, die nur Flächenhaftigkeit und Unkörperlichkeit anzeigen (Beispiel der Gemäldewahrnehmungen im 3. Tropus), ist ungewöhnlich und unbekannt. Erwarten wir nun beim Anblick der gelben zähflüssigen Masse auch den süßen Geschmack, oder nach den optischen Wahr-

nehmungen beim Anblick eines Gemäldes die als körperlich charakterisierten Tastempfindungen, und täuscht uns diese Erwartung, d. h. treten Süß- und Körperlichkeitsempfindungen nicht ein, so glauben wir: hier ist etwas nicht in Ordnung, unsre Sinne haben nicht richtig funktioniert; entweder hat mein Gesicht oder mein Getast, mein früherer oder mein jetziger Geschmack etwas nicht recht aufgefaßt. Wir sahen eine uns wohl vertraute Gesetzlichkeit durch sinnliche Wahrnehmungen gekreuzt, und stutzig gemacht, fragten wir uns skeptisch: ob wir an der Gesetzmäßigkeit oder an unsern Sinnen irre werden sollten. In Wahrheit aber hatten wir nur aus (die Objektivität stets erkennenden) Sinnesdaten falsche Folgerungen auf den Eintritt gewöhnlich mit ihnen verbundener Sinnesdaten gezogen, an deren Stelle nun andre, ungewöhnlich mit ihnen verbundene, aber wiederum die Objektivität völlig erkennende Sinnesdaten sich einfanden. Der falsche Schluß lag also nicht an einer unvorhergesehenen Sprengung der bestehenden Gesetze, sondern an einer fälschlichen Aufstellung gar nicht bestehender Gesetze. Denn es gibt, wenn wir die Erfahrung methodisch durchforschen, kein Gesetz, das lautete: mit den optischen Wahrnehmungen a, b, c ist immer, sondern nur: ist unter den Bedingungen α, β, γ (zu denen auch eine bestimmte Beschaffenheit der Sinnesorgane für den ersten, eine bestimmte Wahrnehmungsmöglichkeit bei Betrachtung von der rückwärtigen Seite gehört für den zweiten Fall) die Geschmacksempfindung süß, die Tastempfindung dick verbunden, und diese Gesetze sind nicht im mindesten verletzt. Wohl aber können fälschlich angenommene, aus der rohen Erfahrungsdeutung aufgeraffte Urteile über gar nicht bestehende Gesetze hier durchkreuzt erscheinen. Und so schieben wir, statt in unsrer mangelnden Kenntnis ungewohnter Verbindungen den Fehler zu suchen, diesen Mangel dem einen Glied der ungewohnten Verbindung selbst unter, und da wir nicht wissen, welchem Gliede, so ist unser ganzes Vertrauen in die Sinne erschüttert oder wir suchen den Mangel in der Durchbrechung aller Gesetzmäßigkeit. Wir gleichen dabei einem Menschen, der einen Eisenbahnzug mit Verspätung in die Bahnhofshalle einlaufen sieht und dieses Phänomen sich nur so zu erklären vermag, daß entweder die Lokomotive in ihrer Bewegung die mechanischen Gesetze über Geschwindigkeitsgrößen durchbrochen, oder daß sein Auge ihn beim Anblick der Uhr und des hereinfahrenden Zuges getäuscht habe; daran aber gar nicht dächte, daß zwischen fahrplanmäßiger Einfahrtszeit und

wirklicher Einfahrt nur dann die gesetzmäßige Gleichzeitigkeit bestünde, wenn alle dazu erforderlichen Bedingungen (Abfahrt von der vorigen Station um eine bestimmte Zeit, Dampfstärke usw.) erfüllt wären. — Ebenso wird der Analogieschluß auf die gleichen oder ähnliche Erkenntnisbedingungen bei andern Individuen für den Idealisten nicht dadurch angetastet, daß den einzelnen Menschen und Lebewesen manche auf vielen Punkten ähnliche Dinge auf andern Punkten anders erscheinen (vgl. den 1. und 2. Tropus), und skeptische Folgerungen aus der Verschiedenheit dieser Aussagen leitet er nicht her. Denn die Tatsachen berechtigen ja immer nur zu der Aufstellung: daß verschiedene Individuen auf manchen Punkten ähnliche, auf andren verschiedene Wahrnehmungen haben; nicht daß das gleiche Ding verschiedenen Subjekten verschieden erscheint; die Abweichungen in den Wahrnehmungen folgen aber wiederum bei allen Menschen der nämlichen Gesetzmäßigkeit, und wenn wirklich Demophon in der Sonne fror und im Schatten schwitzte (vgl. S. 49), so bedeutet das nicht, daß Demophon das reale Ding Sonne als kalt empfand, das alle andern als warm empfinden; auch nicht, daß seine Wahrnehmungen nach andern Gesetzen sich verketteten, als die unsrigen (wenn sie auch de facto anders verkettet sind, was nach S. 186 nicht dasselbe ist), sondern nur: daß eine notwendige Verkettung zwischen Sonnenstrahlenwahrnehmung und Wärmeempfindung für die Menschen nicht besteht; daß wir vielmehr das Glied der Wahrnehmungsmöglichkeit bestimmter Organisationsverhältnisse als Bedingung dieser Beziehung ausgelassen und voreilig Gesetze aufgestellt haben. Erst wenn die Pyrrhoniker nachweisen könnten, daß wirklich nach verschiedenen Gesetzen in den einzelnen Lebewesen die Wahrnehmungen verkettet wären, würde daraus — wenn auch nicht die Erkennbarkeit der Dinge — aber die allgemeingültige Erkenntnis gleicher Dingwelten dahinfallen. Diesen Nachweis aber sind sie schuldig geblieben.

Soviel über die beiden kritischen Standpunkte, die, so verschieden sie auch untereinander sind, doch in dem einen zusammenstimmen, daß man von ihnen aus dem sensuellen Skeptizismus entgeht. Noch möchte man glauben, die Stellung der Kantischen Erkenntnistheorie sei als eine vierte Grundposition diesem Skeptizismus gegenüber auszuspielen. Aber davon ist hier abzusehen. Nicht nur, weil Kants Lehre an einem andern Ort dieser Untersuchung ausführlich gewürdigt werden soll, sondern weil ihre

Zurückweisung der skeptischen Folgerungen aus der Wahrnehmungserkenntnis im Grunde zusammenfällt mit derjenigen des extremen Idealismus. Kants Eigenart in der Wahrnehmungstheorie besteht hauptsächlich in der Feststellung verschiedener Erkenntnisgrade innerhalb der rein subjektiven Bewußtseinswelt — ein Problem, das die Angriffe der Skepsis nur indirekt berührt und insoweit auch schon seine Berücksichtigung gefunden hat.

Die sensuale Skepsis der Pyrrhoniker ist abgewiesen. Aber es scheint wahrscheinlich, daß mit diesem Abweis gerade für den denkenden Leser eine neue Form des Zweifels geschaffen worden ist; wie durch die Messer der Chirurgen giftige Geschwüre wohl entfernt werden, aber auch neue Keime dabei eindringen können, die neue Geschwüre hervortreiben. Staunend hat man hier verfolgt: wie gemäßigte Realisten und extreme Idealisten zwar beide die skeptische Stellung Aenesidems erschüttert und wohl auf ewig vernichtet haben; wie dabei aber so diametrale Anschauungsweisen über Sinn und Bedeutung unsrer Wahrnehmungserkenntnis zwischen den zwei hier zur gemeinsamen Aktion vereinigten Armeen zutage treten (und dies bereits in den elementarsten erkenntnistheoretischen Fragen und trotz bewußter Anwendung der nämlichen Wahrheitskriterien), daß man von neuer skeptischer Unruhe ergriffen, nun vor allem wissen möchte, wer von diesen beiden im Rechte, wer von den beiden im Besitz der Wahrheit ist; und voll Verwunderung über die ungenügende Funktion der Wahrheitskriterien, die gleich im ersten Fall ihrer Anwendung zu entgegengesetzten Ergebnissen führen, schöpft man gegen diese Kriterien selbst Verdacht.

Der endgültige Entscheid über den Wahrheitsgehalt in den realistischen oder idealistischen Gedankenreihen ist der Untersuchung des 2. Bandes dieser Arbeit vorbehalten; hier handelte es sich zunächst darum, in beiden Anschauungen Auswege nachzuweisen, die durch die antike Skepsis nicht verbaut sind, und erlauben: die Beschaffenheiten der Dinge doch zu erkennen. Erst wo in der Geschichte der Philosophie aus dem Aufeinanderprallen dieser Theorien ein neues skeptisches Argument erwächst (was in der Lehre David Humes der Fall sein wird), hat die Kritik auf dieses einzugehen und zu der angeregten Frage Stellung zu nehmen. Jetzt mögen nur die Zweifel in die entwickelten Wahrheitskriterien eingedämmt und dabei ein paar Bemerkungen darüber hinaus als Ausblicke in spätere Teile erlaubt werden.

Andre letzte Erkennungszeichen der Wahrheit als das aufgeführte unmittelbare und unausrottbare Überzeugungsgefühl besitzen wir leider nicht; und es ist ganz vergeblich, aus Ungenügen an dem engen Wissenskreis, den es uns erschließt, nach andern Schlüsseln uns umzusehen. Wir müssen also ganz offen eingestehen, daß bei den uns hier beschäftigenden Problemen und deren Lösungen (ob gemäßigter Realismus, ob extremer Idealismus) das unüberwindbare Gefühl des Durchdrungenseins von der Wahrheit einer der beiden Anschauungen in seiner vollen Stärke und Eindeutigkeit für den besonnen die verschiedenen Stellungen gegeneinander Abwägenden wohl überhaupt nicht auftritt. Denn sonst würde es sich um entschiedene und nicht um schwebende Fragen handeln, wie es doch tatsächlich der Fall ist. Solange wie sich hier noch die philosophischen Parteien befehden, solange darf von der Wahrheit eines Parteiprogramms für den Erkenntnistheoretiker nicht die Rede sein. Denn es wird ja nicht die Überzeugung eines oder mehrerer Menschen, sondern die unüberwindbare und notwendige Zustimmung aller, d. h. jedes beliebigen Menschen dazu gefordert; dies ist kein Entscheid durch die Majorität, sondern durch die allgemein menschliche geistige Organisation. Wo nicht die Zustimmung jedes beliebigen gesunden Menschen zu einer Ansicht erzwungen werden kann, wenn ihm der Inhalt derselben nur verständlich gemacht wird (was freilich oft schwierig genug ist und manchmal jahrelanges Studium des Betreffenden erfordert), da muß man auch die grundsätzliche Unüberwindbarkeit der Überzeugung jedes andern, ja des Urhebers dieser Ansicht bezweifeln. Die Forderung, nur dort von Wahrheit zu sprechen, wo diese Bedingungen erfüllbar sind, ist hart, sehr hart, und man wird sich, wie in allen menschlichen Verhältnissen, für die Praxis und selbst oft für die Theorie mit der annähernden Erfüllung derselben begnügen müssen. Im täglichen Leben kann man nicht warten, bis die Wahrheit eines Urteils nach so strengen Kriterien sichergestellt ist, um eine Handlung darauf zu gründen; denn sonst würde es überhaupt zu keiner Handlung kommen; aber auch die Wissenschaft baut oft genug auf Sätzen weiter, die im absoluten Sinne nicht wahr genannt werden können; sie würde sonst nicht von der Stelle rücken. Das Recht und die Pflicht, an den Bedingungen für die Wahrheit eines Satzes in deren ganzer Herbheit und Unerbittlichkeit festzuhalten, hat allein die Erkenntnistheorie; denn sie ist eine Kritik gerade der Grundlagen alles

Erkennens; sie legt die Fundamente zu allen Wissenschaften oder, wie einige wollen, sie legt durch logische Bearbeitung der tatsächlich bestehenden Wissenschaften deren Fundamente bloß. In den Gang der Wissenschaften soll sie nicht eingreifen; aber diese sollen von ihr über sich selbst aufgeklärt werden, über ihre Grenzen und ihr Gebiet, sollen durch sie nie vergessen lernen, Spezialisten der Wahrheitsforschung zu sein. Die Erkenntnistheorie selbst aber kennt keine vorläufigen Abfindungen mit der Wahrheit, keine Konzessionen an die Wirklichkeit, keinen Erlaß von den Bedingungen des Erkennens, keine Provisorien; denn sie ist ja dazu berufen, nicht eine Masse Wahrheiten zu finden, Wirklichkeiten zu durchforschen oder gar zu beeinflussen, Erkenntnisse zu sammeln — sondern festzustellen, was Wahrheit, Wirklichkeit, Erkenntnis überhaupt ist. Alle Sätze über Einzel-Wahrheiten, -Erkenntnisse, -Wirklichkeiten empfangen so erst ihren Sinn und ihre innere Bedeutung von der erkenntnistheoretischen Durchleuchtung, die ihnen wird. Die Erkenntnistheorie ist die eigentliche Hohepriesterin der Wahrheit, die zwar nicht die Wahrheit schafft (sowenig wie der Priester die Religion), nicht einmal am meisten von ihr besitzt (sowenig wie der Priester von der Religion), aber sie am strengsten verwaltet und keine Verletzung ihrer Reinheit duldet.

Sich des hohen Ernstes ihrer Aufgabe bewußt, macht sie daher vor einem Entscheid über die Wahrheit von Realismus und Idealismus zögernd Halt und gesteht ein, solchen Entscheid nur problematisch und nach „bestem (aber nicht einzig möglichem) Wissen und Gewissen“ geben zu dürfen. Denn sie glaubt zwar, die formalen Kriterien der Wahrheit sicher bestimmen zu können; aber in der näheren Feststellung der Maßstäbe, nämlich der Elemente, an welche sich jenes unausrottbare Überzeugungs- oder Widerstrebungsgefühl kettet, sieht sie bereits eines der tiefsten und schwierigsten Probleme der Erkenntnistheorie: was ist unmittelbar gegeben oder Tatsache der Erfahrung? was ist denknotwendig? Und die Lösung einer nicht minder inhaltschweren Frage bedeutet ihr der zweite Schritt: welche Aussagen stehen nun im Einklang mit diesen beiden Bedingungen, und welche nicht? Zwar besitzen wir als völlig sichere Ausgangspunkte hier überall Antworten, über die kein Streit herrscht, welche die gestellten Bedingungen ganz erfüllen, und ohne die wir — da sich an sie eben das nicht beschreibbare sondern nur aufzeigbare Überzeugungsgefühl unausrottbar kettet — auch von den Kriterien der Wahrheit gar nichts

wissen würden; aber diese Antworten sind mager, und es gibt ihrer nur wenige. Immerhin sind sie es, die uns als Musterbilder für jede weitere, in ihnen selbst noch nicht enthaltene Wahrheit vorschweben und als die anschaulichen und stets sichtbaren Sterne die Lichtart und Lichtstärke darstellen, an der wir alle übrigen angeblichen Erkenntnisse auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen haben. Daß eine bestimmte Wahrnehmung bei Betrachtung des heiteren Himmels mir unmittelbar gegeben ist, die wir „blau“ zu nennen pflegen, daß der Satz der Identität eine Denknotwendigkeit, und daß die Urteile: jetzt empfinde ich blau und dies blau ist sich selbst gleich (beide beim Anblick des heiteren Himmels gefällt) in Einklang mit allen Erfahrungen und Denknotwendigkeiten stehen — das wird wohl von keinem Sterblichen, weder Laien noch Philosophen je bestritten werden. Hier haben wir zugleich die klassischen Beispiele, an denen jeder das Erlebnis jenes unausrottbaren Überzeugungsgefühls selbst erproben kann, und an deren Umkehrung (Verneinung beider Urteile) ihm das Widerstrebungsgefühl nicht minder deutlich zum Bewußtsein kommen wird. Es ist gut, sich einmal von diesen Gefühlen bei solch' anscheinend kindlichen Selbstverständlichkeiten durchdringen zu lassen; denn nur an „kindlichen Selbstverständlichkeiten“ kann man ganz rein vom Quell der Wahrheit kosten. Später bleibt der Vergleich mit diesem Geschmack allein der Maßstab dafür, wie weit man sich von dem Quell entfernt hat. Schon die Frage, ob die Bläue des Himmels auf eine Ursache zurückzuführen ist, ist nicht einfach mit Ja oder Nein zu beantworten, und es streiten sich Hume und Kant darüber, ob solche Verursachung absolut denknotwendig ist oder nicht. Wenn ich vollends die Ursachen der Bläue auf bestimmte reale Ätherwellen und die Existenz derselben an dieser Stelle des Raums auf gewisse materielle Vorgänge in der Atmosphäre zurückführe, die unabhängig von einem Bewußtsein vor sich gehen, so ist es nicht unbezweifelt, also vorläufig nicht unzweifelhaft, ob diese Behauptung im Einklang mit Erfahrung und Denken sich befindet. Man sieht: daß schon sehr frühe und an noch sehr elementaren Stellen die Frage nach der inhaltlichen Beschaffenheit der Elemente im Wahrheitskriterium und nach den mit diesen Elementen im Einklang befindlichen Inhalten philosophisches Problem zu werden beginnt. Dies einzugestehen, erfordert die intellektuelle Redlichkeit. Denn nicht das Auffinden der Wahrheitskriterien, sondern das Anwenden derselben

macht die Schwierigkeit. Das unmittelbar Gegebene läßt sich nicht ohne weiteres herausfinden, weil wir ja den Erscheinungen gegenüber kein ganz reines Gemüt mitbringen. Eingewurzelte Gewohnheiten, Assoziationen, überkommene Ansichten, individuelle Zutaten, mit denen wir vielleicht auf das „Gegebene" reagieren und die mit diesem zur Einheit verschmelzen, trüben uns den Blick für die „reine Erfahrung". Denknotwendigkeiten bestehen ihre Probe oft erst nach jahrtausendelangem Selbstbesinnen auf die dem eigenen Geiste immanenten Gesetze (man denke an den Sturz angeblicher Denknotwendigkeiten durch die metageometrischen Axiome) oder werden durch die Kenntnisnahme eines reichen Tatsachenmaterials überhaupt erst ins Bewußtsein gehoben (z. B. Herbert Spencers „apriorisches" Axiom von der Erhaltung der Energie, das er wohl schwerlich vor der Existenz der modernen Chemie und Physik trotz der behaupteten Apriorität hätte entdecken können). Und endlich, was mit allen Erfahrungen im strengen Sinne des Wortes und mit allen Denkgesetzen im ebenso strengen Sinn im Einklang ist, was nicht — das festzustellen, ist uns wieder ein neues Hemmnis in den Weg gelegt: die Zeit. So möchte, wer die Ansprüche der Wahrheit kennt, fast verzweifeln, nach ihr zu suchen; wenn er nicht von einem unwiderstehlichen Bedürfnis getrieben würde, das selbst den ganz unspekulativen Kopf beim Fällen all' seiner Urteile unbewußt leitet; und wenn er nicht jene köstliche Beruhigung genossen hätte, welche die Wahrheit etwa eines mathematischen Satzes oder auch nur eines gewöhnlichen richtigen Schlusses im täglichen Leben gewährt und die zugleich in sich den Anreiz enthält, auch in verwickelteren Verhältnissen immer und immer wieder durch möglichst getreue Anwendung der bekannten Forderungen von neuem erzeugt zu werden.

Wir werden nun später sehen: daß auch die Grundanschauungen des gemäßigten Realismus und des extremen Idealismus nicht etwa selbst schon unmittelbar Gegebenes oder a priori Denknotwendiges zum Ausdruck bringen, und sich demnach herausstellen: nicht als Ergebnisse einer ruhigen Selbstbesinnung oder einfachen Überlegung, sondern als Produkte eines komplizierten kritischen Mechanismus. Der Satz: die sinnlich wahrgenommenen Dinge sind nur Vorstellungen, beschreibt weder ein unmittelbares Erlebnis (wie es etwa der Satz ohne das „nur" tun würde), noch eine reine Denknotwendigkeit. Und das gleiche gilt von der realistischen These: die Dinge sind noch etwas unabhängig von ihrem Vorgestelltwerden. Wo Idealisten oder Realisten das Gegenteil behauptet und ihre Anschauung als Ausdruck der „reinen Erfahrung" oder eines ursprünglichen logischen Zwanges hingestellt haben, sind sie, wie später erhellen wird, im Irrtum. Daher haben die Widerlegungen, die sie auf diesem Punkte sich gegenseitig zuteil werden lassen, etwas durchaus Überzeugendes. Aber auch nicht einmal das kann zur Gewißheit erhoben werden, daß einer der zwei Sätze sich im Einklang mit allen Erfahrungen und Denkgesetzen befinde und deshalb notwendig wahr sei. Denn beide Urteile „die sinnlich wahrgenommenen Dinge sind nur Vorstellungen", „diese Dinge sind noch etwas außer ihrem Vorgestelltwerden" machen Aussagen über eine grundsätzlich unerfahrbare Wirklichkeit und sind daher metaphysische Aussagen. Denn wir erfahren von den Dingen immer nur durch unsre Bewußtseinszustände, können also durch Erfahrung über eine Existenz, Nichtexistenz, Beschaffenheit bewußtseinunabhängiger Wirklichkeiten niemals belehrt werden. Andrerseits kann unser reines Denken immer nur über Beziehungen zwischen Begriffen gültige Urteile fällen, niemals über das Dasein oder Nichtdasein einer Wirklichkeit. Vielmehr sichert uns solches unbezweifelbar allein die unmittelbare Erfahrung oder ein nach Gesetzen, welche die Erfahrung beherrschen, denknotwendig vollzogener Schluß auf eine mögliche Erfahrung (was allerdings hier nur Behauptung bleibt). Es kann daher niemals denknotwendig sein, eine Wirklichkeit anzunehmen, oder zu leugnen, die grundsätzlich unerfahrbar ist. Demnach steht keine Aussage über eine bewußtseintranszendente Welt jemals in positivem Einklang mit den Denkgesetzen und allen Erfahrungen. Denn dazu wird ja nicht nur gefordert: daß die Aussage den isolierten logischen Axiomen und den isolierten Erlebnissen konform ist, sondern daß sie auch mit den, aus der Bearbeitung der Erlebnisse durch die logischen Axiome notwendig gewonnenen Sätzen übereinstimmt. Da nun einer dieser Sätze lautet: über eine nicht erfahrbare Wirklichkeit lassen sich keine, das unausrottbare Evidenzgefühl erzeugende Aussagen machen (denn kein Erlebnis für sich, noch irgend ein Denkgesetz für sich, noch die Anwendung der Denkgesetze auf die Erlebnisse setzen mich dazu in Stand) — so entspricht keine Aussage, die doch diesen Anspruch erhebt, den strengen Bedingungen des Wahrheitskriteriums. Daher werden

wir auch alle eigentlichen Beweise, die für die Wahrheit der einen oder der andern Anschauung geltend gemacht werden, notwendig scheitern sehen. Und wiederum haben die Widerlegungen, die beide auch auf diesem Punkte sich gegenseitig zuteil werden ließen, etwas durchaus Überzeugendes. Nun wäre aber ein Entscheid wenigstens über die Falschheit von Realismus oder Idealismus noch auf die Art möglich: ist auch keiner von beiden als in positivem Einklang mit der denknotwendig gedeuteten Erfahrung und auf diesem Wege jemals als wahr zu erweisen, so könnte doch einer oder der andre sich in Widerspruch mit Denkgesetzen oder Erfahrungen befinden und deshalb falsch sein. Wir würden dann diese Theorien als metaphysische Hypothesen anzusehen und zu fragen haben: geraten die Folgerungen aus ihnen mit Erlebnissen und Denkgesetzen in Widerstreit, wie es mit der extremrealistischen Hypothese tatsächlich der Fall gewesen war? Nun wird sich herausstellen, daß bis jetzt weder die eine noch die andre dieser Hypothesen in ihrer Anwendung auf die Erfahrungswelt, d. h. wenn wir ihre Konsequenzen für die Erfahrung bedenken, sich irgend eines Verstoßes gegen Denkgesetze oder Erfahrung schuldig gemacht hat, und deshalb über Bord zu werfen wäre. Die Tatsachen der Erfahrung und ihre gedankliche Ausdeutung fügen sich sowohl der einen wie der andern Annahme über die Existenzart der wahrgenommenen Dinge. Und das zwar im weitesten Umfang. Nicht nur die Einzelerlebnisse, nicht nur die Harmonie in den Aussagen aller Gesunden über diese Erlebnisse, nicht nur der Unterschied zwischen subjektiven Phantasmen und objektiver Wirklichkeit, auch die Gesetzmäßigkeit dieser objektiven Wirklichkeit, auch die Beziehungen zwischen Leib und Seele, auch das Voraussagen der Ereignisse und deren Beherrschung — all das ordnet sich sowohl in das idealistische wie realistische Weltbild widerspruchlos ein. Und auf beide Weisen ist eine einheitlich zusammenhängende und logisch durchsichtige Auffassung der Erfahrung möglich. Daher haben hier die Widerlegungen, die sich die Gegner gegenseitig angedeihen lassen, niemals etwas Überzeugendes; denn die Widerspruchlosigkeit seiner Auffassung in sich und mit den Tatsachen kann jeder mit gutem Recht für sich in Anspruch nehmen. Jede dieser metaphysischen Annahmen ist also nicht nur nicht falsch, weil sie zu keinen Widersprüchen zu führen braucht, sondern auch durchaus eine brauchbare Arbeitshypothese, um sich den Zusammenhang der Erfahrung

mit Hilfe metaphysischer Ergänzungen verständlich zu machen. Einzig danach hat man nunmehr zu fragen: welche von beiden die brauchbarere Hypothese ist. Da aber in den Entscheid dieser Frage eine Menge von Momenten hineinspielt: der Grad des hypothetischen Charakters (der beim extremen Idealismus geringer zu gestalten ist, sowie dieser das „nur“ aus seiner Grundthese streicht, als beim gemäßigten Realismus), der Maßstab für die Arbeitsleistung der Hypothesen (der Phänomenalismus leistet im Sinne der reinen Ökonomie des Denkens mehr als der Realismus, während dieser für das augenblickliche Stadium unsres Denkens dem Prinzip des „kleinsten Kraftmaßes“ mehr entspricht wegen der realistischen Tradition, durch die fast alle wissenschaftlichen Begriffsbildungen auf antiidealistischen Geleisen laufen) — so dürfen wir, ohne Mißverständnisse zu erregen, den Lösungsversuch dieses Problems noch nicht vorwegnehmen.

Wer aber vermeint, die Ergebnisse der Einzelwissenschaften, denen doch gewisse erkenntnistheoretische Ansichten zugrunde liegen, würden nun so lange hinfällig, als nicht die Wahrheit einer dieser erkenntnistheoretischen Grundpositionen absolut feststünde, der vergißt: daß die Einzelwissenschaften Einsichten erarbeiten, die zwar immer im Gewand einer erkenntnistheoretischen Grundanschauung auftreten — der Physiker spricht von der Materie an sich, der Historiker von der Seele der Könige, der Mediziner vom Gehirn als Träger des Geistes — daß sie aber, auch dieses Gewandes entkleidet und in eine andre terminologische Haut gesteckt, den wirklichen Wahrheitsgehalt nicht zu verlieren pflegen. Denn gerade die tieferdringende Forschung ergründet immer mehr die gesetzmäßigen Beziehungen zwischen und an den Dingen und weniger die Dinge selbst, ja löst die letzteren geradezu in einen Komplex solcher Beziehungen auf; dadurch aber können ihre Ergebnisse in jede philosophische Sprache meist unschwer übernommen werden, die nur diese Beziehungen nicht angreift, über den Begriff des Dinges aber denken mag, wie sie will. Wenn der Historiker von der großen oder niedrigen Seele eines Herrschers redet, so meint er damit eigentlich nur, daß dieser auf die und die Motive mit moralisch hoch- oder tiefwertigen Gedanken, Gefühlen, Willensregungen zu reagieren pflegte, und ob es Seelen gibt oder nicht, ist für den Sinn seiner Behauptungen irrelevant. Auch für den Physiker verschafft mehr die Konstanz in allen äußeren Erscheinungen als ihre grundsätzliche Unabhängigkeit vom Geiste der

Materie das Epitheton „an sich"; und der Mediziner legt, solange er in den Grenzen seiner Wissenschaft verharrt, kein Gewicht darauf, daß unser Gehirn wirklich das „Organ" oder der „Träger" der geistigen Funktionen sei, sondern nur, daß zwischen Gehirn und Geist regelmäßige und wechselseitige Beziehungen obwalten. Alles übrige ist ihm, wie den andern, überflüssige erkenntnistheoretische Zutat, bloße façon de parler, die den Kern seiner Ansichten unberührt läßt. Gerade die doppelte Kommentierung der naturwissenschaftlichen Ergebnisse, die wir vorher kennen gelernt hatten, ist in dieser Hinsicht lehrreich, weil typisch. Und so erregt das Zugeständnis von der Möglichkeit verschiedener erkenntnistheoretischer Positionen gegen den Wert der Arbeit der Einzelwissenschaften keine Bedenken mehr.

Überschaut man die skeptischen Gedankenreihen als Ganzes, so staunt man, daß diese scharfsinnigen Männer in ihrer Erkenntnistheorie sich oft so nahe an der Grenze fruchtbarer Entdeckungen bewegen, ohne doch je den entscheidenden Schritt zur Eröffnung neuer Bahnen getan zu haben. In der Theorie der sinnlichen Wahrnehmung weisen sie mit einer Ausführlichkeit auf den Anteil des Subjekts an der Bildung der Vorstellungen hin, wie es im Altertum nie zuvor geschehen war; und doch streifen sie an keiner Stelle den Gedanken, daß die subjektiven Zutaten den Inhalt der Vorstellungen erschöpfen könnten, und daß, wenn man die Existenz unabhängig vom Subjekt bestehender Dinge fallen ließe, auch alle Gründe des Zweifels an dieser Erkenntnisart mit hinwegfielen (extremer Idealismus). Sie werfen die Frage auf, ob nicht weniger Eigenschaften, als wir an den Dingen wahrnehmen, und nur gewisse von den wahrgenommenen den Dingen selbst zukommen könnten; aber sie finden die Kraft nicht, die Eigenschaften daraufhin zu untersuchen und durch eine nach logischen Gesichtspunkten vollzogene Trennung derselben in objektive und subjektive einen zweiten Ausweg aus den skeptischen Folgerungen zu eröffnen (gemäßigter Realismus). Die Möglichkeiten, den Skeptizismus gegen die sinnliche Erkenntnis zu überwinden, deren jede eine bestimmte Art der Aufhebung der naiv-realistischen Voraussetzungen bedeutete, waren bereits zur Zeit Pyrrhos angeschlagen worden. Die Cyrenaiker hatten hier den extremen Idealismus vertreten und alle Empfindungen als rein subjektive Zustände (*πάθη*) ohne Hinweis auf an sich bestehende Objekte aufgefaßt. Demokrit hatte den grundsätzlichen Standpunkt des

gemäßigten Realismus mit der Ansicht verkündet, daß alle sinnlichen Qualitäten rein subjektiven, die mathematisch-physikalischen Eigenschaften aber realen Bestand besäßen. Ja selbst die Passivität des Subjekts beim Zustandekommen der sinnlichen Wahrnehmung, dieses ständige Element jedes extremen Realismus, war schon in dem erkenntnistheoretischen Aperçu eines Protagoras und Empedokles von der „Gegenbewegung im Subjekt" durchbrochen worden. In welchem Grade diese Richtungen einem Manne wie Sextus vertraut waren, welchen Einfluß Demokrit und die Sophisten auf die Begründer des Skeptizismus geübt haben, ist bekannt. Auch ist es merkwürdig, wie Sextus, wo er auf die Erkenntnislehre Demokrits oder der Cyrenaiker zu sprechen kommt, gelegentlich eine extrem-idealistische oder gemäßigt-realistische Bemerkung unterfließen läßt, gewissermaßen gegen seine Absicht, mit fortgerissen von der Anschauungsart dieser Männer. Und trotzdem hält er hartnäckig an seinem Standpunkt fest. Wie ist dies bei dem hohen Grad von Kritik, welcher diesem Skeptiker wie seinen Vorgängern im einzelnen eignet, zu verstehen? Nur so, daß diese Männer die dunkle Ahnung gehabt haben mögen, daß ihr totaler Skeptizismus einzig auf dem Boden eines totalen Realismus erblühen könne. Nun wäre es ja für einen Philosophen ein übler Grund, an gewissen Voraussetzungen nur darum festzuhalten, um zu bestimmten Ergebnissen gelangen zu können. Einen Irrtum aufzugeben, wenn man ihn eingesehen, hat seit je als die Tugend des theoretischen Erkennens gegolten. Und in der Tat wäre das (man möchte sagen) krampfhafte Festhalten an den naiv-realistischen Voraussetzungen bei einer so kritischen Richtung unverständlich, wären überhaupt theoretische und nicht in erster Linie praktische Motive die treibenden in dieser Philosophie gewesen. Die *ἀρχή* der Skepsis aber war das Bestreben, die Ataraxie, die Apathie, und dadurch die Eudaimonie zu erlangen; und Mittel dazu war das philosophische Ergebnis einer vorläufigen Unmöglichkeit des Erkennens. Wo aber ethische Beweggründe, zumal in ethisch intensiv empfindenden Epochen oder Individuen die Führung des Philosophierens übernehmen, da erscheint eine Trübung auch des scharfsinnigsten Verstandes auf bestimmten Punkten nicht mehr wunderbar, mag derselbe nun einem antiken Skeptiker oder einem Kant, Schopenhauer, Nietzsche zu eigen sein.

So sehen wir die scheinbar freieste, unabhängigste und kritischste Philosophie des Altertums auf naiv-dogmatischen Voraussetzungen

fußen, welche in gewissem Sinne unter dem erkenntnistheoretischen Niveau andrer Denker ihrer Zeit geblieben sind. Aber nur auf dieser Basis ließen sich die skeptischen Ergebnisse mit solcher Wucht entwickeln, wie es ein Teil der Menschheit in der müden, verfallenden Welt damals bedurfte. Wissenschaftlich wertvoll bleibt der pyrrhonische Skeptizismus trotz dieser Rückständigkeit. Denn durch ihn wurde eigentlich der extrem-realistische Standpunkt in der Erkenntnistheorie, den er sich selbst zur Voraussetzung wählte, zu Tode getroffen; mögen andre Denker des Altertums schon teilweise diesen Standpunkt verlassen haben, seine Selbstaufhebung erfuhr er erst dadurch, daß die Pyrrhoniker mit unerbittlicher Kritik seine letzten Konsequenzen zogen — die skeptischen. Indem diese Männer aus einer Form des naiven erkenntnistheoretischen Dogmatismus kritisch den Skeptizismus entwickelten, machten sie die Bahn frei für andre positive Formen, die nun nicht als Voraussetzungen angenommen, sondern als Ergebnisse erarbeitet wurden, und welche den skeptischen Folgerungen entgingen. In der Tat hat die in der neueren Zeit frisch erblühende Erkenntnistheorie in ihren klassischen Vertretern wohl nie wieder auf den extremen Realismus zurückgegriffen. Sie suchte neue Positionen, welche den gefährlichen Folgerungen der Skepsis nicht verfallen konnten, zum Teil ausdrücklich in Hinblick auf diesen Vorteil. Noch heute ringen diese Richtungen um die Herrschaft; der extreme Realismus dagegen, die Voraussetzung des Pyrrhonismus, darf für die Wissenschaft als überwunden gelten.

Es erübrigt noch zum letzten Tropus: von dem Widerstreit der Meinungen auf allen Gebieten, ein paar kritische Bemerkungen zu machen. Dieser Tropus greift, obwohl seine Zugehörigkeit zu den Aenesidemschen Weisen von vornherein das Gegenteil vermuten ließ, weit über die Polemik gegen das sinnliche Erkennen hinaus. Er richtet sich gegen die Möglichkeit jedweder Erkenntnis, und nur sein Platz in der Darstellung im vorigen Kapitel — durch Aenesidem, nicht von der Sache vorgeschrieben — fordert auch die Beurteilung an dieser Stelle.

Der zehnte Tropus beruht auf einer Erwägung, deren praktische und theoretische Bedeutung in gar seltsamem Gegensatz zueinander stehen. Praktisch ist er vielleicht der wirksamste aller skeptischen Gedanken gewesen, theoretisch ist er

— deren schwächster. Die Gründe dafür sind nicht weit herzuholen. Die praktische Wirkung einer Einsicht mißt sich an dem Grade, in dem diese auf unser Gemüt, auf unser Wollen und Fühlen, auf den Kern unserer Persönlichkeit Einfluß gewinnt. Und da muß man allerdings sagen: es braucht jemand noch kein zaghafter Geist zu sein, um hoffnungslos zusammenzusinken vor den überwältigenden Massen von Meinungswidersprüchen, die sich überall vor ihm auftürmen; besonders hoch, wo um die Lösung der für unser Weltbild entscheidendsten Fragen gekämpft wird (nämlich der spezifisch philosophischen und der Grenzfragen der Einzelwissenschaften); besonders hoch auch, wo gerade die berufensten, nämlich die bedeutendsten Köpfe sich an diesem Kampf beteiligen. Denn unentrinnbar kommt die Überzeugung über ihn: der Einzelne — sei er auch noch so groß — ist nicht imstande, eine philosophische Gewißheit, eine theoretisch sichere Erkenntnis vom Wesen der Welt, des Menschen, des Lebens zu gewinnen. Das gilt heute noch so gut wie vor zweitausend Jahren. Aber mag der *τρόπος ἐκ διαφωνίας* aus psychologisch noch so verständlichen Ursachen im Einzelnen tiefste Niedergeschlagenheit erzeugen, ihm die quälendsten Zweifel an der Möglichkeit einer Erkenntnis auf allen sein Inneres bewegenden Fragen eingeben und so den ernstzunehmenden Stimmungskeptizismus hervorrufen — nimmermehr kann er die grundsätzliche Unmöglichkeit der Erkenntnis für den von Zeit und Ort unabhängigen Menschengeist beweisen. Denn wo einst Widerspruch herrschte, besteht heute Einigkeit; (etwa in der Frage nach der Konstanz der Arten); und wo heute noch Widerspruch besteht, dessen Umfang wir weder leugnen noch herabstimmen wollen, wird oder kann doch einst Einigkeit herrschen. Nur eine Erschütterung der Erkenntnisprinzipien selbst, nicht ein Aufzeigen von zurzeit bestehenden Mängeln in ihrer Anwendung, ist ein ernstzunehmendes Argument für den philosophischen Skeptizismus, wenigstens für denjenigen Begriff desselben, welcher diesen Untersuchungen zugrunde liegen sollte (vgl. S. XVIII). Übrigens mag hier, wie auch sonst, eine Erscheinung, die dem Einzelnen zum Leidensborne wird, für die Entwicklung und Ökonomie des Ganzen von unabsehbarem Nutzen sein. Mit Recht bemerkt daher Hegel unter diesem Gesichtspunkte, daß die Kategorie der Verschiedenheit eine sehr kahle und Verschiedenheit der Ansichten in grundsätzlichen Fragen nicht „ein trockenes Ist“ sei, sondern wesentlich Prozeß. Damit meinte er, daß diese Ver-

schiedenheiten nicht beziehungslos gegeneinander stehen, sondern daß die heterogenen Philosophien die gleichen Dinge unter andern Gesichtswinkeln beleuchten, den Reichtum ihrer Eigenschaften dadurch erst entdecken, am Ende aber eine Versöhnung der Widersprüche und dadurch eine Erkenntnishöhe möglich machen, die ohne die Stufen dieser Antithesen niemals hätte erklommen werden können. Inwieweit aber diese oder auch eine nüchternere Ansicht von der Möglichkeit zukünftiger Erkenntnis den Stimmungsskeptizismus im Individuum aufzuheben vermag, das hängt in erster Linie davon ab, inwieweit das Individuum sich und sein Glück, inwieweit es die Wahrheit und deren Beförderung liebt, ob es imstande ist, auch seine Stimmungen nicht über dem eigenen Erkenntnisglück, sondern über der Ansicht auf zukünftigen Erkenntnisfortschritt aufzubauen, aus unpersönlichen Gründen persönliche Leiden zu überwinden und so neue Hoffnungen zu schöpfen.

III. Die rationale Skepsis.

Wir fahren in der Beurteilung der skeptischen Theorien fort und gelangen zur Kritik der Angriffe auf das vernünftige Erkennen (im Gegensatz zur sinnlichen Wahrnehmung). Gelingt es nicht, diese Angriffe abzuschlagen, so schweben auch alle unsre Versuche, die Leistungsfähigkeit der sinnlichen Erkenntnis der Skepsis gegenüber zu retten, haltlos in der Luft. Denn nur unter der Annahme von der Gültigkeit der logischen Operationen ließ sich durch das Medium der Sinne von den Dingen irgend etwas erkennen.

Aber eben diese Gültigkeit bestreitet die Skepsis; und sie bestreitet sie für alle Teile des vernünftigen Erkennens. Folgt hier die Beurteilung, wie billig, den Pfaden der Darstellung, so hat sie sich zunächst mit der skeptischen Mißachtung der Begriffe auseinanderzusetzen.

Hier ist nun mehr die Unvollständigkeit in den Aussagen als die Fehlerhaftigkeit derselben hervorzuheben. Denn das eigentliche Ziel der Skepsis: die reale und objektive Ungültigkeit der Gattungsbegriffe darzutun, kann als erreicht angesehen werden. Wir erkennen durch dieselben keinerlei unabhängig von unsern willkürlichen Gedankenbildungen vorhandene Dinge, die diesen Begriffen entsprächen, weil es solche Dinge — überhaupt nicht gibt.

In allen Abschnitten der Geschichte hat sich der Kampf um diese These wiederholt; immer wieder sind die drei monumentalen

Standpunkte, wie sie die Antike grundsätzlich ausgebildet hatte, in diesem Kampf offen oder verhüllt zutage getreten. Im Altertum hatte Plato in großartiger Einseitigkeit die Gegenstände der Allgemeinbegriffe ein selbständiges Dasein führen lassen, als „Ideen“ in einer transzendenten Welt — alle Versuche, an dieser grotesken Tatsache etwas ändern zu wollen, sind gescheitert. Der Mensch erkennt diese real-transzendenten Objekte, die Idee des Holzes, des Dreiecks, der Schönheit vermöge der Begriffe, die er a priori aus seiner früheren Heimat, dem jenseitigen Reich, mit auf die Welt bringt; beim denkenden Betrachten der Einzeldinge dämmert die Erinnerung an das einst Geschaute wieder auf, und die „Idee“ wird im Begriff erfaßt. Aristoteles hatte den Begriffen jede transzendent-reale Geltung geraubt, um ihnen — eine immanent-reale zu erteilen. Gegenstand des Begriffs ist das Wesen der Einzeldinge, die „Form“, der „Zweck“ derselben; es existiert real nur in den Dingen, aber als der wichtigere Teil derselben, als ihr a priori dem Werte nach. Erkannt wird dieses Wesen durch die Beobachtung und Erforschung des Einzelnen (auf induktivem oder deduktivem Wege), aus der sich der Begriff nicht als ein in uns liegender, sondern als ein erworbener aufbaut. Die Stoiker endlich ließen den Allgemeinbegriffen gar keinen Realitätswert außerhalb des menschlichen Geistes, und sahen in ihnen nur späte Abstraktionsprodukte des Denkens, nichts Real-Objektives, nur Ideal-subjektives, *ἀνύπαρκτα*. — Im Mittelalter wird das gleiche Problem im sogenannten Universalienstreit eingehend behandelt und von den nämlichen drei Seiten aus beleuchtet. Männer wie Anselm von Canterbury und Scotus Eriugena halten an der platonischen Auffassung von der realen Präexistenz der „Ideen“ fest: universalia sunt ante rem; während die Klassiker der Scholastik, Thomas von Aquino, Alexander von Hales, Albertus Magnus, natürlich des Aristoteles Spuren folgend, aber geschickt die gegnerischen Ansichten zu sich hinüberziehend, behaupten: die Universalia existieren real nur in den Einzeldingen, vor denselben als Schöpfungsgedanken Gottes, nach denselben im abstrahierenden Bewußtsein des Menschen. Die Herabsetzung der Allgemeinbegriffe zu bloßen Namen endlich geschieht durch die Vertreter des Nominalismus, Roscellin, Occam u. a. Und auch in der Art der Aneignung der Begriffe, in dem Hin- und Herschwanken zwischen a priori und a posteriori, wiederholt sich der gleiche Gegensatz wie in der Gültigkeitsfrage. — Die Neuzeit aber sieht die großen

rationalistischen Systematiker (mag man die Werke eines Descartes, Malebranche, der Cambridger Intellektualisten, Spinozas oder Leibniz' daraufhin durchgehen), trotz bedeutender Abweichungen in der Bestimmung der Begriffe und der Art ihres Zustandekommens, im ganzen auf Seiten des scholastischen Realismus, während die empirischen Denker von Bacon bis Hume dem Nominalismus das Wort geredet haben. Die entscheidendsten Schläge gegen die objektive Gültigkeit der allgemeinen Begriffe wurden von Locke und Berkeley geführt; von Locke durch den Nachweis im einzelnen, daß keines dieser Gebilde vor der Erfahrung in uns liege, daß sie vielmehr alle nur Ergebnisse des (die einzelnen Erfahrungselemente) verbindenden, beziehenden, vergleichenden Denkens seien, daß aber das Denken allen Stoff für seine Urteile über objektive Realität nicht aus sich, sondern nur aus der Wahrnehmung zu schöpfen habe. Berkeley, noch radikaler vorgehend, bestritt nicht nur den a priorischen Ursprung, nicht nur die reale und objektive Gültigkeit der allgemeinen Begriffe, sondern deren Existenz in jedwedem Sinne. Da niemand imstande ist, irgend einen allgemeinen Begriff sich vorzustellen, etwa den Begriff eines Dreiecks, das weder recht- noch stumpf- noch spitzwinklig sei, so führen die allgemeinen Begriffe nur eine Existenz in Worten, nicht einmal in Vorstellungen. Sie sind nicht nur objektiv, sie sind auch subjektiv unwirklich. Mit diesem Vernichtungsschlag war eigentlich die Frage nach der Existenz der allgemeinen Begriffe erledigt, und nur in verschämter und verhüllter Gestalt wagen sie es, in Kants Lehre vom „Schematismus" als „Monogramme der Einbildungskraft" fast als Gespenster wieder zu erscheinen. Da versuchte sie endlich noch einmal Schopenhauer zu neuem Leben zu erwecken: die platonischen Ideen treten als eine metaphysische Realität 2. Grades bei ihm auf, als Objektivationsstufen des Willens, schwebend zwischen dem zeit- und raumlosen ureinen Ding an sich und der Fülle der räumlich-zeitlichen Erscheinungsweisen, — als raum- und zeitlose Vielheit. Schopenhauers Auffassung nimmt somit eine sonderbare Mittelstellung zwischen der Platonischen und der Aristotelischen Lehre ein. Erkannt aber werden die Gattungsrealitäten nicht durch den abstrakten Begriff, sondern durch die künstlerische Intuition. Seitdem hat sich wohl die überwältigende Mehrheit der wissenschaftlichen Philosophen auf die Seite der Antirealisten (in scholastischer Terminologie geredet) geschlagen.

In diesem Jahrtausende währenden Streite sind die Nominalisten die Sieger geblieben. Wir haben hier eines der wenigen philosophischen Probleme vor uns, das man ohne Übertreibung als erledigt bezeichnen darf. Da sich natürlich im Lauf der Geschichte eine Menge andersartiger Fragen mit ihm verwoben und seinen Kern verhüllt haben, gilt es, dasselbe noch einmal innerhalb seiner eigentlichen Grenzen genau zu fixieren. Es handelt sich um die Frage, ob den allgemeinen Begriffen, unabhängig davon, daß sie einen willkürlich[57]) gebildeten Bewußtseinsinhalt des Subjekts ausmachen, eine eigene Wirklichkeit zuzuschreiben ist. Dabei sind unter den allgemeinen Begriffen nur die Gattungsbegriffe zu verstehen, d. h. also inhaltlich erfüllte Begriffe, die vielen erfahrbaren Einzeldingen gemeinsame Eigenschaften in sich enthalten; also etwa die Gattungsbegriffe Baum, Mensch, Pferd, die allen Bäumen, Menschen, Pferden gemeinsame Qualitäten in sich bergen. Ganz unberührt von dieser Frage aber bleibt der Wirklichkeitswert formaler Verstandeskategorien, die Kant bekanntermaßen gleichfalls mit dem Ausdruck „Begriff" belegt hat, und welche Funktionen des Subjekts sind, die durch eine schöpferische Synthese des Bewußtseins den Stoff der sinnlichen Empfindungen zur Einheit des Gegenstandes binden. Ob in mir solche Funktionen vorhanden sind, durch welche mein Geist das Nebeneinander von Weißempfindungen zur einheitlichen Vorstellung „weiße Linie" zusammenfaßt, und welcher Wirklichkeitswert diesen Produkten des verbindenden Denkens dann zukommt, das hat mit dem Problem, welcher Wirklichkeitswert der Weiße oder der Linie als Gattung aller einzelnen Weiße und Linien unabhängig von ihrem willkürlich gebildeten Begriff zukommt, kaum einen Berührungspunkt. Die erste Frage muß hier um so mehr unberücksichtigt bleiben, als weder die Verteidiger des Objektivitätswerts allgemeiner Begriffe noch ihre skeptischen Gegner, deren Lehren unsre Untersuchung gilt, wohl jemals dabei an die Wirklichkeits- oder Unwirklichkeitsgeltung rein formaler Synthesen gedacht haben, die apriorische Voraussetzungen jeder einzelnen Dingvorstellung sein sollen; sondern stets nur an den Wirklichkeits- oder Unwirklichkeitswert inhaltlich erfüllter Gattungsvorstellungen, welche Teile der Einzeldingvorstellungen irgendwie in sich bergen. Innerhalb dieser Auffassung machen sich vorzugsweise zwei Richtungen geltend, deren Gegensatz in dem Widerstreit zwischen der Platonischen und der Aristotelischen Erkenntnistheorie bereits vorgebildet

ist. Man kann sie als die periphere und als die zentrale Auffassung bezeichnen. Nach der einen — Sokrates-Plato sind ihre Schöpfer — erscheinen die Gattungen vorzugsweise als die Sphären der unter sie begriffenen Einzeldinge; die Gattungen enthalten das Generelle. (Der Baum also setzt sich aus den gemeinsamen Eigenschaften der Einzelbäume zusammen; er hat Wurzeln, Stamm, Blätter; wächst, vergeht usw.). Nach des Aristoteles und seiner Nachfolger ungleich tieferer Deutung aber ist die Gattung der Quellpunkt, welcher das Wesen (*τὸ τι ἦν εἶναι*) der einzelnen Arten darstellt; die Gattung ist das Essentielle. (Der Baum also enthielte die physiologischen Merkmale, die zum Wachsen, Wurzeln schlagen, Blühen, Welken usw. erforderlich sind.) Beide Sorten von Gattungsbegriffen nun sind durch unser abstrahierendes Denken gebildete Vorstellungen und weiter nichts. Die Schwierigkeiten, ihnen ein andres Dasein zuzuschreiben, hatte die Skepsis scharfsinnig bei beiden der Reihe nach hervorgehoben.

Aber zu diesen Schwierigkeiten treten als zwingende Gegeninstanzen gegen ein solches Dasein vor allem: die Genese dieser Begriffe und die Überflüssigkeit wirklicher Gattungen. Der periphere, zugleich der populäre Gattungsbegriff, kommt dadurch zustande, daß ich die besondern Eigenschaften einzelner Dinge, z. B. der Rosen, fallen lasse, die Art ihrer Farbe, ihres Duftes, ihrer Größe, und auf die gemeinsamen (Blühen im Sommer, allgemeine Form, gewisse Grenzen der Größe usw.) reflektiere. Der zentrale, zugleich der wissenschaftliche Gattungsbegriff, wird gebildet, indem ich, weniger auf der Oberfläche haften bleibend, mehr in die Tiefe dringe, im übrigen aber die nämliche Operation des Absehens von einigen, des Reflektierens auf andre Eigenschaften vollziehe; — unter dem Gesichtspunkt, nicht so sehr die generellen und individuellen, sondern die essentiellen und accidentellen Qualitäten voneinander abzusondern; also diejenigen Eigenschaften ausfindig zu machen, mit deren Vorhandensein die Existenz einer Rose, welcher Art auch immer, gesetzt ist. Vorläufig, in unserm Beispiel, ein noch unerreichtes Desiderat, ist doch die physiologische Botanik grundsätzlich darauf aus, die Gattung „Rose" auf diese Weise in einer chemischen Formel zu begreifen. Die ganze Rolle, die unser Denken dabei spielt, läßt es von vornherein als ausgeschlossen erscheinen, den Gattungen noch eine andre Existenz neben ihren Begriffen zu belassen. Bringt es

doch nicht einmal das Bewußtsein fertig, ihnen als einheitlicher Gegenstandsvorstellung innerhalb seiner selbst ein Dasein zu verschaffen. Daß die peripheren Gattungsbegriffe als gegenständliche Vorstellungen von unserm Geist nicht erfaßt werden, sondern zunächst nur ein Wort enthalten, zu dessen Interpretation beliebige einzelne Vorstellungen als Illustrationen und Repräsentationen, aber niemals als adaequate und erschöpfende „Monogramme der Einbildungskraft" herangezogen werden können, hat Berkeley wohl für immer dargetan. Die zentral gebildeten Gattungsbegriffe aber teilen diese Art von Unvorstellbarkeit, weil der wissenschaftliche Begriff einer Gattung von Einzeldingen, der das notwendig aneinander Gebundene, wenn möglich in einer mathematisch-physikalischen Formel, festzuhalten sucht, grundsätzlich von den sinnlichen Empfindungsbestandteilen absieht; dadurch aber wird der Begriff wiederum von jedem gegenständlichen Vorstellen ausgeschlossen und ganz in das Reich des Gedankens, besser noch des Denkens verwiesen. Denn etwas Unsinnliches ist wohl denkbar, aber nicht im obigen Sinne vorstellbar. So sind die Allgemeinbegriffe bloße Formeln, Denkakte, nicht Bewußtseinsinhalte. Mit dieser Unvorstellbarkeit wäre die Wirklichkeitsfrage für den extremen Idealisten, dem einzig die sinnliche, gegebene Empfindung das Kriterium für alle Wirklichkeit ist (vgl. S. 190), erledigt. Aber — so könnte man entgegnen — der gemäßigte Realist gestand ja auch den gegenständlich unvorstellbaren und nur begrifflich denkbaren, mathematisch-physikalischen Konstellationen gegenständliche Realität zu (vgl. S. 172). Warum sollte das nämliche nicht auch mit den nur denkbaren Gattungsbegriffen der Fall sein? Dieser Einwand übersieht, daß zur Annahme objektiver Wirklichkeit nicht jeder beliebige, begriffliche Gedanke genügt, sondern zwingende Veranlassungen vorliegen müssen. Dieser Zwang war in dem Passivitätsgefühl oder dem Wirklichkeitsbewußtsein gegeben, das die unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmungen begleitete. Hier lag das Motiv, das den Realisten trieb, den einzelnen Wahrnehmungen solange realen Gültigkeitswert zuzuschreiben, als keine Widersprüche daraus entstehen würden. Um solchen zu entgehen, sah er sich später gezwungen, die sinnlichen Qualitäten ins Subjekt zurückzunehmen, und die allerdings nur begrifflich faßbaren Eigenschaften reiner Raum-, Zeit- und Massenverhältnisse nicht wegen, sondern trotz ihrer (in ihrer Isolation) unsinnlichen und rein gedanklichen Merkmale dem Objekt als reale Eigenschaften

und als Rest seiner kritischen Analyse zu belassen. In unserm Falle aber liegt nicht der geringste Zwang vor, den Gattungsbegriffen Wirklichkeitswert zuzugestehen. Denn sie stammen ja in keinem ihrer Teile unmittelbar aus der sinnlichen Wahrnehmung, und führen weder ein Passivitätsgefühl noch ein ursprüngliches Wirklichkeitsbewußtsein mit sich. Insoweit sie aber mittelbar auf unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmungen fußen, da sie aus solchen zu unsinnlichen Gebilden abstrahiert sind, ist dem Wirklichkeitsbedürfnis mit der Objektivität eben dieser einzelnen Dinge, als den Gegenständen der Wahrnehmungen, Genüge getan. Der Ursprung der Allgemeinbegriffe gibt also in keiner Weise Anlaß, sie aus der Sphäre des Bewußtseins hinaus zu projizieren.

Dazu könnte man sich nun trotzdem bewogen fühlen, wenn etwa die Wirklichkeit von Gattungen, hypothetisch angenommen, wenigstens den Zusammenhang der Einzeldinge irgendwie verständlicher machte oder zu deren Erklärung etwas beitrüge. Aber ein Hinweis auf die Naturwissenschaften, denen ja die Durchleuchtung der physischen Wirklichkeit, ein Hinweis auf die Psychologie, der die Durchleuchtung der psychischen Wirklichkeit zugefallen ist, belehren uns, daß dem ganz und gar nicht so ist. Der Physiker bedarf ebensowenig der Annahme, daß die Anziehungskraft unabhängig von den einzelnen Massenteilchen besteht, zu deren Eigenschaften sie gehört, wie der Psychologe der Annahme bedarf, daß das Wollen unabhängig von den einzelnen Willensakten existiert. Und in der organischen Natur, im Pflanzen- und Tierreich, wo die Gattungen und Arten auf den ersten Blick ein besonders selbständiges Dasein zu führen schienen, ist selbst ihr begrifflicher und klassifikatorischer Wert durch die Einsicht bedeutend herabgemindert worden, daß die absolute Konstanz der Arten sich nicht aufrechterhalten läßt und an der Stelle unübersteigbarer Barrieren zwischen Pflanze, Tier und Mensch und noch mehr zwischen deren einzelnen Genera in Wahrheit nur fließende Grenzen bestehen. Damit wäre die Objektivität von Gattungen, schon durch den Ursprung der Gattungsbegriffe höchst unwahrscheinlich gemacht, auch in ihrer Anwendung als etwas völlig Überflüssiges dargetan. Aber der Satz: entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda hat auch heute noch seine Gültigkeit.

Da nun die Begriffe die einzigen Elemente sind, durch die wir im Bereich der Vernunfterkenntnis wirkliche Gegenstände und

deren Beschaffenheiten unabhängig von der sinnlichen Wahrnehmung allenfalls hätten erkennen können, so folgt daraus:

1. daß die Vernunft allein niemals Gegenstände zu erkennen imstande ist;

2. daß, falls der Skepsis ihr Angriff auf die sinnliche Wahrnehmung gelungen, und auch dies Mittel, Dinge zu erkennen, ausscheidet, eine Erkenntnis der Wirklichkeit überhaupt unmöglich ist.

Da wir aber nur die erste These der Skepsis unbedingt zugeben, die Prämissen der zweiten aber ebenso unbedingt bestreiten, so erhebt sich noch die Frage: tragen die allgemeinen Begriffe zur Erkenntnis der Dinge nicht doch irgend etwas bei? Obwohl die Gattungsbegriffe keine wirklichen Dinge unmittelbar erkennen, da es kein Wirkliches gibt, das ihnen entspricht, sind sie doch darin von schwer zu überschätzendem Nutzen: das ihnen nicht entsprechende Reich der Realität und der Wirklichkeit, das Reich der einzelnen Dinge kennen zu lernen und zu überschauen. Zwar erkennen wir das einzelne Ding (Lafrance-Rose, Eichbaum) in seinen realen und objektiven Eigenschaften durch die sinnliche Wahrnehmung und deren vernünftige Deutung (wobei die Gültigkeit der logischen Operationen, die immer noch Voraussetzung bleibt, bald gesichertes Ergebnis sein wird). Aber die nähere Kenntnis der Dinge, das Sichzurechtfinden in ihnen und ihrem Zusammenhang wird durch die Gattungsbegriffe indirekt ungemein gefördert und erleichtert. Schon die gewöhnlichen Begriffsbildungen des alltäglichen Lebens können uns davon überzeugen. Die rohen und oberflächlichen Vergleichungen, auf denen des Kindes Gattungsbegriffe fußen, sind bereits mächtige Erkenntnisvehikel in der geistigen Entwicklung. Solange das Wort Pferd dem Kinde nur ein Lautzeichen für eine einzelne Vorstellung ist, etwa für das Holzpferd, das es besitzt, „erkennt“ es durch dieses Wortsymbol gar wenig. Hat es aber einmal erst den Kreis seiner Pferdvorstellungen zu einer Art Gattungsbegriff, natürlich noch ohne bewußt-logische Reflexion, erweitert, d. h. hat es in das Wort Pferd, durch die Ähnlichkeit mit den Formen seines Holzpferdes aufmerksam gemacht, auch die Bezeichnung für viele andre Pferdeexemplare aufgenommen, so hat es zur Beantwortung der skeptischen Frage: wie sind die Dinge beschaffen? in zweifacher Richtung einen großen Schritt vorwärts getan. Denn einmal hat es Ordnung in einen kleinen Teil seiner Vorstellungswelt gebracht, durch die Unterordnung einer Menge von Einzelvor-

stellungen unter eine Formel, die zwar im kindlichen Bewußtsein noch ohne Definition, doch einer Klammer gleich, die einzelnen Pferdevorstellungen zusammenhält; und da diese Formel, zwar selbst ein Denkakt, kein Denkinhalt, dennoch sprachlich durch ein Symbol, das Wort Pferd, fixiert ist und überdies jederzeit durch einen bestimmten Denkinhalt repräsentiert und illustriert werden kann (durch die reproduzierte Vorstellung eines einzelnen Pferdes), so wird sie bald zu einem festen Bestandteil des kindlichen Bewußtseins werden. Welchen Vorzug aber jede neue Ordnung und Gliederung im Chaos unsrer Bewußtseinswelt für die Erkenntnis der Dinge besitzt, das bedarf keiner Ausführung. Leuchtet es doch ein, daß jemand, der Gold-, Silber- und Papiergeld in verschiedenen Abteilen seines Portemonnaies zu tragen pflegt, beim Zahlen einer Rechnung weit schneller und sicherer operiert als derjenige, der erst mühsam seine Baarschaft für jeden einzelnen Fall nach den nämlichen Prinzipien zu ordnen hat. — Der zweite Schritt betrifft nicht den allgemeinen formalen Vorteil, den eine ökonomische Gruppierung unsrer Vorstellungswelt für alles Erkennen abwirft, sondern die spezielle Erleichterung, welche die Begriffsbildung für die Neugewinnung von inhaltlichen Erkenntnissen leistet. Es wird unser Kind z. B. jetzt mit ganz bestimmten Erwartungen an die einzelnen Dinge herantreten, die ihm pferdeähnlich zu sein scheinen, wird von vornherein glauben: daß auch das Pferd, das er nur im Stehen und lautlos wahrgenommen hat, laufen und wiehern kann, und es wird sich eine Menge sonst nur durch zufällige Einzelerfahrungen zu erwerbende Erkenntnisse auf diese Weise, durch Anticipationen von den Begriffen aus, verschaffen. Sicherlich wird es mit diesen Anticipationen oft irren, wird z. B. glauben, daß alle Pferde, wie das Pferd im Stall seinen Vaters, sanft und fromm sind. Dann wird die Erfahrung, die es nun befragt, es eines besseren belehren und die Korrektur am Pferdebegriff wird die Folge sein. Aber der Begriff Pferd dient schon dem Kinde als „heuristisches Prinzip". Die Vorgänge in der kindlichen Erkenntnis und die Rolle, welche der Begriff in ihnen spielt, wiederholen sich nun in zweiter und dritter Potenz in dem gewöhnlichen Erkennen des erwachsenen Menschen und in den Erkenntnisprozessen der Wissenschaft.

Zwar erkennen wir auch hier durch den Begriff selbst keine neue Tatsächlichkeit, auch nicht einmal irgend etwas an den Einzeldingen, aus denen wir den Begriff bilden und gewinnen; sondern

dieser Prozeß des Gewinnens und Bildens wird in seinen Ergebnissen im Begriff deponiert: nämlich in den erkannten logischen Beziehungen der Einzeldinge zueinander. Die Begriffsbildung und -Gewinnung ist der eigentliche Erkenntnisakt, durch den ich Neues an den Dingen erkenne, nämlich ihre logischen Beziehungen. Ob diesen Relationen irgend welche Realität unabhängig von unserm Bewußtsein zugestanden wird, ist eine weitere Frage, der die antike Skepsis nicht näher trat, die also nicht hierher gehört, und welche die verschiedenen Logiker und Erkenntnistheoretiker in verschiedenem Sinne entschieden haben. Die Allgemeinbegriffe selbst sind also keine Brillen, durch die man die Dinge besser erkennen könnte, sondern — Futterale, in denen man die durch das vergleichende und trennende Denken erarbeiteten genaueren Kenntnisse ihrer logischen Beziehungen aufbewahrt. Aber der Besitz eines Systems solcher, untereinander nach Größe und Umfang geordneter Futterale ist für das wissenschaftliche Denken eine unerläßliche Forderung. „Wir hätten ein verwirrendes Chaos von Einzelheiten, von Formen der Dinge und Vorgänge, welches festzuhalten keiner erinnernden Einbildungskraft gelänge, wenn sich das vergleichende und unterscheidende Denken nicht der Vielheit des Inhalts bemächtigte, hier Gleichheit und Ähnlichkeit zu erkennen, dort den Abstand der Unterschiede zu messen vermöchte. Erst wenn wir das Eine und Gemeinsame in dem Vielen herausfinden, scheiden, was in den räumlich und zeitlich getrennten Erscheinungen gleich, was in ihnen verschieden ist, wenn wir die Unterschiede abstufen und so den Inhalt derselben ordnen, wird die Wahrnehmung zur wirklichen Kenntnis, kann jedes einzelne in ein schon vorhandenes System von Vorstellungen eingereiht werden, die als Prädikate unserer Wahrnehmungsurteile jede einzelne Erscheinung in eine feste und bleibende Vorstellung zu verwandeln gestatten. In ihrer idealen Vollendung gedacht, führt diese Richtung zu einem allumfassenden System von Begriffen, in welchem der ganze Inhalt des Wahrgenommenen nach Gleichartigkeit und Verschiedenheit geordnet vorläge, zu einer das ganze Gebiet unsrer Wahrnehmungen umspannenden Klassifikation, der die feste sprachliche Bezeichnung, die wissenschaftliche Terminologie Ausdruck gibt." (Sigwart.) — Aber damit ist die methodologisch wichtige Rolle der Gattungsbegriffe für unser Erkennen noch nicht erschöpft. Erschienen die Begriffe soeben als Standorte, um die Fülle des gegebenen Stoffs klarer zu über-

schauen und dadurch befähigt zu werden, denselben willkürlich zu Urteilen, Schlüssen und Beweisen zu verwenden, so ermöglichen sie es andrerseits, von diesen Standorten in ganz bestimmten Richtungen zum Einzelnen herabzusteigen und über dasselbe bestimmte Voraussagen zu machen. War der Gattungsbegriff vorher von der induktiven Seite der Gewinnung her als ökonomische Zusammenfassung zahlreicher Beobachtungen vom höchsten Nutzen, so leistet er, von der deduktiven Seite seiner Anwendung betrachtet, nicht minder gute Dienste. Wieviel neue Aufschlüsse über die Eigenschaften der Dinge verdankt nicht die Wissenschaft der hypothetischen Anwendung eines vorläufigen Gattungsbegriffs auf die einzelne Erscheinung. Wie oft verläuft nicht ihre Schlußart also: die Gattung x zeigte bislang immer die Qualität y — sollte das Phänomen z, das in allen sonstigen Merkmalen der Gattung x zugehört, nicht auch die Qualität y aufweisen? Und die Beobachtung, daraufhin angestellt, entdeckte eine bis dahin unbekannte Eigenschaft von z. Ein Beispiel mag beide Fälle erläutern: mein Bewußtsein richtet sich auf eine Gruppe bestimmter Phänomene (ein gesehenes Rot, Blau, Grün), die es als einander ähnliche erfaßt und deren gemeinsame Eigenschaften es in eine Formel zusammenschließt, mit einem Wort (Farbe) belegt. Das Wort und auch den Begriff in rohen Umrissen erhalten wir in diesem Falle vom populären Bewußtsein und dessen Sprache geliefert. Aber das analysierende wissenschaftliche Verfahren entdeckt bald Beziehungen der Ähnlichkeit zwischen Farben, Tönen, Geschmäcken u. a., und Beziehungen der Verschiedenheit zwischen diesen Elementen und etwa Gefühlen der Lust und Unlust; es trennt unter dem Begriff der Empfindungen die einen gegen die andern ab. Die Empfindungen und Gefühle zusammen werden wegen gemeinsamer Merkmale als psychische Gebilde den psychischen Zusammenhängen gegenübergestellt, psychische Gebilde und Zusammenhänge gemeinsam machen den Begriff der Seele aus usw. Soll ich jetzt über irgend eine beliebige Frage ein Wissen erlangen, die nur irgendwie in Beziehung zu den psychologischen Problemen steht, z. B. über das Verhältnis von Leib und Seele zueinander — wie unentbehrlich ist mir dazu die Ordnung der psychischen Bestandteile; wie unentbehrlich eine ebensolche Gliederung für den Körper (etwa die Bildung der Begriffe: Centralnervensystem, Blutumlauf, Sinnesorgane usw.) Wie schnell werden jetzt wenigstens die einschlägigen Untersuchungsgebiete festgestellt sein zur Klärung der

Frage; Untersuchung der Pulsveränderungen bei Gefühlserregungen, der Sinnesorgane bei den Empfindungen. — Für den zweiten Fall, die heuristische Rolle des Begriffs betreffend, denke man sich etwa Newton folgende Erwägung in genialer Phantasie schauend, die wir nur in dürren, abstrakten Operationen hier wiedergeben: der Apfel fällt zur Erde; alle irdischen Körper werden vom Erdmittelpunkt angezogen; sollten nicht die gleichen physikalischen Eigenschaften der Attraktion und Repulsion, die gattungsmäßig allen Körpern, also dem Begriff Körper, zuzukommen scheinen, auch den Himmelskörpern zu eigen sein? Unmittelbar beobachten können wir die Gravitation der Gestirne ja nicht; aber mittelbar können wir uns von der Wahrheit oder Unwahrheit dieser Erkenntnis überzeugen, wenn wir das Wirken der Gravitation auch in den Gestirnen voraussetzen, und unter dieser Annahme ihre Bahnen berechnen. Das Ergebnis ist bekannt.

Somit lehrt uns eine kritische Prüfung der skeptischen Begriffstheorie: Gattungsbegriffe erkennen keine ihnen adäquaten Objekte, keine realen Gattungen — darin hat der Skeptiker recht. Aber Gattungsbegriffe sind hochwichtige methodologische Werkzeuge, die Erkenntnis der wirklichen Einzeldinge zu erweitern und zu vertiefen. In formaler Hinsicht, indem sie, wie geistige Gelenke wirkend, die Beweglichkeit des Denkens ungemein erleichtern; material, indem sie zur Auffindung neuer Eigenschaften an dem Einzelnen, das der Sphäre eines Begriffs irgendwie nahe liegt, anleiten. Der Skeptiker, der diese Vorzüge leugnet, hat unrecht.

Die Begriffe sind das einzige Element im Bereich des vernünftigen Erkennens, durch das man wähnen kann, Dinge, d. h. hier: unabhängig vom willkürlichen Denken befindliche Objekte unmittelbar zu erkennen. Daß auch die Begriffe tatsächlich nur logische Operationen, nicht feste Bewußtseinsinhalte sind, ließ sich übersehen. Bei den Vorgängen des Urteilens, Schließens, Beweisens ist das unmöglich. Hier konnte eine skeptische Polemik ihren Angriff gegen die Ungültigkeit dieser Funktionen nur so führen, daß sie deren „Wahrheit“ nicht in dem Sinne bestritt: im Urteil, Schluß und Beweis würden keine Objekte erkannt, sondern: Urteil, Schluß und Beweis seien in sich brüchige Werkzeuge, die auch zu keiner mittelbaren Kenntnis der Dinge etwas taugten.

Das Problem der Erkenntnis von Dingen oder der objektiven Erkenntnis verliert der Pyrrhoniker niemals aus dem Auge. Daher

kommt es ihm auch nicht bei, etwa die Verbindlichkeit der logischen Axiome als solcher ernsthaft zu bezweifeln. Daß A = A, A nicht = Non A, daß wenn A = B, B = C, A = C sein muß — das hätte auch Aenesidem innerlich gewiß zugestanden; so gut wie er aus seiner Anerkenntnis der *φαινόμενα* als unmittelbarer Erlebnisse kein Hehl machte. Wenn wir dennoch in den Schriften dieser Männer auf keine ausdrückliche Zustimmung zu der Verbindlichkeit der logisch-formalen Axiome treffen, so ist wohl der Grund dafür ein dreifacher: Einmal waren diese Axiome noch nicht eindeutig herausgearbeitet worden. Dann tobte der Kampf zwischen den logischen Schulen der Zeit; peripatetische, epikureische, stoische Logiker bestritten einander die Richtigkeit in ihren Aufstellungen rein formaler Denknotwendigkeiten; es schien also doch, daß selbst die formellen Denknotwendigkeiten nicht ganz unbezweifelbar feststanden! (In Wirklichkeit wurden die logischen Sätze entweder in komplizierte Verästelungen verfolgt und dadurch Irrtumsmöglichkeiten geschaffen, ähnlich den Irrtumsmöglichkeiten bei Berechnung mathematischer Gleichungen; oder die formalen Axiome waren mit Inhalt erfüllt und dadurch bestreitbar geworden.) Endlich bestimmte der tief in der skeptischen Schule eingewurzelte Geist der Resignation, ein trotz aller Beweglichkeit der jüngeren Skepsis nie ganz verlorenes Erbstück Pyrrhos, das unmittelbare Evidenzgefühl nur in der Passivität zu entdecken, und daher die Gleichwertigkeit in der Evidenz unsrer passiven inneren Erlebnisse und der aktiven logischen Operationen zu übersehen. Aber die Polemik, die sie im Vorübergehen gelegentlich auch gegen die formalen Denknotwendigkeiten selbst führten, ist stets nur ein oberflächliches Geplänkel (von der Art des S. 67/68 angeführten), und nach dem auf S. 43 Gesagten für uns kaum in Betracht zu ziehen. Der positive Beweis für die Verbindlichkeit der logischen Normen, d. h. für die unbedingte Wahrheit aller nur in diesen Grenzen sich bewegenden, also inhaltlich nur hypothetisch erfüllten Sätze liegt in dem unmittelbar empfundenen, unausrottbaren Evidenzgefühl, das das letzte Kriterium für die Wahrheit einer Aussage ausmacht und hier in leichtester Weise durch das Experiment von jedermann jederzeit bestätigt werden kann. Nur wer sein Überzeugungsgefühl auszurotten vermag, das sich an Aussagen von der Art haftet, wie: Sein (wenn es solches gibt) ist nicht Nichtsein (wenn es solches gibt) — nur der hat das Recht, die Verbindlichkeit der logischen Axiome zu bezweifeln.

Worauf es aber dem Pyrrhonismus ankam, und womit es ihm blutiger Ernst war, das ist genau das gleiche Problem, das für die moderne Erkenntnistheorie, der die formalen Axiome durchaus a priori gesichert sind, in unverminderter Schwierigkeit auch heute noch besteht: inwieweit ist mit Hilfe der logischen Axiome auf Grund der sinnlichen Wahrnehmungen objektive Erkenntnis zu erzielen? Die Skepsis antwortete: überhaupt nicht. Und obwohl sie unter objektiver Erkenntnis stets die Erkenntnis realer, bewußtseinunabhängiger Dinge an sich versteht, sind diesmal ihre Angriffe um so gefährlicher, als ihre Waffen nicht mehr in der Schmiede des extremen Realismus, vielmehr jenseits von Realismus und Idealismus gehämmert sind. Jeder, der inhaltlicher Vernunftaussagen bedarf, um objektive Erkenntnis zu gewinnen, muß den skeptischen Einwänden Rede und Antwort stehen. Diese Voraussetzung aber trifft für alle irgendwie haltbaren erkenntnistheoretischen Positionen zu. Denn seitdem die Anschauung des extremen Realismus wohl endgültig gestürzt ist, nach der die sinnlichen Wahrnehmungen in ihrer Isolation die Beschaffenheiten bewußtseinunabhängiger Dinge zu erkennen vermögen, bedienen sich gemäßigter Realismus wie extremer Phänomenalismus gleichmäßig inhaltlicher Vernunftaussprüche zur Erforschung der objektiven Wirklichkeit. Für den gemäßigten Realismus leuchtet das (nach dem S. 172 darüber Gesagten) von selber ein. Vom Berkeleyaner allerdings könnte man glauben, ihm genüge die sinnliche Wahrnehmung zur Erkenntnis der Dinge, da Ding und Wahrnehmung ja für ihn austauschbare Begriffe seien. Aber so sicher nach dessen Bekenntnis die sinnliche Wahrnehmung stets das Ding selber ist, so sicher bedarf auch er zur tieferen Erforschung dieser Wahrnehmungen oder Dinge — schon um die konstanten Dinge als Objekte der Wissenschaft gegenüber den variablen Dingen des populären Bewußtseins herauszufinden — gleichfalls der inhaltlichen Vernunftaussagen (vgl. S. 199/200). Vollends, wo es sich für den Realisten wie Idealisten nicht um die objektive Erkenntnis eines Dinges, sondern von allgemeinen Wirklichkeitszusammenhängen handelt (bewußtseinunabhängiger oder -abhängiger Art), da ist der eine wie der andre ohne die Hilfe der Vernunftoperationen gänzlich lahmgelegt.

Von der Bedeutung des eigentlichen Ziels in der skeptischen Bekämpfung aller Vernunfterwägungen also durchdrungen, müssen wir auch hier die Abwehr von Grund aus versuchen. Der Kern der rationalen Skepsis aber war folgender: Alles Urteilen

muß, um als wahr zu überzeugen, sich begründen lassen. Alles Begründen und Beweisen bedient sich des Schlußverfahrens. Dieses aber ist kein Organon, das dem objektiven Erkennen dient. Denn sein Ziel: den Beweis von der Wahrheit eines Satzes zu liefern durch Reduktion[58]) dieses, in seiner Wahrheit zweifelhaften Satzes, auf andre, unbezweifelbar wahre Sätze ist grundsätzlich unerreichbar. Der konzentrierte Extrakt dieser Polemik ist in den drei logischen Tropen (wie man sie nennen kann) enthalten: daß jeder Schluß, jeder Beweis, wie überhaupt jede Begründung in die Unendlichkeit hinausführe, oder bei einer Hypothese stehen bleibe oder sich im Zirkel drehe. Von diesen Einwänden gehören die beiden ersten ersichtlich eng zusammen. Sie sind die beiden Glieder einer Alternative: entweder ich muß von Begründung zu Begründung steigen, immer weiter ins Unendliche, oder ich mache bei einer unbegründeten Behauptung, also auch einer anzuzweifelnden Behauptung Halt. Wir werden gleich sehen, daß die Alternative von der griechischen Skepsis nicht so falsch, als schief gestellt ist.

Zunächst behält die Skepsis den gewöhnlichen Begründungen des alltäglichen Lebens gegenüber wieder recht. Wenn ich — um unser früheres Beispiel heranzuziehen — im Alltagleben das Urteil fälle: die elektrischen Straßenbahnen sind eine wohltätige Einrichtung, und man fragt mich: Warum? d. h. nach der Begründung, so würde ich etwa antworten: weil sie den Verkehr erleichtern. Daß alle Verkehrserleichterungen wohltätige Einrichtungen sind, nehme ich als ausgemacht dabei an. Ich bin mir für gewöhnlich nicht bewußt, weder, daß ich mit diesem Satz eine gewagte und wiederlegbare Hypothese ausspreche; noch daß ich wieder nach Begründung dieses Satzes, nach der Begründung dieser Begründung usw. gefragt werden könnte. Und doch vermöchte ich diesen skeptischen Folgerungen, wenn sie mir entwickelt würden, nicht gut auszuweichen. Das liegt daran, daß im gewöhnlichen Leben die meisten Begründungen, die wir geben, nur provisorische sind, und auf strenge Beweiskraft keinen Anspruch erheben können. Doch nur wenig Menschen sind sich dessen bewußt, und die meisten halten ihre Alltagsbehauptungen als naive Dogmatiker für streng erwiesene Wahrheiten. Hier tut die Skepsis also ein gutes Werk, wenn sie uns alle aus der satten logischen Sicherheit und Selbstgefälligkeit energisch aufrüttelt.

Ganz anders stellt sich der Fall, wenn man die Frage erhebt: behält die antike Skepsis prinzipiell mit ihren Einwänden recht, abgesehen davon, daß im täglichen Leben oft Schlüsse und Begründungen als solche ausgegeben werden, die es nicht sind; ist das Schließen und Beweisen an sich und unter allen Umständen eine Unmöglichkeit? Die Skeptiker glaubten, diese Frage bejahen zu dürfen auf Grund des regressus in infinitum oder der Hypothese, deren einem von beiden jeder Schluß notwendig verfalle. Demgegenüber ist zu sagen: ins Unendliche braucht man sich nicht hinaustreiben zu lassen, wenn man weiß, daß es allerdings Sätze gibt, die zwar die Stütze aller Beweise, aber selbst keines Beweises fähig sind; und von dem skeptischen Argument: wenn du nicht ins Unendliche hinausgetrieben sein willst, so mußt du bei einem hypothetisch angenommenen, unbewiesenen Satz Halt machen, braucht man sich nicht einschüchtern zu lassen, wenn man weiß: daß gewisse unbeweisbare Sätze darum noch keineswegs „hypothetisch“ sind, sondern genau so evident, wie der strengst bewiesene Satz, ja die Träger von der Gewißheit aller Beweise. Deutlicher gesprochen: richtig ist an den logischen Tropen der Skeptiker, daß nicht jedes wahre Urteil sich beweisen lasse, falsch, daß diese unbeweisbaren Reste weniger überzeugend wirken als das Bewiesene. Also zunächst ist es nicht richtig, daß jedes Urteil, um als wahr zu überzeugen, sich begründen lassen muß. Es gibt von selbst evidente, beweisunbedürftige Urteile. Das sind all die Urteile, die notwendig von dem unausrottbaren Wahrheitsgefühl im Bewußtsein aller normalen Menschen unmittelbar begleitet werden. Solcher Sätze gibt es sogar eine ganze Menge; aber die Sphäre ihres Inhalts ist ebenso eng, wie die unmittelbare Gewißheit ihrer Wahrheit sicher ist. Die überwiegende Mehrzahl aller Urteile aber, die im Leben wie in der Wissenschaft gefällt werden, ist nicht selbstevident, und kein erkenntnistheoretischer Standpunkt vermag ihnen diese fehlende Selbstevidenz zu verschaffen. Bereits Urteile von der Art: daß Feuer Wasser löscht, die ich etwa während eines Gardinenbrandes im Geiste fälle und nach ihnen mein Handeln einrichte, sind nicht unmittelbar evident; ebensowenig das physikalische Urteil, daß alle Körper von der Wärme ausgedehnt werden. Die ganze Fülle solcher Urteile, ohne die ich in der Erkenntnis weder zu praktischem noch theoretischem Behuf einen Schritt vorwärts käme, muß, um in der Wahrheit gesichert zu sein, bewiesen werden. Nun ist das Ideal, daß jeder

Schluß und Beweis erstrebt: den strittigen Satz zurückzuführen auf absolut unstrittige, d. h. beweisunbedürftige Sätze. Denn Beweisen und Schließen bedeutet im streng erkenntnistheoretischen Sinn: von der Wahrheit eines Satzes uns dadurch mittelbar überzeugen, daß man ihn nach den logischen Axiomen aus Sätzen gewinnt, deren Wahrheit uns unmittelbar gewiß ist. Unmittelbar gewisse Sätze sind Sätze, bei denen wir uns unmittelbar bewußt sind, daß sie sich mit allen Erfahrungstatsachen und Denkgesetzen im Einklang befinden; mittelbar gewisse Sätze sind Sätze, bei denen wir uns erst durch die Ableitung aus unmittelbar gewissen Sätzen bewußt werden, daß sie mit allen Denkgesetzen und Erfahrungen im Einklang sind. Denn es ist ein Gesetz unsres Denkens, daß mit dem Grund die Folge gegeben ist, daß aus wahren Sätzen nur wahre Sätze folgen können, oder daß alle Sätze, die aus solchen folgen, die mit Denken und Erfahrung im Einklang sind, gleichfalls mit Denken und Erfahrung im Einklang stehen müssen. So endet kein logisch streng gültiger Schluß, wenn man ihn zur Quelle zurückverfolgt, in der Unendlichkeit, sondern in der Endlichkeit. Und zwar ist er daselbst in unmittelbar einleuchtenden Gewißheiten verankert. Denn alle inhaltlich erfüllten Sätze von etwas weiterem Umfang leuchten nicht von selber ein, müssen also auf jene obersten Grundwahrheiten zurückgeführt werden.

Diesen Grundwahrheiten nun — so verschiedenartig ihre Bestimmung auch vorgenommen wird — sind sicher alle Aussagen 1. über unmittelbare innere Erlebnisse und 2. über die den Denkgesetzen konformen, rein formalen Beziehungen zwischen den Vorstellungen zuzurechnen. Die inneren Erlebnisaussagen sind unmittelbar gewiß; denn sie machen in logisch korrekter Form nur Aussage über uns unerschütterlich verbürgte Erfahrungen, müssen sich also mit allen Tatsachen und Denkgesetzen im Einklang befinden; die formalen, rein logischen Beziehungssätze sind unmittelbar gewiß, denn sie verlaufen konform den Denkgesetzen, ohne über Erfahrungen oder Tatsachen etwas zu behaupten, sind also wiederum notwendig mit beiden Bedingungen im Einklang. Erst eine logisch korrekte Aussage über nicht unmittelbar erlebte Erfahrungstatsachen könnte mit der Erfahrung in Widerspruch geraten und also falsch sein (daher war die doppelte Beziehung auf Denken und Erfahrung in das Wahrheitskriterium notwendig aufzunehmen); während ein mit allen Erfahrungen im Einklang befindlicher Satz

niemals den Denkgesetzen widersprechen kann, weil es antilogische Erfahrungen nicht gibt. Die psychologische Probe auf die beweisunbedürftige Wahrheit solcher Sätze, d. h. auf das unmittelbare Evidenzgefühl, ist jederzeit anzustellen. Die Erlebnisse selbst aber (ein Lustgefühl, eine Sinnesempfindung) als nackte Tatsachen und die logischen Axiome selbst (Satz der Identität usw.) als nackte Funktionen befinden sich zu Erfahrung und Denken in keiner „Beziehung", sind vielmehr selbst Urerfahren und Urdenken und stehen daher jenseits von wahr und falsch. Erst die Aussage: „ich sehe blau, fühle hart", und Aussagen wie: „wenn alle Menschen sterblich sind und wenn Cajus ein Mensch ist, so ist Cajus sterblich" sind solch letzte unerschütterliche Gewißheiten, auf welche es die erschütterlichen zurückzuführen gilt, um auch diese — unerschütterlich zu machen. 3. Aussagen über allgemeine inhaltliche Denk- resp. Anschauungsnotwendigkeiten, wenn es solche geben sollte. Denn diese transzendenten denknotwendigen Bedingungen jeder Erfahrung würden a priori mit allen Erfahrungen und Denkgesetzen im Einklang stehen. 4. Aussagen über allgemeinste Wertnotwendigkeiten (ethischer, ästhetischer Art), wenn es solche gibt. Denn diese a priorischen Bedingungen aller Werte müßten notwendig und von vornherein mit allen Werten, die in der Erfahrung auftauchen oder von mir beurteilt werden können, im Einklang stehen. Nach dem Warum? bei Aussagen dieser vier Kategorien zu fragen, eine Begründung ihrer Wahrheit zu verlangen, wäre ohne Sinn. Denn wahr sein und das beschriebene Wahrheitsgefühl erregen ist ein und dasselbe. Es gibt keine andre Wahrheit als diejenige, die diesem Gefühl ihr Dasein verdankt. Eine Wahrheit im Gegensatz zu oder unabhängig von diesem Gefühl ist ein hohles Wort, eine Vorstellung, unter der clare et distincte sich nichts denken läßt.

Auf die unter 2. aufgeführten rein formalen Beziehungssätze lassen sich ersichtlich niemals Urteile über die Wirklichkeit oder die Dinge zurückführen, obwohl der Akt des Zurückführens stets an der Hand solcher Sätze geschieht. Denn aus Prämissen, die nur über die Relationen von Gedanken etwas aussagen, sind objektive Erkenntnisse nicht herzuleiten. So bleiben nur die unter 1., 3. und 4. angeführten Stützpunkte allein übrig.

Ließen sich nun die unmittelbaren Erlebnisse (ich sehe jetzt am Himmel einen Blitz; empfinde den Regen auf meiner Hand)

allein als Rückhalt für irgend welche Schlüsse verwenden, oder allenfalls gedeutet, verarbeitet und umgeformt durch die formalen logischen Axiome, so hätte die Skepsis diese Art des Schließens als wohlbegründet anerkennen müssen. Denn da sie die Wahrheit der Aussage über das einzelne individuelle Erlebnis (*τὸ φαινόμενον*) nicht bestritt und auch die Gültigkeit der formalen logischen Axiome nirgends ernsthaft bekämpft hat, so hätte sie auch alles Schließen und Beweisen, ließe es sich auf ein solches logisch verarbeitetes Einzelerlebnis restlos zurückführen, unbeanstandet lassen müssen.

Leider ist nun das Beweisen irgend eines Satzes durch unmittelbare Einzelerlebnisse auch unter Anwendung der formalen Denknormen nicht möglich, oder, wo es das ist, für die Erkenntnis vollständig — überflüssig. Zunächst im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung. Hier läßt sich ein Satz, der selbst kein unmittelbares Einzelerlebnis aussagt, durch unmittelbare Erlebnisse nicht beweisen; und ein Satz, der diese Aussage tut, läßt sich zwar beweisen, bedarf aber, da er von sich selbst einleuchtet, keines Beweises. Aus den Sätzen: ich sehe jetzt am Himmel einen Blitz und ich fühle jetzt auf meiner Hand den nassen Regen, läßt sich gewiß schließen: also empfinde ich jetzt zugleich Nässe und Helligkeit. Aber dieser Satz ist ja nur der Ausdruck eines unmittelbaren Erlebnisses, und ihn beweisen zu wollen, wäre Torheit. Vorausgesetzt wird dabei überdies, daß die Schlußoperation im gleichen Zeitaugenblick, in welchem die beiden Empfindungen gegenwärtig sind, auch vollzogen würde. Denn im nächsten Augenblick wäre ich ja schon auf das Gedächtnis angewiesen, das wiederum nur als unmittelbare Augenblicksaussage (ich erinnere mich jetzt, daß...), keineswegs aber als (oft täuschende) Aussage über einen früher wirklich gehabten Zustand des Bewußtseins Evidenz bei sich führt. Auch kann ich aus den zwei unmittelbaren Erlebnisaussagen nicht etwa unter Zuhilfenahme des Gedächtnisses schließen: also waren in meinem Bewußtsein einst zwei Vorstellungen zugleich gegenwärtig, oder gar: also begreift der Umfang des menschlichen Bewußtseins jedenfalls mehr als eine Vorstellung. Denn die Begriffe „mein Bewußtsein" als eine Dauergröße, „menschliches Bewußtsein", das „begreifen" als Dauerzustand, gehen weit über den Kreis unmittelbarer, reiner Erfahrung hinaus, bedürfen daher selbst, wie die Existenz ihrer Objekte, der Begründung. Da es sich also beim Beweisen niemals um die Begründung einer Aussage über ein unmittelbares Erlebnis handelt, andrerseits aus Urteilen über unmittelbare

Erlebnisse der Wahrnehmung nur die Wahrheit von Aussagen über unmittelbare Erlebnisse der Wahrnehmung folgen kann, so ist dieser oberste Stützpunkt, als nicht beweisbedürftiger Urgrund aller Beweise, uns entzogen. Die uneinnehmbarste Festung als Hort für die Wahrheit von Urteilen, als letzter Rückhalt von Schluß und Beweis ist unbrauchbar.

Noch könnte man den Posten zu halten und eine große Gruppe von Schlüssen und Beweisen auf reine Erfahrungen zurückzuführen suchen; nämlich alle diejenigen, in denen eine Definition aus zwei gegebenen Definitionen, oder die Zugehörigkeit einer Art zu einer Gattung erschlossen wird. Hier nämlich kann man die ursprünglichen Definitionen und die Gattungsvorstellung als unmittelbare Erlebnisse, nämlich als Willensetzungen ansehen, aus denen ein neues Urteil absolut schlüssig gefolgert werden kann.

Wenn ich z. B. durch Willensetzung alle nicht mehr chemisch zerlegbaren Körper Elemente nenne und alle Schwere und Dichte besitzenden Stoffe Körper, so kann ich schließen:

Ein Ding, das Schwere und Dichte besitzt, heiße ein Körper.
Ein chemisch nicht zerlegbares schweres und dichtes Ding heiße ein Element.

Ein Element ist ein chemisch unzerlegbarer Körper.

Oder:

Alle Tiere, die lebendige Junge zur Welt bringen, nenne ich Säugetiere.
Der Walfisch bringt lebendige Junge zur Welt.

Der Walfisch ist ein Säugetier.

Aber die ganze Hohlheit dieser Schlußarten verbietet es, bei ihnen gegen die skeptischen Tropen Hilfe und Schutz zu suchen. Ins Unendliche wird man hier allerdings nicht hinausgetrieben und bei einer beweisbedürftigen Hypothese endet man auch nicht; vielmehr bei einer keines Beweises bedürftigen *θέσις* im eigentlichen Sinne des Wortes. Aber das Endurteil, das hier bewiesen wird, liefert weder eine subjektiv- noch objektiv-allgemeingültige Wahrheit, keine Erkenntnis über die Dinge, und zur Beantwortung der ersten skeptischen Grundfrage: wie sind die Dinge beschaffen? trägt es nichts bei. Es ist nicht der Ausdruck für irgend welche Verhältnisse zwischen den Dingen, sondern nur für die formale Willenslogik: Wer den Zweck will, muß die Mittel wollen. Denn im Fall unsres ersten Beispiels, in dem willkürlich gebildete Definitionen

zueinander in Beziehung gesetzt werden, drehe ich mich vollständig im Kreise meiner eigenen Begriffe herum, und die Gewißheit des Endurteils besitzt zwar den höchsten Grad von Gewißheit, bleibt aber ganz in die Sphäre subjektiver Willkür gebannt und gilt nur solange, wie die Willensentschlüsse, über welche die Prämissen Aussage machen, andauern. Über die Existenz von Körpern, Dichte, Schwere, Elemente erfahren wir nichts, und das Endurteil ist genau so gewiß für den so Wollenden, wie das Endurteil: ein Element ist kein Körper, für denjenigen gewiß ist, der durch seinen Willen die erste Prämisse folgendermaßen umformt: ein Ding, das keine Schwere und Dichte besitzt, heiße ein Körper, der zweiten Prämisse aber zustimmt. Denn sowie vernünftige Motive für diese Definitionen vorausgesetzt werden, ist die Definition bereits nicht unmittelbares Willenserlebnis, bedarf selbst der Begründung und kann nie den gesuchten letzten Anhalt für Schließen und Beweisen bieten. So kann man hier füglich von keiner objektiven, noch von einer subjektiv-allgemeingültigen Wahrheit des Urteils reden, die durch den Beweis gesichert sei. Von keiner objektiven: denn das Urteil, das bewiesen wird, macht Aussage nur über ein augenblickliches Ziel meines Wollens, nicht einen Gegenstand des Seins; in seiner ganz korrekten Formulierung wiedergegeben, wurde nur das Urteil bewiesen: das, was ich ein Element nennen will, muß ich einen Körper nennen. Aber auch keine subjektiv-generelle Gewißheit kommt diesem Urteil zu. Denn die beiden Prämissen, die meinen Willen verkünden, sagen nur subjektiv-individuelle, unmittelbare Erlebnisse aus. Für ein Individuum A ist bereits der Willensakt von X nicht mehr unmittelbares Erlebnis. Für A ist auch der Schluß nicht etwa ohne weiteres umformbar in die Erwägung:

X nennt Dinge mit Merkmal a und c Körper.
X nennt gewisse Dinge Elemente.

---

also sind das, was X Elemente nennt, für X Körper.

Hier sind die Prämissen nichts unmittelbar Einleuchtendes mehr; denn sie setzen die Existenz eines andern Willens voraus, die der Begründung bedarf. Nur in der hypothetischen Form: wenn X so und so bestimmte Dinge Körper, gewiße Dinge Elemente nennt, sind für X Elemente Körper, ist das Endurteil allgemeingültig wahr. Aber diese Wahrheit ist entweder eine rein formale, bedeutet nur eine Betätigung der logischen Axiome in beliebiger

Richtung und besagt: wenn die Prämissen wahr sind, ist auch der Schlußsatz wahr, oder, wenn sie mehr sein will, so ist sie nicht erwiesen und verfällt dem *τρόπος ὑποθετικός*.

In unserm zweiten Beispiel wird allerdings auf die objektive Wirklichkeit in der zweiten Prämisse reflektiert. Aber da die Gültigkeit des Schlußsatzes von der Subsumtion des Subjekts der zweiten Prämisse unter das Subjekt der ersten abhängt, die erste Prämisse aber eine individual-subjektive Willensmaxime ist, so gilt die Konklusion ebenfalls nur für den so Wollenden, und die Conclusio lautet in exakter Fassung: also muß ich den Walfisch ein Säugetier nennen. Nicht aber wird hier etwa die erste Prämisse im Sinn einer allgemeingültigen Aussage über die Dinge genommen: alle Tiere, die lebendige Junge zur Welt bringen, sind Säugetiere. Denn das würde heißen: ihnen kommen Merkmale zu, die auch den anderwärts definierten Säugetieren zukommen; ein Satz, für den die Skepsis mit Recht nach der Begründung fragen und ihn nicht als eine letzte Wahrheit, die keines Beweises bedarf, anerkennen würde.

So ist der Versuch, die objektive Wahrheit von Urteilen aus unmittelbaren Erlebnissen zu beweisen, als gescheitert anzusehen. Ob wir die Erlebnisse der Passivitäts- oder der Aktivitätsphäre, dem Wahrnehmen, dem Fühlen oder dem Wollen (und auf diese Quellen geht jedes unmittelbare Erlebnis zurück), entnahmen, niemals ließ sich ein Urteil, dessen Geltung über den Umkreis des aussagenden Subjekts hinausgriffe, und von den „Dingen“ (in idealistischem oder realistischem Sinne) handelte, gewinnen.

Daraus ergibt sich: um strittige Sätze über objektive Verhältnisse auf unstrittige zurückzuführen, also restlos zu beweisen, ist erforderlich:

1. Die unstrittigen Prämissen müssen Existentialurteile sein, das wirkliche Sein von etwas behaupten, in welchem Sinne man auch immer die Begriffe Sein und Wirklichkeit gebrauchen mag (auch diese Anforderungen stehen jenseits von Realismus und Idealismus); 2. mindestens eine der Prämissen muß über die Augenblickswahrnehmung eines Objekts hinausgehen und allgemeiner Natur sein, d. h. über konstante Objektseigenschaften oder Objektzusammenhänge berichten. Gibt es solche Sätze?

Die räumlich-zeitlichen (mathematischen) Eigenschaften der Dinge und die (physikalischen) Gesetze des kausalen Zusammenhangs zwischen ihnen werden gewöhn-

lich als solche konstante Größen hingenommen. Warum gelten denn die Sätze über die mathematischen Eigenschaften und die kausalen Verhältnisse allgemein, für alle Zeiten, an allen Orten, für alle Menschen, für alle Dinge? Die Konstanz dieser Eigenschaften ist doch selbst kein unmittelbares Erlebnis; also auch die Aussage über sie kein wahres Urteil, das des Beweises nicht bedürfte. Damit aber scheint das ‚Warum' auch hier sich wieder einzunisten und der Jagd ins Unbegrenzte doch nicht zu entrinnen zu sein. Nun — die allgemeine Gültigkeit der Aussagen über mathematische und kausale Verhältnisse läßt sich auf zweifache Weise dartun, deren jede als ein Versuch anzusehen ist, weitere Fragen nach dem Warum abzuschneiden und die Stützen aller Beweise durch letzte Evidenzen sicher zu stellen. Rationalisten wie Empiristen haben sich um die Lösung dieser Aufgabe bemüht. Der Rationalist, soweit er auf der Höhe der Zeit sich bewegt und nicht etwa von angeborenen Vernunftgrundsätzen über das Dasein Gottes, die apriorische Kenntnis bestimmter Kausalverbindungen, eine angeborene fertige Raumvorstellung usw. fabelt, würde dem Skeptiker entgegnen: der Inhalt eines geometrischen Axioms, in einen Satz über einen individuellen Fall aufgelöst, ist ein unmittelbar evidentes Erlebnis und als solches der Diskussion entrückt (zwischen Punkt A und B läßt sich nur die eine Gerade A—B ziehen). Da ich aber keinen einzigen Fall finden oder mir nur anschaulich vorstellen kann, in dem es mehrere gerade Linien A—B gibt, oder in dem Gleiches zu Gleichem nicht Gleiches ergibt, so nehme ich an, daß die räumlichen Verhältnisse entweder objektiv streng gesetzmäßige und real unveränderliche sind und die Erkenntnis eines Verhältnisses für alle gleichen gilt (rationalistischer Realist) oder: daß die räumlichen Beziehungen und ihre Anwendung auf die Wirklichkeit Anschauungsnotwendigkeiten a priori sind (rationalistischer Idealist). Die parallele Erwägung für kausale Verhältnisse leuchtet ein: Da ich mir nicht denken kann, daß ein Ding ohne Ursache existiert, sondern die Annahme eine Denknotwendigkeit ist: daß jedes Ding notwendig da ist, wo es ist, dann ist, wann es ist, so ist, wie es ist, so schließe ich wieder, daß auch die realen Zusammenhänge der Dinge konstante sind (rationalistischer Realist), oder daß ich den Begriff der Kausalität a priori auf alle Erscheinungen notwendig anwende (rationalistischer Idealist). Daher gelten auch die Sätze über die einzelnen Kausalverhältnisse absolut sicher und gewiß, und es ist sehr wohl möglich, Urteile über bestimmte Beziehungen zwischen den Objekten (eine abgeschossene Flintenkugel von der Anfangsgeschwindigkeit v muß im Zeitpunkt z zur Erde fallen) auf absolut gewisse Sätze (hier die Gesetze der Ballistik) zurückzuführen, ohne ins Unendliche getrieben zu werden oder bei einer Hypothese zu landen.

Die Art solcher Beweise für einzelne Werturteile moralischer oder ästhetischer Natur (Lügen ist schlecht — Beethovens Eroica ist schön) ist die gleiche und eine besondere Exposition derselben daher überflüssig.

Der Empirist entrinnt auf andre Weise den logischen Tropen der Skeptiker. Ließe sich die Anschauungsnotwendigkeit bei den räumlich-zeitlichen Verhältnissen, das gar nicht anders Wahrnehmen-können der sinnlichen Phänomene wie unter der mathematischen Gesetzmäßigkeit, zur Sanktion der mathematischen Axiome allenfalls verwenden, wodurch diese jedes Beweises überhoben würden — so vermag die gleiche Erwägung in Bezug auf kausale Beziehungen der Kritik keineswegs standzuhalten. Denn die Regelmäßigkeit des Weltlaufs, die absolute Naturgesetzlichkeit, oder wie sonst man den allgemeinen Kausalzusammenhang aller Erscheinungen bezeichnen will, ist keine Denknotwendigkeit. Die Unregelmäßigkeit und Ungesetzmäßigkeit des Naturlaufs ist weder ein logischer noch ein anschaulicher Widersinn. Daher tun wir gut, mit der Annahme von Denk- und Anschauungsnotwendigkeiten vorsichtiger zu sein und nicht dem Skeptiker, dem die Erschütterung derselben nicht schwer würde, den Sieg zu leicht zu machen. Denn hat man ihm seine Denk- und Anschauungsnotwendigkeiten einmal zerstört, so steht der Rationalist dem Skeptiker gegenüber ziemlich ratlos da; der Empiriker aber, von vornherein die Gewißheitsgrade seiner Erkenntnisse nicht überschraubend, vertritt dem Skeptiker etwa mit folgenden Worten den Weg:

Weil ich unzähligemal gewisse geometrische Sätze oder kausale Zusammenhänge wahrgenommen habe, gibt es mathematisch-naturwissenschaftliche Axiome: als Ausdruck unveränderlicher realer Raum-Zeit-Naturgesetze (realistischer Empirismus), als Ausdruck eines konstanten Raum-Zeit-Bewußtseins, konstanter Verstandeskategorien (idealistischer Empirismus). Und diese Meinung, welche durch die unendliche Anzahl gleicher oder ähnlicher Erlebnisse nahe gelegt wird, verstärkt sich um ein bedeutendes durch die Tatsache, daß diese mir durch die Erfahrung zugetragenen Kenntnisse sich

in weitestem Umfang bestätigen bei willkürlicher und experimental geleiteter Nachprüfung. Ich kann ohne Rücksicht auf die besonderen Umstände stets und überall zwei beliebige Punkte im Raume auswählen, und immer finde ich, daß nur eine Gerade zwischen ihnen möglich ist. Wo auch immer in der Natur zwei Erscheinungen aufeinander folgen und in räumlich-zeitlich stetiger Verbindung und in bestimmtem quantitativem Verhältnis stehen, da kann ich, wenn ich unter beliebigen Bedingungen die erste derselben irgendwo wieder beobachte oder auch künstlich hervorrufe, stets gewahr werden, daß sich auch die zweite sofort einstellt. So steigt die Wahrscheinlichkeit mathematischer und physikalischer Gesetzmäßigkeit auf eine ziemlich hohe Stufe und erreicht ihren Gipfel durch die Möglichkeit: jederzeit von dieser Gesetzmäßigkeit die Anwendung auf die Erfahrung machen und dadurch die denkbar größte empirische Kontrolle bewirken zu können. Das gleiche gilt natürlich caeteris paribus von den Wertnotwendigkeiten der Rationalisten.

Man sieht: die Gewißheit von der Wahrheit eines allgemeingültigen Satzes, durch den alle Begründung und Beweiskraft erst möglich wird, setzt sich hier aus vier Elementen zusammen: letztes Element der Gewißheit sind die einzelnen unmittelbaren Erlebnisse über Raum-, Zeit- und Tatsachenzusammenhänge. Aber durch die logische Erwägung: Beziehungen, welche ungezähltemal in gleicher Weise erlebt wurden, und Beziehungen, die bei beliebiger Variation aller Bedingungen konstant bleiben, sind vermutlich an sich konstant oder für mich konstant — durch diese doppelte Erwägung wird ein Erlebnis nicht in seiner individuellen Einzelheit, sondern in seiner Eigenschaft: beliebig wiederholbar zu sein, als allgemeines gefaßt und sein Inhalt in einen Satz von allgemeiner Geltung umgeprägt. Schließlich verdankt sich die Gewißheit solch allgemeiner Sätze noch der Probe: der erneuten unmittelbaren Erfahrung am beliebigen Einzelfall. Freilich, wo der Empirismus konsequent ist, darf er nur eine wahrscheinliche Geltung seiner allgemeinen Sätze beanspruchen; denn der Schluß von vielen Fällen auf alle, der seinen Erwägungen zugrunde liegt, ist nur ein Schluß von wahrscheinlicher Geltung. Der Empiriker würde also dem Pyrrhoniker erwidern: ins Unendliche werden wir beim Schließen und Beweisen nicht hinausgetrieben. Sondern wir führen strittige Sätze durch Schluß und Beweis auf höchst wahrscheinlich unstrittige zurück. Es gibt keine allgemeingültigen Sätze von höherem Wahr-

heitsgehalt; willst du diese Sätze ihres Wahrscheinlichkeitsgehalts wegen „Hypothesen“ nennen, so haben wir nichts dagegen. Aber zwischen Hypothese und Hypothese ist scharf zu scheiden. Deine Behauptung von der Gleichwertigkeit aller Hypothesen geben wir nicht zu; es ist falsch zu sagen: im logischen Regressus sei es ganz gleichgültig, bei welch unbewiesener These ich Halt mache; wenn es überhaupt bei einer unbeweisbaren Behauptung geschehe, könnte man sich ja schon bei der Konklusion als unbewiesener Voraussetzung beruhigen.

Unsre allgemeinen Sätze sind letzte Hypothesen, Ergebnisse der umfassendsten Induktion, deren Wahrheitsgrad sich der Übereinstimmung mit allen Denkgesetzen und allen bisherigen Erfahrungen verdankt. Die beweisbedürftige Konklusion aber, die aus ihnen gezogen wird, bevor sie aus dem allgemeinen Satz abgeleitet ist, ist noch mit gar keiner Erfahrung und gar keinem Denkgesetz als in irgend welcher Übereinstimmung befindlich aufgedeckt, ist also weder als wahr, noch als wahrscheinlich erkannt. Vermag ich aber einem völlig ungewissen Satz durch Reduktion auf jene obersten Urhypothesen höchste Wahrscheinlichkeit zu sichern, so ist diese Begründung doch wohl der Mühe wert.

Aus alledem erhellt: Die Skeptiker haben mit ihren zwei ersten logischen Tropen wieder einen ernsten Stoß gegen das beweisende Erkennen geführt. Die Abwehr hier ist keine leichte Sache. Es stellte sich heraus: 1. daß das letzte Glied in einer strengen Beweiskette, die Aussagen über Objekte begründen soll, um nicht wieder durch ein Warum? in seiner Geltung erschüttert oder als bloße „Hypothese“ verketzert zu werden, ein objektiv-allgemeingültiger Satz von unerschütterlicher Gewißheit zu sein habe; 2. daß die sofort einleuchtenden unerschütterlichen Gewißheiten, die Aussagen über individuelle Einzelerlebnisse, nicht direkt verwendbar sind, und auch die allgemeinen logischen Axiome nur als Funktionen dem Prozeß des Reduzierens Geltung verschaffen, aber nicht etwa selbst als rein formale Sätze einem inhaltlich strittigen Satz den letzten Rückhalt zu bieten vermögen; 3. daß erst eine vernünftige Deutung gewisser Einzelerlebnisse über mathematische und kausale Beziehungen (im rationalistischen oder empiristischen Sinne) die Gewißheit oder doch die höchste Wahrscheinlichkeit letzten Sätzen zu sichern und damit den Dispens von der Beweisbedürftigkeit zu erteilen vermögen.

Diese Bemerkungen gelten nur zur Abwehr der skeptischen Untergrabung der stringenten und bis ins letzte Glied hinein absolut zwingenden Beweisführung. Die griechische Skepsis bohrt überall auf den Grund, und, läßt sich die Festigkeit dieses Grundes nicht dartun, mit oberflächlich aufgeworfenen Bollwerken und provisorischen Fortifikationen widersteht man ihr nicht. Denn diese wirft sie gar bald über den Haufen, wenn sie nicht weiß, daß der Gegner sich in uneinnehmbare Festungen zurückziehen kann. Hat er das aber erwiesen, so wird das skeptische Denken sich auch von den kleinen vorgeschobenen Verteidigungsposten fern halten müssen. Daher darf es jetzt ausgesprochen werden, nachdem die grundsätzliche Möglichkeit gezeigt worden, wie Schließen und Beweisen, ohne in der Unendlichkeit oder bei einer dem zu beweisenden Satz gleichwertigen Hypothese zu enden, zu bewerkstelligen ist: daß die meisten Schlüsse im Leben und auch in den Wissenschaften allerdings nicht bei letzten evidenten Gewißheiten, nicht einmal bei letzten Hypothesen, sondern bei provisorischen Hypothesen enden und doch — ihren hohen Erkenntniswert behalten. Die gewöhnlichen Schlüsse und Beweise sind provisorische Reduktionen spezieller Sätze auf allgemeine, wenn letztere gegenüber den ersteren (nicht den absoluten, sondern nur) den höheren Gewißheitsgrad besitzen. Am Vorderreifen meines Fahrrades entströmt die Luft. Es fragt sich, aus welchem Grunde? Ich weiß von früher: nur wenn der innere Schlauch durchlöchert ist, entströmt die Luft. Nun schließe ich, da Luft an meinem Reifen herausströmt: der innere Schlauch hat ein Loch bekommen. Vor dieser Erwägung wußte ich nicht das geringste davon, daß der innere Schlauch ein Loch bekommen haben konnte. Erst mit der Reduktion auf den allgemeinen Obersatz (die psychologisch natürlich nicht in pedantischer Anwendung des logischen Schemas, sondern in der Abbreviatur vor sich geht) steigt die Gewißheit von der Wahrheit dieser Behauptung direkt proportional der Gewißheit des Obersatzes. Nun gilt der Obersatz zwar nur provisorisch-hypothetisch, denn er stützt sich auf eine Anzahl von unmethodischen Erfahrungen und vorschnellen Verallgemeinerungen und übersieht, daß auch ein Fehler am Ventil das Entströmen der Luft zur Folge haben konnte. Trotzdem fördert solch fraglicher Schluß den Fortschritt objektiver Erkenntnis gewaltig. Denn 1. deckt er die mögliche Ursache eines Ereignisses auf und hebt damit den Erkenntniswert einer Behauptung über diese Ursache im einzelnen

Fall (mein Schlauch hat vermutlich jetzt ein Loch). 2. Der Obersatz (immer wenn Luft entströmt, zeigt der Schlauch ein Loch) steigt durch das Mißlingen oder Gelingen der Subsumtion, das durch eine Beobachtung an der Erfahrung (Nachsehen, ob der Schlauch ein Loch bekommen) sich entscheidet, gleichfalls an Erkenntniswert. Denn entweder befestigt sich seine Wahrheit, durch den Zuwachs der Wahrheit für den vorliegenden Fall oder — gleichfalls ein Fortschritt in der Erkenntnis — er stellt sich als falsch heraus und ich werde zur Aufhebung resp. Modifikation des Obersatzes gezwungen. Was hier an einem Beispiel des Alltaglebens gezeigt wurde, vollzieht sich in der Wissenschaft überall dort, wo die Zurückführung einer Aussage auf eine mathematische Gleichung oder auf ein Urteil über ein allgemeingültiges oder doch letztes Kausalverhältnis nicht sofort möglich ist. Dann tritt die Arbeitshypothese in ihr Recht. Auch ihre Rolle besteht für die Erkenntnis des einzelnen Falls zunächst darin, daß diese Erkenntnis deduziert wird aus allgemeinen Sätzen oder reduziert auf allgemeine Sätze höheren Wahrheitsgehalts, d. h. auf solche, bei denen die Anforderungen des Wahrheitskriteriums (Übereinstimmung mit allen Denkgesetzen und allen Erfahrungen) für mein Bewußtsein strenger erfüllt sind als bei dem zu beweisenden Satz. Gibt es aber außerdem noch ein andres Mittel wie das der Deduktion oder der Reduktion, um die Wahrheit eines speziellen Satzes zu festigen — etwa die unmittelbare Evidenz durch gewöhnliche Erfahrung oder Experiment — so steigt zugleich damit unsre Einsicht in die Wahrheit oder Unwahrheit einer Arbeitshypothese, und ein doppelter Zuwachs an Erkenntnis ist die Folge. So stützen sich Schlußsatz und Obersatz immer gegenseitig in der Förderung der Erkenntnis bei allen Schlüssen, die auf Hypothesen beruhen. Durch die Zahl der Einzelsätze, die sich auf einen allgemeinen Satz zurückführen lassen, wächst der Wahrscheinlichkeitsgrad einer Hypothese und mit diesem wächst die Sicherheit der Erkenntnis eines aus ihr abgeleiteten Satzes.

So erhellt auch von hier, aus den unteren Regionen des Wissens, die Fehlerhaftigkeit der skeptischen Behauptung von der Gleichwertigkeit aller Hypothesen. Denn abgesehen davon, daß man für die strengsten und vollendeten Schlüsse auf evidente Thesen (nach Ansicht der Rationalisten) oder doch auf letzte, durch methodische Beobachtung des Gesamtgebiets der bisherigen Erfahrung gestützte Hypothesen zurückgeht, ist es auch für die

alltäglichen Beweisarten im Leben und in der Wissenschaft von höchster Bedeutung, ob ein strittiger Satz nur auf sich selbst oder auf in viel geringerem Grade strittige Sätze zurückgeführt wird. Auch hier hat der Radikalismus mit seinem „Alles oder Nichts" die Skepsis das Wesen des wissenschaftlichen Fortschritts durch approximative Annäherung an die Wahrheit übersehen lassen; übersehen lassen, daß dieser Fortschritt nicht so sehr in der Reduktion einzelner Sätze auf absolut wahre, sondern in gegenseitiger Stützung wahrscheinlicher Sätze besteht; daß dieser Fortschritt weit mehr ein quantitativer als ein qualitativer ist; daß er in der Auffindung mannigfaltiger, einander gegenseitig im Wahrheitsgehalt hebender Urteile, nicht so sehr in der Stärkung des Wahrheitsgehalts weniger Urteile besteht; daß er mehr in der Eroberung von 90% Wahrheitsgehalt für 1000 Fälle, als von 100% für drei Fälle zutage tritt.

Immerhin dürfen wir niemals vergessen, daß alle provisorischen Hypothesen, mit denen das gewöhnliche und das wissenschaftliche Erkennen im größten Umfange arbeiten, haltlos in der Luft schweben würden, wenn sie nicht an jenen letzten Hypothesen axiomatischen Charakters ihr Musterbild stets vor Augen hätten. Es zu erreichen bleibt freilich in all den Wissenschaften, deren Ergebnisse sich nicht auf mathematische Gleichungen oder mathematisch ausdrückbare Kausalverhältnisse beziehen, ein unerfülltes Ideal. Aber die Annäherung an dasselbe kann angestrebt werden; und dieses Streben wird nicht vernichtet, weil die Skepsis — aber zu Unrecht — gezeigt zu haben glaubte: dies Ideal sei ein in sich unmögliches.

Der dritte und letzte Einwand von elementarer Wucht, der gegen die erkenntnisfördernde Kraft aller logischen Begründungen sich richtet, ist der Vorwurf der Zirkelbewegung. Unter einem Zirkelschluß versteht man allgemein jene fehlerhafte Beweisform, nach der zwar der Schlußsatz durch die Voraussetzungen, zugleich aber die Voraussetzungen durch den Schlußsatz gestützt werden sollen. So ist das Skelett des Cartesischen Gottesbeweises — was immer man auch zu dessen Rechtfertigung sagen mag — ein Muster sich im Kreise drehender Begründung. Denn auf ein dürres Schema gebracht, zeigt er folgende Struktur:

Was clare et distincte erkannt wird, ist wahr.
Gottes Dasein wird clare et distincte erkannt.

Gott existiert.

Nur wenn Gott (als ein wahrhaftiges, gütiges Wesen) existiert, ist alles, was clare et distincte erkannt wird, wahr.
Gott existiert.

Was clare et distincte erkannt wird, ist wahr.

Hier wird aus dem Satze „subjektives Evidenzgefühl verbürgt objektive Wahrheit" das Dasein Gottes, und aus dem Dasein Gottes die Gleichung: absolut evidente Urteile = wahre Urteile gefolgert. Niemand wird sich vor dem Ergebnis solchen Beweisverfahrens beugen. Und nun behauptet die Skepsis: es gibt gar kein andres Beweisverfahren! Jeder Schluß, jeder Beweis, jede Begründung stürzt notwendig in die Falle der Diallele. Ist das wahr?

Läßt man die heute noch existenzfähigen Richtungen dabei zu Worte kommen, d. h. allein diejenigen Aussagen, welche wissenschaftlich heute noch möglich oder auch wirklich sind, so wird zunächst der moderne Rationalismus Kantischer Färbung das skeptische Argument einfach nicht gelten lassen. Man kann, würde er entgegnen, allerdings Sätze von objektivem Wahrheitsgehalt begründen, ohne sich dabei im Kreise zu drehen (von den rein formalen Subsumtionen einzelner Exemplare unter eine durch Willensetzung bezeichnete Gattung oder von Prädikaten unter einen willkürlich definierten Begriff dürfen wir bei dem Ernst der Lage wohl absehen; denn die Geltung solcher Beweise verharrt in der Sphäre des individuellen Subjekts). Alle Prämissen, die mathematische oder kausale Gesetzmäßigkeit an der objektiven Welt zum Ausdruck bringen, sind a priori allgemeingültiger Natur. Daher bedürfen wir nicht des Einzelfalls aus der Erfahrung zu ihrer Stütze, und dieser kann, ohne daß eine petitio principii dabei statt hat, durch solche Prämissen zwingend bewiesen werden. Daß eine Brücke bestimmter Konstruktion unter der Last β einstürzen oder nicht einstürzen wird, ist absolut gewiß (Rechenfehler und etwa mitsprechende, aber noch nicht ermittelte Kausalverhältnisse in Abzug gebracht). Es kann also der Satz, daß ein Artilleriegeschütz A von der Last β beim Passieren der Brücke abstürzen oder nicht abstürzen wird, mit Hilfe der obigen Prämisse stringent begründet werden. Aber die Begründung des Obersatzes bedarf ihrerseits nicht etwa der Unterstützung durch das Urteil: Artilleriegeschütz A vermag die Brücke nicht zu passieren; sondern er kann Hunderte von Jahren vor der Existenz dieses Geschützes gefunden

und ausgesprochen sein, als Konsequenz der mechanischen Gesetze, der Bewegungsgesetze materieller Größen. Das gleiche gilt von den mathematischen Relationen; nicht nur in ihrer formalen Bedeutung für die subjektive Raumanschauung, sondern auch dort, wo sie übergreifen in das Reich objektiver Begebenheiten. Die mathematischen Berechnungen zur Ermittlung der Tragfähigkeit der Brücke und der Last des Geschützes, die nicht nur auf eine fiktive Brücke, ein fiktives Geschütz, sondern auch auf die wirkliche Brücke, das wirkliche Geschütz anwendbar sind, drehen sich keineswegs im Zirkel. Ihre Ergebnisse beruhen, verfolgt man sie bis zu den letzten Stützpunkten, auf den geometrischen und arithmetischen Axiomen; diese aber keineswegs auf jenen Ergebnissen. Daß keine kürzere Verbindung als die Gerade zwischen zwei Punkten (auch in der objektiven Wirklichkeit) möglich ist; daß Gleiches zu Gleichem addiert (nicht nur bei reinen Zahlen, auch bei beliebigen Objekten) Gleiches ergibt, das steht dem rationalistisch gesonnenen Mathematiker a priori fest. Es bedarf also nicht etwa der induktiven Begründung durch alle Erfahrungsfälle, von denen die Momente im Brücken- und Geschützbau einige wären.

Freilich muß der Rationalist sich bewußt sein, daß er dabei nicht nur die Allgemeingültigkeit der formalen Raumanschauung, sondern deren notwendige Geltung auch für alle möglichen Verhältnisse räumlicher Wirklichkeiten fordert. Ähnlich hat er sich bei der Aufstellung allgemeingültiger Naturgesetze bewußt zu sein, daß das Wissen um die reine, inhaltleere Regelmäßigkeit des Naturlaufs noch nicht genügt, um ohne Zirkelbewegung Sätze über Einzelfälle dieser Regelmäßigkeit streng zu beweisen; sondern daß es dazu der Kenntnis von der Gesetzmäßigkeit einzelner und bestimmter Kausalverhältnisse bedarf. Da aber solche, etwa die mechanischen Gesetze, kein Mensch mehr heute aus reiner Vernunft abzuleiten versucht, sondern über ihre Beschaffenheit von der Erfahrung sich belehren läßt, so bleibt dem Rationalisten (schwenkt er hier nicht ab in das empirische Lager) nichts weiter übrig: als irgend eine inhaltliche Bestimmung in seine apriorischen Elemente aufzunehmen, in denen zwar nicht die besonderen Kausalverhältnisse enthalten, aber an deren Hand diese wenigstens zu ermitteln sind; vielleicht die Denknotwendigkeit: alles, was unmittelbar aufeinander folgt und sich räumlich berührt, ist in der Außenwelt immer kausal miteinander verbunden.

Neben mathematischen und kausalen Gesetzmäßigkeiten, auf welche sich, wenn wir auch tatsächlich noch so weit davon entfernt sind, doch grundsätzlich alle Beweise nicht unmittelbar evidenter Sätze, die Dasein und Wirklichkeit betreffen, zurückführen lassen, könnte der Rationalist noch eine gleichfalls vorhin schon erwähnte Aussagen-Gruppe namhaft machen, auf welche Urteile zurückführbar wären, ohne daß sie selbst, vom Standpunkt strengster logischer Ansprüche (nur um diesen handelt es sich ja) durch diese Urteile ihrerseits bewiesen zu werden brauchte. Das ist die Gruppe der moralischen und ästhetischen Gesetzmäßigkeiten. Nimmt man in allen Menschen lagernde Wertungsnotwendigkeiten an, etwa des Inhalts: ich und alle sollen so handeln, daß ihre Motive zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung erhoben werden könnten, oder daß der Sinn des Daseins, der Wille Gottes, das Glück der Menschheit u. a. dabei gefördert würde, so ist damit wieder eine Quelle gegeben, aus der der Wert von Handlungen, Persönlichkeiten, Gesinnungen, Lebenslagen usw. abfließen kann, ohne daß der Quell selbst (der allgemeine Obersatz), aus dem diese Werte abgeflossen wären, durch den Wert dieser abgeleiteten Einzelgrößen seinerseits gespeist würde. Das Beispiel von der Wohltätigkeit der Straßenbahnen (S. 68) ist hier einschlägig. Wäre z. B. die Verwirklichung des Sinns des Daseins apriorisches Sittengesetz, bestünde dieser Sinn im Aufstieg zu immer höherer Vergeistigung auf den Stufen biologischer und historischer Evolution, gehörte dazu die Förderung der Kultur und zur Förderung der Kultur die zunehmende Ausbildung der Technik und der Verkehrsmöglichkeiten (alles doch gewiß keine aus der Luft gegriffenen Behauptungen) — so wäre die Wohltätigkeit oder der Wert der elektrischen Straßenbahnen erwiesen, ohne daß durch ihn der Wert aller Verkehrserleichterungen erwiesen wurde. Erweitert man nun das Bereich apriorischer Urteile auch auf die ästhetischen Werte, so gewinnt man einen Riesenkreis von Aussagen über Einzelwerte, die ohne Zirkel begründet werden können und deren strenge Beweisbarkeit wohl den Menschen am innerlichsten interessiert. Freilich muß auch die Begründung solcher Werturteile mannigfach in die Wirklichkeitsbezirke übergreifen, so in der Frage: was denn die Kultur fördert? so daß eine logisch absolut durchsichtige und zugleich völlig schlüssige Beweiskette für ethische und ästhetische Werturteile der Naturgesetzmäßigkeit in apriorisch gegebener Form als Stütze nicht entbehren kann und ein Beweis für den Wert

eines Geschehnisses stets einen Einschlag von Kausalschlüssen in sich aufnehmen wird.

Anders der Empirist. Ihm stehen ja die allgemeinen Sätze über mathematische, naturgesetzliche und Wertnotwendigkeiten nicht a priori fest, sondern sind auf induktivem Wege ermittelte Einsichten. Nun wären diese Einsichten nur dann völlig gewiß, wenn sie auf vollständiger Induktion beruhten. Wäre also der Satz: eine Brücke dieser Konstruktion stürzt unter der Last β zusammen, ein induktiv gefundener Satz und doch von der höchsten Gewißheit (also nicht etwa aus anderen induktiv gefundenen Sätzen deduziert; in der Wirklichkeit würde dies wohl der Fall sein, wodurch aber das Problem nur zurückgeschoben und allenfalls das Beispiel, nicht aber die Lösung abzuändern wäre) — so müßte von allen Lasten β, also auch vom Artilleriegeschütz A, beobachtet worden sein, daß unter ihnen die Brücke stets einstürzt. Dann würde allerdings der Empirist, der erst die Tragfähigkeit der Brücke aus dem Einsturz unter der Last des Geschützes und darauf das Einstürzen unter der Geschützlast aus der Tragfähigkeit folgerte, sich vollständig im Kreise drehen. Ebenso würde jedes geometrische, jedes arithmetische Axiom, dessen sich der philosophisch-empiristische Ingenieur zur Berechnung der Stärke der einzelnen Brückenpfeiler usw. bedient, seinerseits bei vollständiger Induktion nur durch die einzelnen Fälle, die jetzt aus ihm abgeleitet werden, mitbewiesen worden sein. Und auch der Wert aller Verkehrserleichterungen, aus dem der Wert der elektrischen Straßenbahnen sich herleitete, könnte auf solche Art nur durch den Wert aller Verkehrserleichterungen und also auch der Straßenbahnen (als einer dieser Erleichterungen) eingesehen werden.

Trotzdem verfällt die empiristische Beweismethode, wo sie sich ihrer eigenen Grenzen und Tragweite bewußt ist, niemals der Diallele. Denn sie wird den allgemeinen Obersatz ja immer nur auf Fälle anwenden, durch die der Obersatz nicht selbst mit bewiesen wurde, von denen man aber wissen will, ob der Obersatz auf sie anwendbar ist. Freilich ist die allgemeine Regel über die objektive Wirklichkeit dann immer nur unvollständig induziert. Aber dafür wurde ein vorher ganz ungewisser Satz über die objektive Wirklichkeit (oder Wertverhältnisse), wie daß Artilleriegeschütze eine Brücke passieren können oder gewisse kulturelle Einrichtungen wertvoll und zu fördern sind, zur höchsten Wahrscheinlichkeit emporgeschnellt und aus der Nacht der Unsicherheit in das klare Tageslicht, wenn auch nicht in den vollen Sonnenglanz erhoben. Leben wie Wissenschaft bieten eine überwältigende Fülle von Beispielen, aus denen die Wichtigkeit eines derartigen Erkenntnisprozesses erhellt. In allen Voraussagen über die Zukunft haben wir ja mit Fällen zu tun, die weder in die Induktion für eine allgemeine Regel aufgenommen, noch selbst direkt beobachtet sein können. Hier ist also für den Empiristen eine Ableitung aus allgemeinen, aber unvollständigen Induktionsergebnissen das einzige Mittel, um überhaupt eine logisch haltbare Aussage über zukünftige Ereignisse zu machen. Welch ungeheure Rolle aber gerade solche Aussagen in den wissenschaftlichen Erkenntnisprozessen der Physik, Chemie, Medizin usw. spielen, ist bekannt. Ob der Naturforscher eine neue Substanz gewinnt, indem er die Stoffe, mit denen diese bisher nur in der Synthese vorkam, Verbindungen mit andern Stoffen eingehen läßt und so auf analytischem Wege die gesuchte Substanz rein erhält, im Vertrauen: daß die Stoffe nach den induktiv ermittelten Gesetzen sich auch diesmal wieder verbinden werden; ob der Mediziner ein Antitoxin erfindet, vertrauend, daß die Abscheidungsprodukte der Bakterien auch diesmal eine bakterientötende Wirkung haben werden — stets handelt es sich um die Deduktion neuer Einsichten aus unvollständig induzierten Sätzen ohne Diallele; und den hohen Erkenntniswert dieser Operation kann kein Besonnener verkennen. Auch strömen aus den Ereignissen des gewöhnlichen Lebens die drastischsten Beispiele besonders reichlich zu, an denen die Wichtigkeit empiristischer Beweise, sowie deren Vermeidung der Zirkelbewegung, auf den ersten Blick deutlich zu ersehen ist: daß Feuer den menschlichen Leib zerstört, ist vom rein empirischen Gesichtspunkt ein unvollständig induzierter, also nicht völlig gewisser Satz. Wollte man nun im gegebenen Fall sich dadurch abhalten lassen, die Flammen an den brennenden Kleidern seines Kindes zu löschen, um erst die Bestätigung des Satzes auch durch diese Erfahrung abzuwarten, so würde die Reue über solch unsinniges Vorgehen einem den Wert aus unvollständiger Induktion gewonnener Erkenntnisse gründlich fühlbar machen. Also die Skepsis hat insofern recht: wenn der Empirist aus vollständig induzierten und empirisch ganz gewissen Sätzen Einsichten zu beweisen sucht, so dreht er sich dabei im Kreise. Da ihm das aber gar nicht einfällt, noch (wegen der prinzipiellen Unmöglichkeit vollständiger Induktion) einfallen kann, so verstrickt er sich nicht

in die ihm gelegten Schlingen und gewinnt trotzdem wertvolle neue Erkenntnisse.

Eng verwandt, aber nicht zusammenfallend mit der These: jeder Schluß ist ein Zirkelschluß, jeder Beweis ein Zirkelbeweis, ist das skeptische Aperçu von der Überflüssigkeit aller Syllogismen. Da nämlich der Schlußsatz oder das Beweisergebnis stets in den Prämissen bereits enthalten sei, so diene die ganze, schwerfällige Operation nur dazu: was die Prämissen schon in sich bergen, noch einmal zutage zu fördern. Oder in skeptischer Redeweise: sind die Prämissen *πρόδηλα*, so kann der durch sie bewiesene Satz kein *ἄδηλον* sein. Diese Auffassung, daß jede Konklusion implicite in den Prämissen stecke und daher, wer diese kenne, jene gar nicht erst zu entwickeln brauche, hat etwas ungemein Überzeugendes und Verführerisches. Manch bedeutender Denker hat sich ihr ergeben und Männer wie Bacon und Mill haben unter diese skeptische Kriegserklärung ihren Namen gesetzt. Doch ist der Einwand, alle Begründungen nicht selbstevidenter Behauptungen über die Wirklichkeit seien rein analytischer, nicht synthetischer Natur, seien bloß logische Erläuterungs-, aber niemals Erweiterungsprozesse, mehr glänzend als wahr. Wieder sind es die mathematischen und kausalen Urteile über die seiende Welt, die Werturteile über die seinsollende Welt, auf die letzten Endes alles strenge Begründen zurückzuführen ist, an denen man auch hier die Haltbarkeit des skeptischen Einfalls zu prüfen hat. Um aber ermüdende Schwerfälligkeit zu vermeiden, seien an einem einzigen Beispiel, der moralischen Wertungsphäre entnommen, die möglichen Lösungen des Problems entwickelt. Die stillschweigende Übertragung des Ergebnisses auf alle übrigen Beweisaufgaben macht keine Schwierigkeit. Das corpus delicti sei durch den Schluß vertreten:

Handlungen, deren Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung eignet, sind gut.
Wahrheitsagen unter den eben eintretenden unvorhersehbaren Umständen ist eine solche Handlungsweise.

Wahrheitsagen im gegenwärtigen Falle ist gut.

Noch einmal vertreten Rationalisten und Empiristen dem Gegner den Weg. Dem Rationalisten steht der Obersatz, das Kantische Sittengesetz, a priori fest. Daß aber jetzt die Wahrheit zu sagen eine allgemeingültige Handlungsweise ist, war in dem Obersatz noch gar nicht enthalten, ehe ich die Erwägung anstellte, daß sie

es sei. Denn die Umstände waren ja vorher noch gar nicht eingetreten, die dieses Enthaltensein erst ermöglichten. Was also die Skepsis eigentlich meint: daß der Obersatz laute, allgemeingültige Handlungen, d. h. Handlung a, b, c, d usw., unter denen Wahrheitsagen im gegenwärtigen Fall eine ist, sind gut; und daß dadurch der ganze Beweis für den Wert des Wahrheitsagens im vorliegenden Fall überflüssig werde, das träfe nur für einen allumfassenden Verstand zu, der nicht nur Kants allgemeines Sittengesetz in sich bergen, sondern auch alle die Erfahrungsfälle, die noch gar nicht eingetreten sind, im voraus wissen würde. Für den Menschen aber ist der Schlußsatz weder objektiv (als wirklich), noch logisch (als wahr) in dem Obersatz früher begriffen, als er aus diesem gewonnen wurde. Nicht objektiv: denn Wahrheitsagen im gegenwärtigen Fall konnte nicht vor der Wirklichkeit des Falles objektiv gut sein; nicht logisch: denn die Wahrheit des Satzes: in einem unvorhersehbaren Fall (und die Existenz unvorhersehbarer Fälle wird auch der Rationalist nicht ableugnen) aufrichtig zu sein, sei gut, konnte für den Menschen gleichfalls nicht eher bestehen, als der betreffende Fall eingetreten war. Aber ein Satz, der für den Menschen früher nicht wahr sein konnte, war es auch in der Tat nicht. Denn ein andres Erkennungszeichen der Wahrheit, als das beschriebene Evidenzgefühl erregen zu können, besitzen wir nicht. Nun schließen wir auch oft, wo der Lauf der Natur es ermöglicht, über die Wahrheit eines Satzes klar zu werden, und also die Wahrheit oder Unwahrheit eines Satzes schon tatsächlich besteht, auch da schließen wir aus allgemeinen, als wahr erkannten Obersätzen auf die Wahrheit des Schlußsatzes; etwa daß eine längst geschehene Handlung gut oder schlecht sei. Hier ist der Schlußsatz objektiv und logisch in unsrer ersten Prämisse enthalten. Trotzdem behält der Syllogismus seinen großen Erkenntniswert. Denn wir waren noch gar nicht darauf aufmerksam geworden, daß die Handlungsweise im vergangenen Falle nicht allgemeingültig, also schlecht sei. Hier ist zwar mit dem Grunde die Folge gegeben, und von dieser objektiv-logischen Seite hätte die Skepsis recht, die Überflüssigkeit des Syllogismus zu behaupten; aber zugleich ist, zur Erweiterung meiner Erkenntnissphäre, mit dem Grunde die Folge mir aufgegeben; und unter diesem subjektiv-psychologischen Gesichtspunkt hat sie unrecht, den Syllogismus zu verwerfen, solange diese Aufgabe nicht gelöst ist. Denn das Suchen und Finden der Folge vollzieht sich

an der Hand des Syllogismus. Also: die Konklusion eines Schlusses über objektives Geschehen steckt niemals und in keiner Weise in den Prämissen, wenn dieselbe über Tatsachen, die nicht vorausgesehen oder gewußt werden konnten, vermöge der Prämissen berichtet. Die Konklusion steckt in den Prämissen objektiv und logisch, aber nicht für das erkennende (auch nicht das rationalistisch gesonnene) Individuum, wenn sie tatsächlich nicht gewußt wurde, so daß die Kenntnis ihres Inhalts erst aus den Prämissen gewonnen werden konnte. Im ersten Fall konnte die Wahrheit eines Satzes erst durch den Schluß und nicht schon aus der obersten Prämisse erkannt werden; im andern Fall wurde sie erst durch den Schluß erkannt. Beidemal, wenigstens grundsätzlich, ist sie absolut zwingend zu erweisen.

Und nun zum Empiriker. Für ihn ist der allgemeine Satz „Handlungen, deren Maxime usw., sind gut", a posteriori und induktiv bestätigt. Ist die Induktion vollständig, so ist auch der Wert der Handlungsweise im vorhergesehenen, gegenwärtigen Fall darin enthalten; die Skepsis wäre im Recht, die Überflüssigkeit solcher Beweise zu betonen. Diese Sachlage wird niemals eintreten. Eine die Fülle der allgemeingeltbaren Handlungen erschöpfende Induktion ist wegen der notwendigen Vernachlässigung aller zukünftig möglicherweise eintretenden Handlungen unmöglich. Hätte aber eine bestimmte Handlung bei der Induktion berücksichtigt werden können, so würde der induzierende Empiriker ihren Wert nur dann aus dem Obersatz erschließen, wenn dieser Wert beim Aufbau der Induktion noch keine Berücksichtigung gefunden hätte. Sonst müßte er allerdings beim Syllogismus „verlieren, statt zu gewinnen", weil er statt der allgemeinen Regel einen einzelnen Fall setzte, der schon in dieser Regel enthalten war. „Die einzig fruchtbringende Anwendung des subsumierenden Syllogismus besteht aber darin, daß wir ihn gerade auf solche Fälle anwenden, die zur Aufstellung der allgemeinen Prämisse nicht gedient haben. Selbst an manchen der herkömmlichen syllogistischen Beispiele läßt sich das leicht erkennen. Den Satz „alle Menschen sind sterblich" auf die bereits gestorbenen Menschen anzuwenden, würde freilich ein ziemlich unnützes Beginnen sein. Aber wenden wir nicht diesen Satz fortwährend an auf uns und unsre noch lebenden Mitmenschen? Und wie anders würde es in der Welt aussehen, wenn nicht unsre ganze Lebensführung unter der Herrschaft dieses Syllogismus stünde!" (Wundt.) Was folgt aus alledem

für Beweise rein empirischen Charakters? Daß, wo die Konklusion in der allgemeinen Prämisse steckte (objektiv, logisch und psychologisch), nämlich bei vollständiger Induktion, der Beweis zwar völlig zwingend, aber wegen der Unerfüllbarkeit seiner Voraussetzung unmöglich und selbst bei Annahme der Erfüllbarkeit jedenfalls — überflüssig wäre; daß, wo die Konklusion nicht in der allgemeinen Prämisse steckt, (wenn sie auch objektiv und logisch in ihr enthalten sein könnte, für mein erkennendes Bewußtsein aber nicht enthalten ist), nämlich bei unvollständiger Induktion, der Beweis möglich ist, auch nicht überflüssig, aber sein Ergebnis nie völlig gewiß ausfällt. Gilt doch der allgemeine Obersatz nur innerhalb der empirisch-induktiven Genauigkeitsgrenzen, und das gleiche muß von dem auf ihn zurückgeführten und so durch ihn erwiesenen Urteil gelten.

Unter den spezifisch wissenschaftlichen Methoden, als der Anwendung der Vernunftoperationen zu gelehrten Zwecken, waren von der Skepsis vor allem die Induktion und die Definitionen einer scharfen Kritik unterzogen worden.

Die skeptische Erwägung, durch die alle Induktion ins Wanken geraten sollte (*σαλεύεσθαι*), ist in ihrem innersten Kern eine unbestreitbare und längst anerkannte, auch auf den vorigen Seiten dauernd angewandte Wahrheit. Unvollständige Induktion ist unsicher (*ἀβέβαιος*) „da stets die Möglichkeit besteht, daß von den in der Induktion beiseite gelassenen Einzelfällen, irgendeiner sich der allgemeinen Regel nicht fügt (*τῷ καθόλου ἐναντιοῦσθαι*)"; vollständige ist unmöglich, „da die Einzeldinge unendlich sind und unbegrenzt". Wir werden es später, beim Skeptizismus der modernen Positivisten, ausführlicher zu begründen haben, was den knappen Sätzen der Pyrrhoniker entsprechend hier auch nur knapp gesagt werden soll: Alle Versuche, induktiven Ergebnissen, solange sie rein als solche sich darbieten, die vollständige *βεβαιότης* zu verschaffen, sind als gescheitert anzusehn. Ein noch so gut induzierter Satz erlangt niemals absolute Gewißheit, denn ich kann mir von ihm niemals bewußt werden, daß er mit allen Erfahrungen sich im Einklang befindet, daß er im strengen Sinne des Wortes also wahr ist. Greifen wir auf unser altes Beispiel zurück, in dem der Satz „alle Pferde haben eine Blutwärme, die sich innerhalb bestimmter Temperaturgrenzen bewegt" als ein induktiv gewonnener gelten sollte. In dieser Eigenschaft wäre der Satz zunächst absolut gewiß und wahr, wenn „alle Pferde haben

warmes Blut" als brachylogischer Ausdruck stände für „alle bisher beobachteten Pferdeexemplare hatten warmes Blut". Allerdings wäre in dieser Einschränkung das Urteil als Erkenntnis allgemeiner Natur gänzlich wertlos; es überschritte nicht den Kreis unmittelbarer Erlebnisse oder Erinnerungen an solche; sein Inhalt ist eine bloße Wiederholung der Einzelbeobachtungen in abstrakterer Form. Weder ist es in dieser Fassung geeignet, irgend einen nicht selbst evidenten Satz über objektive Verhältnisse zu beweisen, d. h. evidenter zu machen, noch einer Voraussage in die Zukunft als Basis zu dienen; noch einzugehen als Bestandteil in das System wissenschaftlicher Erkenntnisse. Nun würde die Induktion als wissenschaftliche Methode von den ihr vorausgehenden Beobachtungen gar nicht verschieden und also von keinem selbständigen Nutzen sein, wenn sie weiter keine Einsicht abwürfe als die (Gedächtnisschwankungen abgerechnet) allerdings gewisse Aussage: ich habe die und die Erlebnisse gehabt, die und die Beobachtungen gemacht. Aber der vorsichtigste Empiriker glaubt sich zu weitergehenden Folgerungen berechtigt. Er beansprucht nämlich für den Satz „alle Pferde haben warmes Blut" je nach der Technik seiner Induktion im betreffenden Falle mehr oder minder gewisse Geltung; und zwar nicht für den Satz in der brachylogischen Ausdeutung, sondern für den Satz in wörtlichem Sinne, nach dem „alle Pferde" alle wirklichen, möglichen, zukünftigen, vergangenen begreift; gleichgültig, ob die Blutwärme bei ihnen gemessen wurde oder nicht. Wie kommt der Empirist zu diesem Anspruch, der dem Laien so selbstverständlich erscheint, dem Philosophen aber seit Hume eines der schwierigsten Probleme seiner Wissenschaft bedeutet? Die Annahme: wenn in vielen Fällen die gleichen Merkmale a, b, c usw. (= die Pferdemerkmale) mit dem Merkmal bestimmter Blutwärme verbunden waren, so werden auch in allen übrigen Fällen diese beiden Merkmalgruppen aneinander gebunden sein, ergibt sich nicht einfach aus der Beobachtung der „vielen Fälle". Sondern dieser Annahme liegt eine gewichtige Voraussetzung zugrunde: die Gleichmäßigkeit des Naturlaufs oder die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens. Nach dieser Voraussetzung ist dasjenige, was oft miteinander verbunden war, immer miteinander verbunden. In der Tat geht, wie der Heros der modernen Induktionsmethodologie eindringlich hervorhob, in jede strenge Induktion, welche die Eigenschaft beobachteter Fälle zur Eigenschaft aller gleichen oder ähnlichen, aber nicht beobachteten Fälle

erhebt, diese Voraussetzung gewissermaßen als oberste Prämisse ein, so daß unser Beispiel in logischer Durchsichtigkeit lauten würde:

Was oft miteinander verbunden war, ist immer miteinander verbunden.
Blutwärme von Temperatur x ist oft mit den Pferdemerkmalen verbunden.

Alle Pferde haben warmes Blut.

Aber, wird man einwenden, das ist ja die versteckte Flucht ins rationalistische Lager. Denn die Voraussetzung, durch welche die Induktion erst ermöglicht und den Einzelbeobachtungen eine über ihre eigene Sphäre hinausgreifende Erkenntnisbedeutung verliehen wurde, ist ja eine Denknotwendigkeit, ein apriorischer Satz, das allgemeine Gesetz der Kausalität in etwas ungewöhnlicher Formulierung! Und die ganze Induktion hat sich in eine Deduktion aus einem völlig gewissen denknotwendigen Satz verwandelt. Das Urteil über die Warmblütigkeit der Pferde ist jetzt nicht mehr aus einzelnen Beobachtungen als allgemeines Ergebnis induziert, sondern aus einem viel allgemeineren Satz als dessen spezielle Folge deduziert. Die Beobachtungen spielen zwar noch die gleiche Rolle wie vordem, da man sich über das, was oft miteinander verbunden ist, nur durch Beobachtung der Erfahrung unterrichten kann; aber der eigentliche Nerv des Induzierens ist durchschnitten und der skeptische Knoten, wie unvollständige Induktion sichere Erkenntnis allgemeiner Sätze verschaffen könne, nicht gelöst, sondern zerhauen. Darauf würde der Empirist entgegnen: keineswegs. Denn die Annahme von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs ist selbst das Ergebnis einer Induktion, aber sie ist unter allen Induktionen die allgemeinste und gewisseste. Sie ist die Sanktion, unter der sich alle einzelnen Induktionen vollziehen. Daß unter gleichen Umständen gleiche Erscheinungen, unter gleichen Bedingungen gleiche Wirkungen eintreten, hat die Erfahrung millionenfach bestätigt, die Erfahrung des Lebens in allen ihren Teilen, die Erfahrung der Wissenschaft in allen ihren Zweigen. Und wenn ich andrerseits diese Voraussetzung, zu der mich objektiv die überwältigende Masse von Erfahrungen, subjektiv der „Trieb nach Verallgemeinerung" (Mill) oder der Zwang der Assoziation (Hume) fast gewaltsam drängt, nun wieder der Gewinnung neuer Einsichten zugrunde lege, so sehe ich diese Einsichten von der Erfahrung stets bestätigt und damit jene Urhypothese durch das

Gelingen ihrer Anwendung immer stärker bekräftigt. Aber absolut gewiß ist auch diese Urhypothese nicht; denn sie steht nicht mit allen, sondern nur mit unendlich vielen Erfahrungstatsachen im Einklang; das unausrottbare Evidenzgefühl heftet sich nicht an sie, und das Wahrheitsgefühl wird zum Wahrscheinlichkeitsgefühl herabgestimmt.

Die Technik der Induktion, auf die näher einzugehn, hier noch nicht der Ort ist, besteht im wesentlichen darin, herauszufinden: was eigentlich oft miteinander verbunden ist. Diese Forderung birgt ein qualitatives und ein quantitatives Moment in sich. Mit der immer reineren Herausarbeitung des qualitativen, der immer umfassenderen Berücksichtigung des quantitativen Moments steigt direkt proportional der Erkenntniswert einer Induktion. So handelt es sich im obigen Beispiel darum, zu untersuchen: a) ob wirklich die Pferdeeigenschaften mit der Warmblütigkeit verbunden sind, und nicht etwa die Warmblütigkeit der Pferde durch ganz andre Umstände, die nur zufällig auch in den untersuchten Pferdeleibern sich abspielten (etwa pathologische Prozesse) bedingt ist; dazu bedarf es der, womöglich experimental geleiteten, „isolierenden Abstraktion" von allen Nebenumständen; b) ob an möglichst vielen, oder (um b mit a zu verbinden) an beliebigen Exemplaren die Blutwärme die bestimmten Temperaturgrenzen einhält. Dabei zeigt sich: wo die erstgenannten Bedingungen sehr vollkommen erfüllt sind, die zweitgenannten indirekt bereits miterfüllt, und deshalb direkt mehr oder minder entbehrlich sind. Dieses merkwürdige Verhältnis von qualitativen und quantitativen Induktionskriterien hat seinen Grund darin, daß der Empirist beflissen ist, möglichst viel indirekt zu induzieren, d. h. Sätze, die durch direkte Induktion ziemlich schwach gestützt wären, aus induktiv ermittelten Sätzen von höherer Gewißheit zu deduzieren. Dabei spielt die Zahl der in die Induktion eingehenden Einzelfälle bei der Ermittelung des obersten Gesetzes, des allgemeinen Kausalprinzips die höchste Rolle; sowie aber einmal, wiederum auf quantitativem Wege, die allgemeinsten qualitativen Kriterien dieser Gesetzmäßigkeit ermittelt sind, handelt es sich nicht mehr in erster Linie um die Anzahl, in der bei bestimmten Erscheinungen diese Kriterien erfüllt sind, sondern um den Grad, in dem ihnen, vielleicht nur in einem Falle genügt wird, um die Verallgemeinerung daraufhin zu wagen. So verdankt sich die allgemeine Geltung des Gesetzes „räumlich-zeitlich stetig miteinander verbundene Erscheinungen, zwischen denen das Verhältnis der Äquivalenz besteht, sind immer (d. h. kausal) miteinander verbunden" rein quantitativen Momenten, nämlich der dauernden Bestätigung durch die Erfahrung. Dies Gesetz wäre also nach Ansicht des reinen Empirismus per enumerationem gefunden. Alle übrigen Sätze allgemeiner Natur über objektive, äußere Erfahrung ist der moderne Empirist bemüht, auf dieses oberste Gesetz zurückzuführen, um sie an dessen hohem Wahrscheinlichkeitsgehalt teilnehmen zu lassen. Am besten gelingt ihm das bei den mechanischen, physikalischen und chemischen Gesetzen, auf die man wieder die physiologischen, botanischen u. a. Gesetze zurückzuführen sucht. Hier können oft die quantitativen Momente, die Anzahl der Fälle, ersetzt werden durch das qualitative Merkmal der Äquivalenz unter den angegebenen Bedingungen. Ist dies Merkmal auch nur in einem einzigen Fall sichergestellt, so findet der betreffende auf diesen Einzelfall hin behauptete allgemeine Satz seine Stütze am allgemeinen Kausalprinzip für die äußere Erfahrung und ist weiterer Beobachtungen unbedürftig geworden. In den weniger „exakten" Disziplinen muß dann oft wieder die Fülle der Beobachtungen an die Stelle der qualitativen Merkmale treten. Aber auch dort, wo der Empirist durch eine einzige Beobachtung einen allgemeinen Satz aus einem noch allgemeineren ableiten konnte, gelang dies nur, weil der Einzelfall ein Merkmal zeigte, daß bei einer Unzahl von Fällen als mit einem bestimmten Verhalten verbunden beobachtet worden war. Daher gibt — man mag gegen die enumeratio sagen, was man will, und noch so oft darauf hinweisen, daß auch der Empirist sich ihrer keineswegs überall bediene — doch schließlich die Quantität sich gleich verhaltender Fälle für die Gewißheit eines induktorischen Ergebnisses für den reinen Empiristen den letzten Ausschlag. Es erscheint z. B. die Verbindung von Pferdemerkmalen und Blutwärme nicht sogleich als ein Spezialfall des quantitativ am vollkommensten induzierten Kausalgesetzes über Äquivalenz. Man wird also zunächst den Satz von der Warmblütigkeit des Pferdes durch die Anzahl der Fälle zu stützen suchen. Gelingt es aber, die Warmblütigkeit als mit bestimmten Oxydationsprozessen verbunden nachzuweisen, die wieder durch die Pferdekonstitution, Atmung, Ernährung usw. bedingt sind, so tritt an Stelle weiterer Enumeration die Deduktion aus dem allgemeinen chemischen Gesetz: Verbrennungsprozesse von bestimmter Art sind mit der Entwicklung einer bestimmten Anzahl Kalorien

kausal verbunden. Dieser Satz brauchte nicht mehr aus der Zahl der Fälle, sondern kann vermöge der isolierenden experimentellen Methoden der Chemie als spezielle Äußerung des Gesetzes aufgezeigt werden: was räumlich und zeitlich sich unmittelbar aneinander anschließt und dem Äquivalenzprinzip genügt, ist kausal aneinander gebunden. Aber dieses Gesetz ist selbst wieder nur der Ausdruck quantitativ reicher Induktion, wie es seinerseits unter dem quantitativ noch reicher induzierten allerallgemeinsten Kausalgesetz steht: der Naturlauf ist ein gesetzmäßiger, und an diesem seinen letzten Rückhalt findet. Es darf also der induzierende Empirist von der Anzahl der Einzelfälle zur Gewinnung eines allgemeinen Satzes nur dann absehen, wenn er die allgemeine Regel als Äußerung eines Gesetzes nachweisen kann, das quantitativ weit vollkommener induziert ist, als seine allgemeine Regel es je werden könnte.

So halten wir daran fest und müssen der Skepsis darin recht geben: für den Empiristen, dem alle allgemeinen Sätze über objektive Verhältnisse auf direkter Induktion oder Ableitung aus direkt induzierten Sätzen letzten Endes beruhen, gibt es absolute Evidenz, also auch „Wahrheit" der betreffenden Sätze: nur bei Urteilen über unmittelbare Erlebnisse und formal logische Operationen. Dem Rationalisten dagegen sind überdies noch alle aprioriſchen Denk- und Anschauungsnotwendigkeiten als Bedingungen aller Erfahrung gewiß und wahr (Kants synthetische Urteile a priori in verschiedener Fassung); und, falls er in eine dieser Denknotwendigkeiten (etwa in das Kausalgesetz) irgend ein inhaltliches Merkmal aufnimmt, auch alle allgemeinen Sätze, die aus einem einzigen Erfahrungsfall, der das allgemeine Merkmal zeigte, gefolgert sind. (Z. B. alle speziellen Kausalgesetze der Physik, Chemie usw.)

Daß die induktive Methode, obgleich sie für sich allein allgemeinen Sätzen von objektiver Geltung nicht vollkommene Gewißheit zu sichern vermag, dennoch mächtig zur Förderung der Erkenntnis beiträgt, ist ebenso selbstverständlich, wie daß die antike Skepsis diese Leistung nicht weiter beachtete. Was ging es sie an, ob bei methodisch geleiteten Induktionen die induktiv gewonnenen Sätze an der Ableitbarkeit aus andern von höherer Gewißheit deduktiv geprüft werden können; ob man aus ihnen, als hypothetisch angenommenen, vorläufige Folgerungen zieht, um durch die Probe an der Erfahrung die Richtigkeit dieser Folgerung und damit den

Gehalt der induzierten Hypothese selbst zu prüfen! Dieses in Fluß Geraten der Erkenntnisprozesse gerade durch Operationen, die nicht absolut gewisse Ergebnisse liefern, verkennt die Skepsis stets, und sie mußte es verkennen durch ihre starre Forderung „alles oder nichts", der in ihrem ersten Teil nur ein Rationalismus ganz genügen kann, welcher an a priori gewisse Sätze mit allgemeinen Merkmalen für inhaltliche Erfüllung glaubt.

Weniger tiefgreifend sind die Bemerkungen, die der Pyrrhonismus gegen das wissenschaftliche Verfahren des Definierens geltend machte. Daß durch die Definitionen keine neuen Erkenntnisse über die Dinge gewonnen werden, die nicht durch die unmittelbaren Erlebnisse oder mittelbar durch die Anwendung der logischen Axiome, resp. der allgemeinen (apriori-apodiktischen oder empirisch-wahrscheinlichen) Grundsätze auf die unmittelbaren Erlebnisse schon vorher bestanden, ist uns heute eine Binsenwahrheit. Wenn sie mit ihrer Persiflage der stoischen Definierwut diese Einsicht bezweckte, war die Skepsis im Recht. Denn wenn man übertreibend gesagt hat, daß die formale Logik „überhaupt kein besseres Schicksal verdient, als daß sie verhöhnt und mit Füßen getreten wird" (Prantl.), so trifft dies für eine formale Logik, die sich als materiale und objektive gebärdet, jedenfalls zu. Daß andrerseits die Definitionen in ähnlicher Weise wie die Bildung der Begriffe ein unentbehrliches Hilfsmittel sind, uns selbst und andern den jeweiligen Stand unsrer Erkenntnisse in knappen, erschöpfenden Formeln zu übermitteln und die Begriffe von den Dingen bei weiterer Forschung eindeutig zu gebrauchen, bleibt unwiderlegt und unwiderlegbar.

Mit der kritischen Besprechung jener allgemeinsten, alle Erkenntnis zu Falle bringenden Argumente, welche Sextus in der Entwicklung seiner rationalen Skepsis vorangestellt hatte, während unsre Darstellung sie an das Ende verwies, mit der Bekämpfung des Wahrheitskriteriums und des Wahrheitsbegriffs halten wir uns nicht lange auf.

Daß ein Erkennungszeichen der Wahrheit nie zu ermitteln ist, weil wir bei dieser Ermittelung entweder ins Unendliche getrieben würden oder uns im Kreise drehen müßten, wäre nur dann richtig, wenn die Beschaffenheit des Wahrheitskriteriums, das allen Begründungen und Beweisen erst die Sanktion erteilt, selbst wieder einer Begründung und eines Beweises bedürfte. Aber das psychologische Kriterium, das unmittelbare und unausrottbare Evidenz-

gefühl ist letztes, unmittelbares Erlebnis; und das logische Kriterium „was mit allen Erfahrungen und Denkgesetzen in Einklang sich befindet, ist wahr", ist für den Rationalisten a priori, daher unbeweisbedürftig und unerschütterlich; für den Empiristen eine induktive Verallgemeinerung auf Grund der Erfahrung, daß bisher das psychologische Kriterium bei solchem logischem Befunde sich stets einstellte. Die skeptische Frage: wer soll Richter über die Wahrheit sein? ist durch das S. 127 ff. Gesagte dahin entschieden, daß der einzelne Mensch hier das urteilende Subjekt sein muß; nur auf dem Wege des Analogieschlusses sein Richteramt auf andere (menschliche, untermenschliche oder übermenschliche Wesen) übertragen kann, sich aber immer bewußt zu sein hat, daß es sich dabei nur um menschliche Wahrheit handelt. Die von der Skepsis behaupteten Unterschiede zwischen dem Wahrheitsbewußtsein der Toren und Weisen, der Menge und der Einzelnen bestehen nicht, sondern scheinen nur deswegen zu bestehen, weil das ausrottbare Evidenzgefühl sich bei verschiedenen Subjekten an verschiedene Sätze heften kann und man sich oft nicht bewußt ist, ob eine Aussage mit allen Denkgesetzen und Erfahrungen harmoniert. Die Funktion, durch die über wahr und falsch geurteilt werden soll, ist psychologisch das Gefühl und logisch die Vernunft; denn was mit allen Erfahrungen und Denkgesetzen im Einklang ist, vermag niemals die Sinnlichkeit, sondern nur unsre Denktätigkeit zu erkennen. Die Norm, nach welcher entschieden wird, aber ist wiederum psychologisch das unüberwindbare Gewißheitsgefühl, und logisch die geforderte Übereinstimmung mit Denken und Erfahrung. Bei der Bestreitung der stoischen Wahrheitsnorm, der *φαντασία καταληπτική*, hatte die Skepsis in der Sache recht, aber in der Begründung ging sie fehl. Nicht deswegen kann die *φαντασία καταληπτική* nicht Norm für die Wahrheit sein, weil falsche und richtige Wahrnehmungen gleichermaßen evident, *καταληπτικαί* sein können, sondern weil es weder evidente noch nichtevidente, weder richtige noch falsche Wahrnehmungen geben kann. Richtig am stoischen Kriterium war das schöne Beiwort, falsch das Substantiv; nicht die *φαντασία καταληπτική*, sondern das *πάθος καταληπτικόν*, das sich aber niemals an *φαντασίαι*, sondern stets nur an *ἀξιώματα* kettet, ist Norm für die Wahrheit. Es ist nicht möglich, daß die sinnlichen Wahrnehmungen eines Menschen mit elementarer Gewalt jemals das Ei No. 1 für das Ei No. 2, die Söhne des Euristheus für die eigenen Kinder „halten" sollen; vielmehr tut dies erst die vernünftige Deutung der sinnlichen Wahrnehmung. In dieser entpuppt sich aber allemal die elementare Gewalt der Überzeugung bei falschen Sätzen, als — ausrottbares Evidenzgefühl!

In der Analyse des Wahrheitsbegriffs bricht noch einmal der derbe Realismus der Skepsis mit aller Macht hindurch. Die Wahrheit blieb dieser Sekte ein Reale, ein Dämon oder eine Göttin, die sich nur nicht packen lassen wollte; weder die Sinne, noch die Vernunft, noch beide zusammen, so verlief die Disjunktion Aenesidems, bekamen sie zu fassen. Man vergaß: daß die Wahrheit abstrakt ein Beziehungsbegriff ist, der die Beziehung von Sätzen auf das Gefühl des Subjekts zum Ausdruck bringt; diese Abstraktion, selbst das Produkt eines Erkenntnisprozesses, kann so wenig noch einmal zum besonderen Erkenntnisobjekt erhoben werden, wie etwa der Beziehungsbegriff rechts abgesehen von den einzelnen unter bestimmten Bedingungen als rechts zu bezeichnenden Raumteilen noch besonders und für sich als ein starres Reale dem Subjekt gegenüber steht und von diesem „erkannt" werden kann. Konkret bedeutet die Wahrheit die Summe aller wahren Sätze. Diese Summe ist aber wiederum keine neue Realität neben oder über den einzelnen Wahrheiten. Woran diese zu erkennen sind, darüber besteht hoffentlich jetzt kein Zweifel mehr.

Die beiden dialektischen Sophismata endlich, mit denen die Darlegung der rationalen Skepsis schloß, noch ausdrücklich zu „widerlegen", wäre eine pedantische Stillosigkeit, die kein architektonischer Vollständigkeitstrieb rechtfertigen würde.

Überblickt man den Kampf der Skepsis gegen die Formen des Erkennens, gegen Sinne und Vernunft im ganzen, so stellt sich als kritisches Gesamtergebnis heraus: daß die Skeptiker mit den gegen die Möglichkeit des Erkennens angeführten Tatsachen meistens im Rechte sind, daß sie aber mit der Verwertung dieser Tatsachen zur Gewinnung eines „bodenlosen" Skeptizismus sich im Unrecht befinden. Das Geheimnis, das dieser Verwertung zugrunde liegt, besteht darin, daß diese Richtung falsche oder zu hohe Anforderungen an die Erkenntnis der Wahrheit stellte — und darin verfuhr sie noch sehr unkritisch, naiv und dogmatisch —; um dann, vermöge der von ihr zum Teil entdeckten, zum Teil von den Sophisten, ja selbst von dogmatischen Vorgängern übernommenen Tatsachen, auf die Unerfüllbarkeit dieser Anforderungen zu schließen. Die Skeptiker nehmen an, die Beschaffenheiten der

Dinge durch die Sinne erkennen, heiße: in jedem Element der isolierten Wahrnehmung reale Dingbeschaffenheiten widerspiegeln; und da dies wegen der Relativität und Variabilität der Empfindungen jedenfalls nicht geschieht, verwerfen sie die sinnliche Wahrnehmung als unbrauchbares Erkenntnisinstrument. Sie nehmen an, allgemeine, inhaltliche Sätze über die objektive Wirklichkeit mit Hilfe der logischen Operationen gewinnen und so gesetzmäßige Zusammenhänge der Dinge erkennen, heiße: völlig gewisse Sätze über diesen Zusammenhang gewinnen, und da dies infolge der drei logischen Tropen (außer auf Kantisch-rationalistischer Grundlage) nicht möglich ist, verwerfen sie die Vernunft als unbrauchbares Erkenntnisinstrument. Sie nehmen an: Wahrheit erkennen heiße eine feste, selbständige Realität zu packen kriegen, nicht nur die Beziehung gewisser Sätze zu Evidenzgefühlen des menschlichen Bewußtseins feststellen; und da wir die Wahrheit nur durch das Medium unsrer erkennenden Funktionen zu erblicken vermögen, sind wir nie sicher, die Wahrheit, welche vielleicht ein Gott, ein Teufel, ein Engel, ein Tier anders und reiner erfaßt, zu besitzen.

Heute sind wir in unsern Ansprüchen an Erkennen und Wissen aus kritischen Gründen bescheidener und eben darum in den Folgerungen weniger skeptisch geworden. Die Dosis Skeptizismus, die von vornherein im Blute des modernen Menschen kreist, macht ihn gewissermaßen immun gegen die radikalen Konsequenzen eines trotz aller Reflexion naiven Skeptizismus.

IV. Die Skepsis gegen einzelne Wissensinhalte — Naturzusammenhang — Gott — Werte.

Die Kritik hat sich hier auf die in der Darstellung herausgehobenen Punkte zu beschränken. Diese hatten die skeptische Zersetzung des Kausalprinzips, der sittlichen Wertbegriffe, der Gottesvorstellung zum Inhalt. In den Sturz des Kausalprinzips wurden alle Wissenschaften, die an dessen Hand ihre Ergebnisse erarbeiteten, verflochten; nach antiker Auffassung war das vor allem die Physik, die Grunddisziplin der Naturwissenschaften, gewesen. Aber die skeptischen Angriffe treffen ebensogut das Kausalprinzip, wie es die Psychologie, als Basis der Geisteswissenschaften, in der neueren Zeit zur Anwendung gebracht hat. Durch die beiden andern Zielpunkte sollten Moralphilosophie und Theologie zu Tode getroffen werden.

Aus der Polemik Aenesidems gegen das Kausalgesetz sind vor allem zwei Einwände von weittragender Bedeutung. Der eine ist gegen das Kausalprinzip im allgemeinen gerichtet und findet es unbegreiflich, daß aus einem Ding als Ursache ein ganz andres Ding als Wirkung hervorgehen solle, da ersteres doch aus seiner Natur nicht herauszukommen, die Grenzen seiner Individualität nicht zu durchbrechen vermöge. Der zweite Einwand richtet sich gegen die Annahme, daß Ungleichartiges, etwa Physisches und Psychisches, im Kausalverhältnis zueinander stehen könne. Was den ersten Fall anlangt, so ist nicht zu verkennen, daß wiederum die extrem-realistische Anschauungsweise dem ganzen Einwand als willkürliche Voraussetzung zugrunde liegt. Man meinte, die Ursache sei, wie ihr Name besage, wirklich eine Sache, ein Ding, und von der Wirkung gelte das gleiche. Dann ist es allerdings unbegreiflich, wie eine Sache, ein Ding (etwa ein geheizter Ofen) Ursache eines ganz andern Dinges (der Stubenwärme) sein sollte; dann müßte allerdings die Stubenwärme schon irgendwie im geheizten Ofen stecken — wie käme sie sonst wohl aus ihm heraus —, der Ofen (als Wirkung) in der Klempnerarbeit (als Ursache), die Klempnerarbeit (als Wirkung) in der Ernährung des Mannes (als Ursache) usw. Quantitativ betrachtet würde dann diese endlose Kausalreihe zurückführen auf eine erste Ursache, die anzusehen wäre als der mit der unendlichen Zahl aller Glieder der ganzen Kausalkette latent geladene Kern; es würde in der Tat der skeptischen Entgegnung, sogar ihrer drastischen Ausdrucksweise kaum auszuweichen sein: Aus der Eins ginge die Unendlichkeit hervor! Es waltete hier also, um ein anschauliches Bild zu gebrauchen, das umgekehrte Verhältnis ob, wie zwischen den ineinandergeschachtelten chinesischen Lackkästchen, bei denen das größte das zweitgrößte, dieses das nächstgroße usf. in sich aufnimmt und, geöffnet, aus sich entlädt. Man denke sich zur Illustration der von der Skepsis in der extrem-realistischen Kausalitätsauffassung aufgedeckten Absurdität: das kleinste Kästchen beherberge alle übrigen in sich und sei imstande, sie der Reihe nach aus sich zu entladen! Nun lösen sich alle diese Bedenken spielend, sowie man die Verdinglichung von Ursache und Wirkung aufgibt, und das Kausalprinzip als das anspricht, als was es sich immer mehr bewährt und erkannt wird: als einen Vorgang (nichts Dingliches), der die regelmäßige Beziehung (nichts Dingliches) zwischen zwei zeitlich aufeinander folgenden Begebenheiten

(nichts Dinglichem) zum Ausdruck bringt. Weil auf die der Ofenwärme zugrunde liegenden Bewegungsvorgänge die der Stubenwärme zugrunde liegenden Bewegungsvorgänge unter bestimmten Bedingungen regelmäßig folgen, so spricht man diese Beziehung zwischen beiden Gliedern in der Form aus, daß man jedem derselben ein Epitheton beilegt, das auf die Beziehung zum andern hinweist, und die Ofenwärme Ursache, die Stubenwärme Wirkung nennt. Durch das Ursache- und Wirkungsein kommt also in diese Wirklichkeitsbestandteile nicht etwa noch ein neues Wirklichkeitselement hinein, sondern sie verharren durchaus in den Grenzen ihrer Individualität; wirklich an der Kausalität ist allein dabei die zeitliche, gesetzmäßige Beziehung zwischen den als Ursache und Wirkung charakterisierten Elementen. Ereignis A als Ursache von Ereignis B wird nicht zu Aβ, B zu Bα, sondern A bleibt A, und B bleibt B; nur die Linie AB ist das einzige durch dieses Kausalverhältnis neu hinzutretende objektive Moment. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist also, in Kantischer Terminologie geredet, kein analytisches, sondern ein synthetisches. In den Dingen sind die Wirkungen nicht objektiv implicite, in den Dingbegriffen nicht logisch implicite enthalten; sondern durch das, was objektiv zu einem Ereignis in der Zeit hinzukommt, durch das, was der Mensch logisch als zu dem Begriff dieses Ereignisses hinzukommend erkennt, wird ein Ereignis zur Ursache gemacht, als Ursache erkannt. Dabei ist es völlig gleichgültig, ob diese kausalen Beziehungen zwischen den Ereignissen gedeutet werden: als Relationen zwischen den Wahrnehmungen (idealistisch), oder zwischen bewußtseintranszendenten Dingen (realistisch); als absolut konstante (rationalistisch), oder als bislang konstante (empiristisch). Die Annahme, daß den Dingen als solchen auch noch Ursächlichkeit neben ihren sonstigen Eigenschaften zukäme, findet ihre letzte Stütze, nachdem sie allmählich aus allen übrigen Stellungen sich verdrängt sah, an einem irreführenden, von den Naturwissenschaften entlehnten Begriffe: es ist der Begriff der Kraft, welcher unter Mißachtung der erkenntnistheoretischen Vieldeutigkeit aller in den Einzeldisziplinen verwandten Vorstellungen, unkritisch zu philosophischem Behufe verwandt wurde. Aber allmählich beginnt auch der Kraftbegriff alle mythologischen Reste von sich abzustoßen und damit auch den Kausalbegriff von solchen völlig frei zu machen. Und wo das noch nicht geschieht, da mag Aenesidems Einwand zum Verlassen dieses verlorenen Postens den

letzten Stoß geben. Die wahrhaft problematische Seite am Kausalprinzip aber, an deren Deutung die neueste Philosophie noch mit wechselnden Lösungsversuchen arbeitet, bekam die antike Skepsis gar nicht zu Gesicht. Worüber sie sich aufhielt, das ist für Hume wie für Kant im gleichen Sinne abgetan; und worüber diese beiden Männer zu Antipoden wurden, davon ahnte Aenesidem noch nichts. Kant und Hume sind in dem einig, was, zugespitzt aber kurz, so ausgedrückt werden kann: daß bewirkt werden nicht aus andrem, sondern auf andres folgen bedeute; damit waren die Widersprüche, die zwischen dem „aus“ und dem „andrem“ bestanden, überwunden. Das neue Problem, das diese Denker im entgegengesetzten Sinne lösten, stellt die Frage nach der Erkennbarkeit und dem Grade von Notwendigkeit dieses zeitlichen Zusammenhangs. Erkenne ich ihn aus der Erfahrung, so ist die Synthese a posteriori, und kann den Wahrscheinlichkeitsgrad der bisher zwar vollständigsten, aber nicht absolut vollständigen Induktion logisch nie überschreiten. Kettet sich an die Vorstellung kausaler Zusammenhänge dennoch ein unüberwindliches Gefühl von absolut notwendiger Verknüpfung zwischen den Ereignissen, so ist das Gefühl psychologisch, vielleicht aus assoziativem Gewohnheitszwang, in seinem Dasein zu erklären, in seinen logischen Ansprüchen zurückzuweisen (Humes empiristischer Standpunkt). Erkenne ich die kausale Gesetzmäßigkeit aber aus reiner Vernunft, so ist die Synthese a priori, und erreicht logisch den höchsten Grad von Gewißheit. Das Gefühl von der absolut notwendigen Verknüpfung zwischen den Ereignissen ist der psychologische Reflex aller logischen, unerschütterlichen Wahrheiten (Kants rationalistischer Standpunkt). Für Aenesidem fragt es sich: wie können zwei verschiedene Dinge notwendig verknüpft sein; für die neuere Philosophie: wie können zwei Ereignisse als notwendig verknüpft erkannt werden? — Weit mehr ist der zweite skeptische Einwand, daß es unbegreiflich, ja eine Denkunmöglichkeit sei, daß Körperliches auf Geistiges und Geistiges auf Körperliches wirken könne, noch heute Gegenstand lebhafter wissenschaftlicher Kontroverse. Aber man begnügt sich nicht mehr mit der Feststellung des blanken Widerspruchs, sondern sucht denselben entweder abzuleugnen oder zu umgehen. Seit dem Beginn der neueren Philosophie befinden sich diese Versuche im Flusse. Bereits bei Descartes, dessen System man an die Spitze der neueren Philosophie zu stellen pflegt, zeigen sich die beiden, noch heute miteinander kämpfenden Richtungen, vorgebildet. Die Macht-

sphären der körperlichen und der geistigen Substanz sind streng gegeneinander geschieden. Von der anorganischen Materie bis zu den höchstentwickelten Tieren hinauf greift niemals eine geistige Ursache in dieses Reich rein physischen Geschehens über, dessen Glieder stets durch Körperliches bewirkt werden, stets Körperliches bewirken. Von den rein geistigen Prozessen der menschlichen Psyche bis zur Gottheit hinauf greift niemals eine körperliche Ursache in dieses Reich rein psychischen Geschehens über, dessen Glieder stets durch Geistiges bewirkt werden, stets Geistiges bewirken. Aber dieses Umgehen des skeptischen Dilemmas ist auf einer kurzen Strecke der Wirklichkeit nicht durchzuführen: die psychophysischen Prozesse im Menschen, das sinnliche Wahrnehmen, die Affekte und die willkürlichen Bewegungen zeigen fortwährend und unmittelbar einen notwendigen Zusammenhang zwischen leiblichen und seelischen Vorgängen (zwischen den Lichtwellen und der Lichtempfindung, dem Schamgefühl und dem Erröten, dem Willensentschluß und der Armbewegung), und zwingen dazu, als Ausnahme von der Regel hier eine psychophysische Wechselwirkung anzunehmen. Mit welch künstlichen Hypothesen Descartes diese Schwierigkeit zu heben suchte, ist bekannt. Und so haben seine Nachfolger bald im Sinne der „Regel", bald im Sinne der „Ausnahme" die skeptischen Bedenken gelöst. Die eine Seite leugnet, daß es ein widerspruchvoller Gedanke sei, Vorstellungen, Gefühle usw. als Wirkungen oder als Ursachen materieller Vorgänge zu fassen. Physisches und Psychiches seien gar nicht so heterogen, das eine starr und tot, das andre lebendig und luftig; sondern beides seien im Grunde Energieformen, und es sei durchaus denkbar, daß physische Energie die Wirkung oder Ursache von psychischer Energie werden könne. Und je mehr die Verdinglichung von Ursache und Wirkung aufgegeben wird, je leichter wird diese Möglichkeit begriffen werden (Stumpf). Die andre Lösung (wohl heute die wissenschaftlich verbreitetere) gibt den Skeptikern den Widerspruch im Begriff einer psychophysischen Wechselwirkung durchaus zu, läßt aber diesen Begriff nicht als skeptisches Schaustück stehen, sondern sucht ihn durch eine widerspruchlose Vorstellung zu ersetzen. Dabei kann die Unmöglichkeit psychophysischer Wechselwirkung aus einem Widerspruch entweder gegen unsre Denkgesesetze oder gegen Erfahrungstatsachen erschlossen werden. Von denjenigen, denen dieser Begriff als keine Denkunmöglichkeit erscheint, wird als sein größter

Nachteil der Widerspruch gegen das erfahrungsmäßig am besten bestätigte Gesetz geltend gemacht, gegen die Erhaltung der physischen Energie. Wo nämlich Geistiges Körperliches oder Körperliches Geistiges bewirkt, müßte ein Zuwachs oder ein Verlust an physischer Energie angenommen werden. So ersetzte man aus diesen oder jenen Motiven die Vorstellung einer psychophysischen Wechselwirkung durch die eines psychophysischen Parallelismus. Körperliches wirkt immer nur auf Körperliches, Geistiges nur auf Geistiges, aber auf gewissen Strecken gehen körperliche Erscheinungen geistigen und vice versa parallel. Die Lichtempfindung ist nur das psychische Korrelat für die durch das einfallende Licht auf rein körperlichem Wege bewirkte Veränderung im Gehirn, nicht die Wirkung dieser Veränderung. Und die Armbewegung ist die Wirkung rein körperlicher Vorgänge im Nervensystem, der physischen Parallelerscheinung zu dem geistigen Willensentschluß. Der psychophysische Parallelismus erlaubt also, den gegebenen Erscheinungen gerecht zu werden, ohne sich in die von der Skepsis geltend gemachten Widersprüche zu verwickeln. Der Pfadfinder für diesen Ausweg waren die Okkasionalisten, nach deren Anschauung Gott „bei Gelegenheit" eines materiellen Vorgangs den entsprechenden geistigen hervorrufen sollte; der erste aber, der, ohne theologische Hypothesen, ihn als wahrer Philosoph beschritt, war Spinoza. Seinen Nachfolgern blieb noch übrig, die metaphysischen und empirischen Bestandteile aus der Verwirrung, in der sie sich bei diesem Denker befanden, zu lösen und den Satz: „jedem geistigen Element entspricht ein körperliches Element" als metaphysisches Dogma abzugrenzen gegen die empirisch gewonnene Hypothese: gewissen körperlichen Vorgängen gehen seelische, und allen seelischen gehen körperliche Vorgänge zur Seite. — In den übrigen Fragen, welche die Skepsis zum nämlichen Problem noch aufwarf, ist im ganzen wohl eine einhelligere Beantwortung erzielt worden. Die Rätselhaftigkeit psychophysischer Beziehungen auch auf die Beziehungen zwischen Ruhendem und Bewegtem zu übertragen, ist nicht mehr angängig, seitdem die Heterogenität dieser Begriffe immer mehr geschwunden ist, und überdies die Kausalität in der physischen Welt, als Vorgang zwischen Ereignissen, stets nur Bewegungsbeziehungen zum Gegenstande hat, die psychische Kausalität aber jenseits von Ruhe und Bewegung sich vollzieht. — Das zeitliche Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung, daß die Ursache vorangeht und die Wirkung folgt, wird

ebenfalls durch das skeptische Aperçu nicht erschüttert: Ursache und Wirkung bestünden nur durch einander, also nur mit einander. Die Richtigkeit auch dieser Behauptung steht und fällt mit der extrem-realistischen Kausalitätsauffassung. Die Beziehung, durch welche Ursache und Wirkung aneinander gebunden sind, ist aber keine dingliche, sondern gerade ihrem Wesen nach: die zeitliche Folge. Wo übrigens Ursache und Wirkung zugleich dazusein scheinen, da handelt es sich, wie Kants dritte „Analogie der Erfahrung" wohl für immer klar gemacht hat, um ein Verhältnis der Wechselwirkung. — Der letzten Erwägung von einigem Werte endlich aus der skeptischen Kausalitätsanalyse: daß niemals ein Objekt allein Ursache eines andern sei, sondern stets eine Mehrzahl von Objekten, und daß sich daher die eigentliche Ursache nicht ermitteln lasse, liegt eine richtige, aber unrichtig verwertete Einsicht zugrunde. In der Tat nämlich ist eine Fülle von Bedingungen zum Zustandekommen einer Wirkung erforderlich, die bei der Angabe der Ursache im stillen mitzudenken ist, unter deren Voraussetzung allein ein Ereignis zur Ursache werden kann. Das Reiben eines Zündhölzchens an der rauhen Fläche der Schachtel wird nur zur Ursache von dem Brennen des entzündeten Hölzchens, wenn die Phosphormasse nicht feucht, der umgebende Raum von bestimmten Gasen erfüllt ist usw. Diese Fülle von Bedingungen („den passiven Ursachen" der Skepsis) schafft aber nicht mehrere Ursachen zu einer Wirkung, sondern enthält nur die näheren Bestimmungen zu der einen Ursache oder zu der einen Wirkung. Mag die Aufnahme aller Bedingungen in die Beschreibung der Ursache technisch stets eine Unmöglichkeit bleiben, so kommt doch kein neues Wirklichkeitselement in der Form dieser Bedingungen zu der Ursache hinzu, sondern die wirkliche Ursache und die wirkliche Wirkung umfassen auch die Totalität all dieser Bedingungen in sich.

Nach alledem müssen wir den griechischen Skeptikern in der Analyse des Kausalitätsprinzips das Verdienst lassen, hier zum erstenmal die Fragezeichen an die rechten Stellen gerückt und damit der Zukunft erkenntnistheoretische Aufgaben hinterlassen zu haben, die zwar nicht grundsätzlich unlösbar und nur skeptisch abzulehnen, die aber doch so schwierig sind, daß sie noch die heutige Wissenschaft in Atem halten.

Von der skeptischen Kritik der Religionsphilosophie läßt sich ähnliches behaupten. Gar nicht zu überschätzen ist zunächst das Verdienst dieser Männer, vor aller Religionsphilosophie eine allgemeine, vergleichende Religionsgeschichte und Religionspsychologie abzuhandeln; und wenn wir auch heute, dank der immer stärkeren Durchleuchtung dieser dunklen Gebiete durch entsagungsvollste Spezialforschung, uns hier durchaus nicht zu grundsätzlich skeptischen Lösungen gedrängt fühlen, so liegt doch der Entscheid auch nur der Hauptpunkte dieser jungen, eigentlich erst durch Hume geschaffenen Disziplinen in weiter Ferne. Die Gottesbeweise aber, aus dem consensus gentium und der Zweckmäßigkeit der Natur, hat die Skepsis aus den gleichen Gründen für ungenügend erklärt, aus denen wir es auch heute noch tun müssen. Allgemeingültigkeit menschlicher Meinungen, selbst wenn sie vorhanden wäre, kann für deren Wahrheit nichts beweisen, wenn nicht noch die Notwendigkeit, d. h. das unausrottbare Evidenzgefühl zu dieser allgemeinen Anschauungsweise hinzutritt. Es wäre nicht schwer, eine Flut allgemeinverbreiteter Irrtümer oder mindestens in ihrer Wahrheit zweifelhafter Ansichten zum Belege heranzuziehen, etwa daß die realen Dinge tönen und farbig sind, der menschliche Wille frei ist, usw. Weist man hier aber auf Ausnahmen von der Regel hin, indem man Philosophen und Gelehrte namhaft macht, die das Gegenteil behaupten, so ist die parallele Erscheinung für den Gottesglauben unschwer zu erkennen und von der Skepsis selbst bereits herangezogen worden. Auch der physiko-theologische Beweis scheitert genau an den beiden Klippen, welche die Karneadische Kritik klar bezeichnet hatte. Von der Zersetzung des anthropomorphen Gottesbegriffs endlich, der Aufdeckung der in ihm enthaltenen Widersprüche mit Logik und Tatsachen, vor allem von der geradezu genialen Durchleuchtung des Dogmas einer göttlichen Vorsehung, wüßte ich nichts hinwegzunehmen; wie noch anderthalb Jahrtausende später David Hume diese Kleinode der wahrhaft philosophischen Partien im antiken Skeptizismus unverändert und nicht als die kleinsten Edelsteine dem Gewirke seiner eigenen Religionsphilosophie eingefügt hat. Dagegen liegen drei religiöse Grundanschauungen ganz außerhalb des Gesichtsfelds dieser Zweifelschule und werden auch von deren Kritik nicht mitberührt. 1. Der Pantheismus, welcher Gott der Welt immanent sein läßt, ihm aber weder Wille, noch Verstand, noch Vorsehung, noch Tugenden zuspricht. Aller-

dings müßte diese Metaphysik so geformt werden, daß auch die ihr gefährlichsten Waffen, die skeptischen „Soriten" wirkungslos von ihr abprallen. Das geschieht, wenn entweder nur die Totalität der Welt, aber nicht ihre Teile, als Gottheit gefaßt werden (*πᾶν = θεός*); oder wenn Gott die im Weltall gleichmäßig wirkende und in allem Einzelnen ungeteilt erscheinende Kraft bezeichnet (*θεός = πᾶν*). Im ersten Fall würde nur „Zeus", nämlich die Welteinheit (als Weltgrund oder als Weltzweck oder als beides) ein Gott sein, und keine Kontinuitätsforderung, das logische Geheimnis der Soriten, auch die Göttlichkeit einzelner Weltteile durchzusetzen vermögen. Im zweiten Fall würde der Kontinuitätsforderung nachzugeben sein; Sonne, Mond, Planeten, Wolken, Regen, Sturm, Nil und Nilquellen wären gleichermaßen göttlich; aber diese Göttlichkeit des Einzelnen wäre kein Einwand mehr, vielmehr der adäquate Ausdruck des vorausgesetzten Gottesbegriffs. 2. Der Offenbarungsglaube, nach dem das über die Gottheit Wissenswerte in geoffenbarten Urkunden niedergelegt sein soll. Hier richtet die Aufdeckung von Widersprüchen gegen Denkgesetze und bisherige Erfahrungen nichts aus. Denn die Tatsache der Offenbarung gilt selbst als eine neue äußere Erfahrung, die entweder widerlegt oder als Wahrheit anerkannt sein will. 3. Der Mystizismus, der auf rein gefühlsmäßigem Wege der inneren Versenkung Gott, dessen Walten und Eigenschaften unmittelbar erfaßt, und für den logische Einwände ebenfalls keine Gegeninstanz bilden. Credo quia absurdum est. Hier handelt es sich wiederum um angebliche innere „Erfahrungen", die ihr Recht gegenüber Denkgesetzen und andern Erfahrungen geltend machen. Das sind roh skizziert und roh begründet die Auswege, die sich aus der religiösen Skepsis der Antike finden lassen. Ob diese Auswege gleichfalls Sackgassen oder welche von ihnen es nicht sind, bleibt späterer Untersuchung vorbehalten. Aber jedenfalls entgehen sie alle, sowohl in ihrer Begründung wie in ihrer Ausgestaltung, den Netzen, deren Gewebe in den darstellenden Teilen beschrieben wurde.

Gegen die Moralphilosophie hatte die Skepsis auf doppeltem Wege die Unerkennbarkeit der sittlichen Werte geltend gemacht. Einmal direkt, durch die Analyse der Vorgänge bei der Werterkenntnis; dann indirekt, durch die Kritik der bisher mit dogmatischen Ansprüchen aufgetretenen moralphilosophischen Grundanschauungen.

1. Ihr systematischer Beweis vermag heute auf die Geschichte einer zweitausendjährigen Verführungsmacht, der große wie kleine Geister erlagen, zurückzublicken. Von den Denkern haben sich unter andern Montaigne, Pascal, Nietzsche in seiner zweiten Periode, von den philosophierenden Laien ungezählte zu der Ansicht bekannt: die sittlichen Werte sind unerkennbar, denn die moralischen Anschauungen der einzelnen Individuen, Völker, Länder usw. sind ganz verschiedene. Und doch sind aus richtigen Tatsachen hier wieder voreilige Konsequenzen gezogen, die noch dazu auf dem Boden willkürlicher, irriger und eigentlich überwundener Annahmen gewachsen sind. Wiederum sind es die extrem-realistischen Voraussetzungen[59]), unter denen der skeptische Beweis allein schlüssig ist. Jener robuste erkenntnistheoretische Realismus des Altertums (und des Durchschnittsmenschen), als eine naiv gehegte, im Hintergrund des philosophischen Bewußtseins hausende Anschauungsweise, sieht auch die sittlichen Werte als starre, feste Objekte an, deren passive Spiegelbilder die Wertvorstellungen seien. Ja, soweit treibt er gelegentlich die Verdinglichung und Materialisierung der Werte, daß diese im 10. Tropus Aenesidems als räumliches Substrat, als *ἐντὸς ὑποκείμενα* angeführt werden, deren Beschaffenheiten in den Sitten und Führungsweisen der einzelnen Subjekte „erscheinen"[60]). Das Verhältnis von Wertgegenstand und Werterkenntnis wird vollständig unter der Optik des Begriffsgegensatzes: Ding an sich — Erscheinung gesehen; und noch dazu in der Form, wie die skeptische Wahrnehmungstheorie diesen Gegensatz entwickelt hatte. Wenn es sittliche Werte gibt, so sind dieselben zu denken nach Art von realen Objekten, die mit bestimmten Eigenschaften begabt, dem menschlichen Subjekt gegenüberstehen und ihre Eigenschaften dem subjektiven Bewußtsein gewissermaßen aufprägen. Das sittliche Ding und das sinnliche Ding werden in dieser Beziehung völlig gleichwertig behandelt. Das *φύσει ἀγαθόν* und *κακόν* wird als ein dingliches Reale uns gegenüberstehend gedacht, als etwas von uns Abgesondertes (*κεχωρισμένον*), von dem wir so oder so „bewegt"[61]) werden, und von dem wir nur durch ein rezeptives Affiziertwerden (*κακοῦσθαι*) Kenntnis erhalten. Die daraus sich ergebende „Werterscheinung" ist ein *φαινόμενον*, und, wie eine jede Erscheinung, durch ein willenloses Übersichergehenlassenmüssen charakterisiert.[62]) Unter solchen Voraussetzungen wird den einzelnen Wertvorstellungen die Aufgabe zuteil, die einzelnen realen Werte wiederzugeben,

wie es Aufgabe der einzelnen Sinneswahrnehmungen gewesen war, die einzelnen realen Dinge wiederzugeben. Da aber nun zwischen den Wertvorstellungen verschiedener Subjekte über den gleichen realen Wert die stärksten Widersprüche obwalten, genau wie zwischen den einzelnen Sinneswahrnehmungen über das gleiche reale Ding, und die nämliche Relativität und Variabilität herrscht, hier wie dort, so ist es genau so unentscheidbar, wessen Wertvorstellung den „Vorzug verdient", wie es unentscheidbar gewesen war, wessen Dingvorstellung den Vorzug verdiente. Ob Ohrringe tragen, sich zu tätowieren, dem Serapis ein Ferkel zu opfern an sich sittlich, gestattet, heilig ist[63]), das läßt sich, bei einer Divergenz der Werterscheinungen davon, ebensowenig ausmachen, wie ob der Honig an sich süß oder bitter ist.

Es bedarf kaum der Erwähnung, daß diese extremrealistischen Voraussetzungen aus der modernen Ethik wohl ebenso einmütig ausgeschieden sind, wie aus der Erkenntnistheorie. Dann aber schwinden mit einem Schlag alle skeptischen Bedenken dahin.

Man halte zunächst mit der Skepsis an der Existenz[64]) selbständiger Werte von überindividueller Geltung fest (was man aber nicht in Form einer unbewußten Annahme, sondern einer wohlbegründeten These zu tun hätte). Dann sind diese sittlichen Werte jedenfalls nicht an äußeren Handlungsweisen starr klebende Eigenschaften, sondern geistige Potenzen, Kräfte, Normen, denen ein einzelnes Verhalten konform ist oder nicht. Mag man nun diese Normen in Befehlen Gottes, oder in der Förderung des Weltzwecks, dem Nutzen der Gesellschaft, in einem in uns lagernden formalen Sittengesetz, in allgemein menschlichen Willenszielen oder sonst worin erblicken, das bleibt für den Entscheid der skeptischen Prinzipienfrage relativ gleichgültig. Die einzelnen Werturteile sind nicht passive „Werterscheinungen", sondern Ansichten der Menschen über Art und Beschaffenheit dieser moralischen Werte, nicht subjektive Abbilder objektiver Urbilder. Selbst wenn man den latenten Voraussetzungen der Skepsis soweit als möglich entgegenkommen und die Existenz eines besonderen, ursprünglichen und in allen Menschen vorhandenen moral sense annehmen wollte, so würde doch wohl niemand mehr der abenteuerlichen Vorstellung huldigen: dieser „Sinn" reagiere auf alle beliebigen Inhalte sofort und eindeutig mit einer bestimmten Wertfarbe. Vielmehr würde er allein eine bestimmte Eigenschaft an allen Inhalten (Handlungen, Persönlichkeiten, Gesinnungen usw.) bewerten, etwa die Uneigennützigkeit (Hutcheson) oder die Harmonie der Triebe (Shaftesbury), oder die Form der Gesetzlichkeit (Kant). Die ausgebildeten sittlichen Anschauungen aber, die einzelnen Sitten und „Führungsweisen", soweit diesen überhaupt sittliche Wertungen zugrunde liegen (ob Rache, Keuschheit usw. gut oder schlecht ist), sie sind jedenfalls keine ursprünglichen Reaktionen dieses moral sense mehr; sondern bereits ein Gemenge, in das die Bewertung aus logischen Motiven, durch die man die Gemäßheit der einzelnen Verhältnisse zu den ursprünglichen sittlichen Forderungen prüfte; in das religiöse und mythologische, in das noch eine Fülle andrer Gesichtspunkte eingegangen sind. Dieser so entstandene und sich immer mehr befestigende Sitten- und Sittlichkeitskodex wirkt aber auf das ursprüngliche, moralische (von uns augenblicklich postulierte) Fühlen oder Wollen modifizierend zurück, vermag es abzuwandeln, zu vertiefen, zu verkehren. Denn es handelt sich bei diesem Gebilde ja um keinen toten, materiellen Wertspiegel, sondern um ein lebendiges, geistiges Prinzip im emotionalen Bewußtsein. So haben wir in den entwickelten sittlichen Anschauungen, mögen sie nun in Sitten, Gesetzen oder in Gewissensaussagen ihren Niederschlag finden, ein kompliziertes Spätprodukt, und jedenfalls kein letztes Element des moralisch wertenden Bewußtseins zu sehen. Sollte es ein solches überhaupt geben, so wird es auf den niederen Stufen der Entwicklung wegen des Mangels philosophischer Reflexion noch nicht in abstrakte Formulierung gebracht; und später, wenn die Reife der Reflexion erzielt ist, bedarf es tiefster Selbstbesinnung und der schärfsten psychologischen, soziologischen, ja metaphysischen Analysen, um aus allen konkreten Wertäußerungen die zugrunde liegenden Werte selbst zu bestimmen. Das wirklich Wertvolle zu erkennen ist also auch hier die Aufgabe der Vernunft; nicht etwa des Gewissens, als einer „Empfänglichkeit des Gemütes für sittliche Pflichten" (Kant); sogut wie es Aufgabe der Vernunft war, die wirklichen Dinge zu erkennen, und nicht der Sinnlichkeit, als einer „Empfänglichkeit des Gemüts für Sinneseindrücke". Wären allerdings isolierte sittliche „Organe" die einzige Quelle, aus der Aussagen über die Werte abflössen, so wäre infolge der nicht abzuleugnenden Variabilität dieser Aussagen die Bestimmung allgemeingültiger, moralischer Werte eine Unmöglichkeit. Da aber die in allen Menschen gleiche Vernunft auf Grund zahlreicher, unmittelbar gegebener Erfahrungstatsachen, unter denen auch die Gewissensreaktionen einige sind, die Richtigkeit oder Irr-

tümlichkeit von Wertaussagen zu prüfen hat, so kann auch die bunteste Mannigfaltigkeit in den sittlichen Anschauungen keine grundsätzliche Gegeninstanz gegen die Erkennbarkeit der Werte mehr abgeben. Denn nun stehen sich nicht mehr widerstreitende Werturteile über das nämliche Verhalten gleichberechtigt gegenüber, sondern die Vernunft entscheidet, je nach dem Verhältnis zu den von ihr ermittelten allgemeingültigen Werten, welches als das wahre Werturteil zu gelten hat. Daß diese Entscheidung im allgemeinen wie im besonderen eine sehr schwierige ist; daß die Meinungsverschiedenheiten der Zeiten, Länder, Nationen, Denker, Gelehrten, Künstler die unendliche Kompliziertheit der Probleme, vielleicht auch die vorläufige Unmöglichkeit einer völlig befriedigenden Lösung durch den einzelnen in beredter Sprache enthüllen — wer wollte das in Abrede stellen? Die Welt der Werte ist nicht minder tiefgründig als die Welt der Wirklichkeiten. Aber sowenig die Möglichkeit, das Wirkliche zu erkennen, philosophisch, d. h. prinzipiell bezweifelt werden durfte, wegen der διαφωνία παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις über die Beschaffenheit dieser Wirklichkeit; auch dann nicht, wenn aus sachlichen Gründen sich die Ursache dieses Widerspruches herausstellen sollte als ungeheure Verwicklung der Verhältnisse; auch dann nicht, wenn die Aussichtslosigkeit für den einzelnen daraus folgen sollte, das Wirklichkeitsrätsel zu lösen — sowenig darf die philosophische Skepsis dem Werträtsel gegenüber Platz greifen, wenn einmal erst der Widerstreit der Wertvorstellungen von der fälschlichen Ausdeutung heterogener Wertspiegelungen gleicher realer Werte auf einen Widerstreit bloßer Meinungen, oder auch komplizierter, an Urteilen haftender und daher mit diesen Urteilen veränderlicher Gefühle über diese Werte zurückgeführt ist. Die vernünftige Deutung vermag vielleicht gerade an der unübersehbaren Fülle solcher Urteile und Gefühle die gemeinsame, ihnen allen zugrunde liegende Wurzel aufzudecken, und das durch diese bewertete X als den absoluten Wert zu erkennen. Überdies könnte sie sogar imstande sein, die verschiedenen Äußerungsformen des einen, ihnen allen zugrunde liegenden wahren Werturteils als bedingt nachzuweisen: durch Ort, Zeit und Umstände (ist z. B. der Nutzen der Gesellschaft als absoluter Wert erkannt, so kann im einzelnen Rache, Lüge, Kinderaussetzung usw. je nachdem ganz folgerichtig bald als gut bald als übel bewertet werden); durch Einfließen von Irrtumsquellen (der Oberwert des Nutzens wird vergessen und gewisse Handlungen auch dann noch als gut bewertet, wenn der wahre Wertungsgrund verschwunden ist) usw. Jedenfalls ist nun dem Moralphilosophen, zu welchen Ergebnissen er im einzelnen auch gelangen mag, durch den Erkenntnistheoretiker keine Barriere mehr gezogen, die ihm den Eintritt in dieses Forschungsgebiet a limine unmöglich machte. Der Eingang ist hier im Grunde der gleiche, den sich der gemäßigte Realist im Kampfe mit den skeptischen Folgerungen der extrem-realistischen Wahrnehmungstheorie erzwungen hatte. Wie er dort vor allem der unberechtigten Verdinglichung und der passiven Erkenntnisart entgegengetreten war, so auch hier; und wie er gewisse Bestandteile der sinnlichen Wahrnehmung aus aktiven Vernunfterwägungen den Dingen zusprach, andre nicht, so läßt er auch bei den Werturteilen gewisse Bestandteile die Natur der absoluten Werte exakt wiedergeben, während andre Elemente nur als Kennzeichen relativer Werte oder gar als gänzlich irrtümliche Meinungen über die Werte bestimmt werden.

Wie das Eis unter den Strahlen der Sonne dahinschmilzt, so vergeht aber nun alle moralphilosophische Skepsis in nichts, wenn man die erste Voraussetzung der Pyrrhoniker, das Dasein selbständiger Werte von überindividueller Geltung, nicht zu teilen entschlossen ist (wofür wiederum die Belege beizubringen wären). Hält man auch die sittlichen Werte für nichts anderes als für willkürliche Wertsetzungen des subjektiven, individuellen Beliebens, die sich gelegentlich bei einer Gemeinschaft von Subjekten auf das gleiche Objekt richten können, so wird zwar das Wesen der Sittlichkeit als etwas Eigenartiges, Selbständiges aufgegeben, aber die Erkennbarkeit dieser Werte nicht im geringsten in Frage gestellt. Da alles, was ich für wertvoll halte, nach dieser Anschauung auch wertvoll ist, nämlich für mich; und da es einen andern Wert als das individuelle Willensziel nicht gibt, so kann auch die Verschiedenheit in den Werturteilen der Völker, Länder und Zeiten niemals die Wahrheit auch nur eines einzigen derselben verdächtig machen. Vielmehr sind sie alle, wenn sie die eigene Wertempfindung des Urteilenden zum Ausdruck bringen, gleich wahr; und wenn sie das nicht tun, gleich falsch. Die Verwandtschaft mit dem extremen Phänomenalisten erhellt von selbst. Wie dieser in der Beurteilung der realen Dinge negativer Dogmatiker, aber nicht Skeptiker gewesen war, so ist auch der individuell-voluntaristische Ethiker, weil er die Existenz an sich bestehender Werte leugnet,

negativer Dogmatiker, aber nicht Skeptiker. Und wie für den Berkeleyaner die Gleichung: Wahrnehmungswechsel = Dingwechsel der Zauberstab gewesen war, vor dem jeder Skeptizismus, der sich auf die Variabilität der Wahrnehmungen über das gleiche Objekt gründete, in nichts versank; so gilt das nämliche für die Gleichung: Willenswechsel = Wertwechsel, die jeden ethischen Skeptizismus, der sich auf die Divergenz der Werturteile (als Ausdruck der erstrebten Ziele) über den gleichen Wert beruft, im Keime erstickt. Auch Moralphilosophie auf dieser Basis zu treiben ist nicht nur Möglichkeit, sondern Wirklichkeit. (Entsprechend der Möglichkeit und Wirklichkeit einer phänomenalistischen Naturwissenschaft.) Denn in dem Bereich der individuellen Werte hebt sich als ein ziemlich fester Bezirk der Kreis der sittlichen Werturteile ab. Sein Inhalt wandelt sich mit dem Willen der Wertenden. Aber seine Form bleibt die gleiche: die Bestimmung der Werte in bezug auf das letzte, oberste Willensziel. Da dieses oberste Willensziel (Oberwert) und die zu ihm führenden Mittel (Unterwerte) innerhalb der einzelnen Länder, Völker, Zeiten eine gewisse Konstanz zeigen (wodurch ihnen an selbständigem Wertgehalt übrigens nicht das geringste zuwächst), so ist es schon der Mühe wert, den hier waltenden Gesetzen nachzuspüren, und das Kapitel von der individuellen und sozialen Willenspsychologie unter diesem Gesichtspunkt als eine besondere Disziplin zu betreiben. Möglich, daß, wie an den sinnlichen Wahrnehmungen, so auch an den Willenszielen sich gattungsmäßige Bestandteile auffinden lassen (entsprechend den „absoluten" Werten des Wertrealisten); möglich, daß die Gesetzmäßigkeit des wertenden Bewußtseins: unter gleichen Umständen gleiche Wertungen, eine individuell und generell vollständige ist, und damit der Ethik interessante Aufgaben erwachsen. Aber sowenig die Gattungsbestandteile an den Wahrnehmungen (Raum und Zeit), sowenig die gattungsmäßige Gesetzlichkeit im wahrnehmenden Bewußtsein, sowenig die durch beides bedingten ähnlichen Wahrnehmungen (in den gleichen oder in verschiedenen Subjekten) dadurch zu selbständigen, vom erkennenden Bewußtsein unabhängigen Realitäten wurden; so vollkommen andrerseits jede Wahrnehmung in ihrer konkreten Bestimmtheit ein wirkliches Ding zu nennen war, ohne Rücksicht auf ihr Verhältnis zu andern Wahrnehmungen (desselben Subjekts zu verschiedenen Zeiten oder andrer Subjekte) — sowenig würden die Gattungsbestandteile an den Willenszielen, sowenig würde die

gattungsmässige Gesetzlichkeit im wollenden Bewußtsein, sowenig die durch beide bedingte Ähnlichkeit der Willensziele (in den gleichen oder verschiedenen Subjekten) dadurch zu selbständigen, vom wertenden Bewußtsein unabhängigen Realitäten werden; so vollkommen würde andrerseits jedes Willensziel in seiner konkreten Bestimmtheit ein wirklicher Wert zu nennen sein, ohne Rücksicht auf sein Verhältnis zu andern Willenszielen (desselben Subjekts zu verschiedenen Zeiten oder andrer Subjekte).

Es ist gewiß, daß die Skepsis mit ihrem Hauptargument „Relativität und Variabilität der Werturteile beweist die vorläufige Unmöglichkeit der Werterkenntnis" auf dem extrem-realistischen Boden steht: die einzelnen Wertaussagen in allen ihren Bestandteilen — durch die *ἠθικὰ, ἀγωγαὶ, ἔθη, νόμοι* repräsentiert — seien Abdrücke realer Werte (etwa die Sitte oder Unsitte der Knabenliebe ein Abdruck des realen Wertes oder Unwertes dieser Handlungsweise); es ist gewiß, daß diese Voraussetzung eine willkürliche, noch dazu unbewußte, weder durch empirische noch logische Motive zu rechtfertigende, daher auch von der modernen Ethik wohl durchweg verlassene ist; daß die Relativität und Variabilität der Werturteile, der modernen Anschauung von der aktuell-geistigen Natur und der mangelnden Substantialität der Werte gemäß, grundsätzliche Zweifel gegen die Erkennbarkeit der Werte nicht mehr abzuwerfen vermag. Aber es ist nicht minder gewiß, daß diese Art ethischer Skepsis eben auch die überzeugendste Selbstaufhebung der gehegten Voraussetzungen bedeutet und damit ein hohes moralphilosophisches Verdienst sich erwirbt. Dadurch, daß man mit rücksichtsloser Konsequenz die Folgerungen eines Standpunkts zieht, rückt man diesen selbst in hellere Beleuchtung und zwingt, über seine Berechtigung nachzudenken. Im Verlauf dieses Nachweises, daß der extreme Wertrealismus in positiver Form unhaltbar sei, hat die antike Skepsis ferner für immer gezeigt: daß der Mensch kein einziges, inhaltlich bestimmtes Moralaxiom von allgemeiner Geltung mit auf die Welt bringt; noch daß er ein solches aus Sitte, Gesetz, oder aus den Sittlichkeitsbegriffen seines Volkes abzulesen vermöge, auf das er sich dann nur zu besinnen habe, um zu wissen, was gut und was böse ist; daß vielmehr diese Werte nicht „selbstverständlich" so oder so beschaffen sind, sondern sie zu erkennen, eine unendliche Aufgabe bedeutet. Sei es nun, daß man diese Aufgabe darein setzt (mit dem gemäßigten Wertrealisten), aus den subjek-

tiven Wertäußerungen die realen Werte herauszudeuten, oder (mit dem extremen Wertidealisten) sich über sein eigenes, aber höchstes Willensziel klar zu werden und die einzelnen Unterwerte nach diesem Oberwert logisch zu bestimmen. Zu beiden Zwecken aber bedarf es des eingehenden Studiums der Wertäußerungen des gesamten menschlichen Bewußtseins, soweit solche Äußerungen der Erforschung zugänglich sind. Schon um den grundsätzlichen Standpunkt über das Wesen der Werte zu finden, geschweige denn um ihn im einzelnen zu begründen und auszubauen, genügt nicht die inspectio sui, die einfache Selbstbeobachtung. Vielmehr ist es ein immer deutlicher werdendes Erfordernis, zu diesem Zwecke eine vergleichende Moralphilosophie im weitesten Sinne zu betreiben, unter Berücksichtigung reichlichen ethnologischen Materials. Die Antike, wie sie überall das Prinzipielle weitschauenden Blickes vorausgesehen, hat auch hier ihres Amtes gewaltet. Denn der Betrieb einer vergleichenden Moralphilosophie auf ethnologischer Grundlage, durch Lockes Bestreitung angeborener moralischer Grundsätze angeregt, von Nietzsche wieder neuerdings mit eindringlichen Worten als ein noch immer unerfülltes Desiderat gefordert, sie ist von den zersetzenden Untersuchungen der Skepsis nahegelegt, ja soweit das von diesem Schulprogramm aus erlaubt war, geradezu empfohlen worden.[65])

2. Wurde somit die antike Skepsis auch hier zu der großen Fragestellerin, indem sie das Problem, welcher Art und welchen Grades die Realität sittlicher Werte sei, seit der Sophisten Zeiten zum erstenmal wieder anschnitt; stellte sie den Widerspruch zwischen den einzelnen Moralanschauungen bei den verschiedenen Völkern in seiner ganzen Nacktheit ohne Verschleierung fest, und zerstreute sie damit für alle Zeiten den Wahn, als ob es einzelne, der allgemein menschlichen Natur angeborene sittliche Inhalte gäbe; führte sie die Ethnologie geradezu als Hilfsdisziplin ein und legte damit den Grund zu einer vergleichenden Moralwissenschaft — so vollstreckte sie andrerseits in ihrer Kritik der bedeutendsten moralphilosophischen Systeme das Todesurteil an der antiken Ethik. Sie zog mit erstaunlichem Scharfsinn das Facit dieser ganzen Wissenschaft und wies es als ein gründliches Deficit nach. Indem sie sich nicht damit begnügte, die Divergenzen zwischen den zahllosen ethischen Philosophemen in behaglicher Breite aufzudecken, vielmehr diese Divergenzen aus ihren Ursachen verstehen lehrte, drang sie in der Tat bis zu der tiefsten Wurzel vor, an

deren Beschaffenheit der ganze Baum der antiken Moralphilosophie zugrunde gegangen war. Denn es ist wohl nicht zu viel behauptet, daß die Skepsis hier, in ihrer Sprache und noch befangen in der Begriffsphäre ihrer Zeit, aber doch unverkennbar zwei Einsichten von weittragender Bedeutung zum Ausdruck gebracht hat. Einmal, daß Eudaimonismus, Utilitarismus und Naturalismus, die ethischen Grundrichtungen der alten Welt, sämtlich rein abstrakte Prinzipien sind, die jeden beliebigen Inhalt als sittlichen in sich aufzunehmen vermögen, aus denen als solchen auf logischem Wege auch kein einziger bestimmter Inhalt zu gewinnen ist. Nun hatten sich aber die griechischen Moralphilosophen alle bemüht, aus den Zielen der Glückseligkeit, des Nutzens oder der Natürlichkeit analytisch ein bestimmtes Verhalten als Mittel zu diesen Zwecken abzuleiten und sie hatten die entgegengesetzten Mittel zu den angeblich gleichen Zwecken hier angegeben. In Wahrheit blieb aber nur das Wort für den obersten Wert das gleiche, während der abstrakte Begriff dieses Werts von verschiedenen Seiten mit verschiedenem Inhalte erfüllt wurde und von ganz anders wo „ihnen vorher die Natur des Guten bekannt war“[66]). Wenn etwa die Stoiker aus ihrer Metaphysik heraus unter dem Natürlichen das Vernünftige verstanden, die Epikuräer das Luststreben, so wundern wir uns nicht, daß in der Gleichung: Sittlichkeit = Naturgemäßheit in die eine Seite, den Begriff der Natur, durch den von sich aus nicht das mindeste über die Sittlichkeit ausgemacht wäre — durch den vielmehr nur als durch eine Unbekannte eine andre Unbekannte bestimmt werden sollte —, daß in diesen Begriff beidemal ganz andre Eigenschaften hineingepackt, also auch für die Sittlichkeit ganz andre Eigenschaften gefolgert wurden. Das zweite von der Skepsis entdeckte oder doch wenigstens wie durch Nebel erblickte Motiv für das Scheitern aller bislang aufgetretenen Moraltheorien ist dieses: Bestimmt man die obersten Werte des individuellen Glücks oder Nutzens inhaltlich, so kann, da der analytische Weg der Begriffszergliederung nicht zum Ziele führt, diese Absicht nur durch psychologische Beobachtung erreicht werden. Nun lehrt uns aber die Psychologie und zwar in weitestem Maße, daß, was dem einen nützt, dem andern schadet, was den einen beglückt, den andern schmerzt usw. Kurz, es schiebt sich in jede Glücks- und Nützlichkeitsberechnung als variabler psychologischer Faktor das Temperament des einzelnen ein. Der Temperamente aber gibt es nicht nur vier (das ist nur eine Abstraktion ihrer hauptsächlichen

Grundformen), sondern ungezählte, genau soviel, als es Menschen gibt. Wir können also allenfalls sagen, daß jeder Mensch sein Glück suche, allenfalls sogar, daß er es suchen müsse, aber wir können dem Menschen als Gattung nicht vorschreiben, worin er es zu finden habe. Daraus erhellt, daß sich vom individuell-eudaimonistischen Standpunkt schlechterdings keine allgemeingültigen Verhaltungsweisen ableiten lassen. Cynismus wie Hedonismus sind eben deshalb für den Moralphilosophen so lehrreich, weil ihm hier die entgegengesetzten sittlichen Inhalte in klassischer Nacktheit mit dem Anspruch entgegentreten, das formale Gefäß der Glückseligkeit zu erfüllen. Recht haben aber weder der eine noch der andre, oder — beide. Ein Charakter wie Aristipp, Alkibiades oder Don Juan widerlegt das Cynikerdogma, daß nur Enthaltsamkeit zum Glücke führe; und ein Charakter wie Antisthenes, Cato oder der heilige Franz leistet das gleiche dem Hedonismus gegenüber. So haben die antiken Moralprinzipien die völlige Relativität für die Materie des sittlichen Handelns zur Folge, und Sinnengenuß wie Askese, Tapferkeit und Feigheit, Treue und Verrat können, je nach den Glücksresonatoren der verschiedenen Persönlichkeiten, gut oder schlecht sein. Dieser Einsicht aber hatten sich alle griechischen und römischen Philosophen verschlossen, mit der einzigen Ausnahme des Sokrates, der unter Beibehaltung des allgemeinen Prinzips der individuellen Eudaimonie ausdrücklich die Relativität der sittlichen Werte im einzelnen verkündet hatte. Sie alle versuchten bestimmte Handlungsweisen aus diesem Prinzip herauszuquetschen, die für alle Menschen die gleichen und daher als Unterwerte zur Erreichung des Oberwerts verbindlich sein sollten. Erst die Skepsis offenbarte die völlige Unhaltbarkeit dieses Standpunkts und nahm damit in unbeholfener Weise vorweg, was Kant später sonnenhell erleuchtete. Sie deckte die notwendige Relativität der Unterwerte in jedem System des individuellen Eudaimonismus und Utilitarismus auf. Hierin und in dem Nachweis des reinen Formalismus dieser Prinzipien liegt die kritische Glanzleistung dieser Männer auf dem Gebiet der Ethik. Nur darin irren sie, daß sie die Bedeutung eines formalen Oberwerts in ihrer Tragweite nicht anerkannten, und mit der Relativität der Unterwerte jede Moralphilosophie für erschüttert hielten; und ferner darin, daß sie die individuell-eudaimonistische Ethik mit ihren relativen Unterwerten für die einzig mögliche Form überhaupt hielten, während sie nur die im Altertum übliche Form gewesen war.

V. Negative und positive Konsequenzen des Skeptizismus.

Die skeptische Antwort auf die beiden letzten Timonischen Grundfragen: wie haben wir uns zu den Dingen zu stellen? und was erwächst uns aus dieser Stellungnahme? zieht nur die Folgerungen aus dem Entscheid des ersten und wichtigsten Problems von der Beschaffenheit der Dinge. Die Kritik, nachdem sie diesen Entscheid „die Dinge sind unerkennbar" der Prüfung unterzogen und als unberechtigt zurückgewiesen, hat nicht mehr die negativen und positiven Konsequenzen des skeptischen Grundstandpunkts, die nur unter dessen Voraussetzung gelten wollen, in ihrer Isolation zu untersuchen. Sie hat nur zu fragen: sind diese Folgerungen der Skeptiker wirklich mit ihren Voraussetzungen gegeben, sind sie schlüssig oder nicht?

Den negierenden Partien in unserm Verhalten den Dingen gegenüber wird wohl niemand Folgerichtigkeit absprechen können. Daß man dieses Verhalten durch die Beiworte ephektisch, zetetisch, aporetisch, skeptisch charakterisierte, sich als keine Schule sondern nur als Richtung bezeichnete, über das Ansich der Dinge sich des Urteils enthielt, auch im antiken Sinne keine Wissenschaft trieb, daß man Redensarten wie *πάντα ἀόριστα* prägte und mit vorsichtiger Kommentierung und Begrenzung der darin enthaltenen Begriffe versah, daß man das Generalprinzip der Isosthenie durch die sensuale wie rationale Skepsis für genügend gestützt hielt, um es bei der Zerstörung der Einzeldisziplinen anzuwenden, ohne in den Verdacht sophistisch-dialektischer Spielerei zu geraten — all das geschieht in strenger Konsequenz der Auffassung vom Wesen der sinnlichen und vernünftigen Erkenntnis und schließlich von Wahrheit, Erkenntnis und Wissenschaft überhaupt. Nicht minder glückte die Abwehr des billigen, aber stets verblüffenden Einwands von der Selbstaufhebung des skeptischen Standpunkts. Der Gegner wurde hier gebeten, gefälligst die einschränkenden Bestimmungen, unter denen die Formeln der Skepsis allein Geltung beanspruchten, d. h. die kritischen Berichtigungen der in ihnen verwandten Begriffe nicht zu übersehen und nicht offene Türen einzurennen. Die Pyrrhoniker nahmen sogar die von ihnen nicht geteilte Ansicht einiger Akademiker, nämlich die dogmatisch-negativistische allgemeine These hier mit ins Schlepptau, und verteidigten sie geschickt gegen die feindlichen Geschosse. Zieht man die Summe in der dogmatisch-negativistischen und Allgemeingültigkeit beanspruchenden Form „alles ist unauffaßbar", so

Grundformen), sondern ungezählte, genau soviel, als es Menschen gibt. Wir können also allenfalls sagen, daß jeder Mensch sein Glück suche, allenfalls sogar, daß er es suchen müsse, aber wir können dem Menschen als Gattung nicht vorschreiben, worin er es zu finden habe. Daraus erhellt, daß sich vom individuell-eudaimonistischen Standpunkt schlechterdings keine allgemeingültigen Verhaltungsweisen ableiten lassen. Cynismus wie Hedonismus sind eben deshalb für den Moralphilosophen so lehrreich, weil ihm hier die entgegengesetzten sittlichen Inhalte in klassischer Nacktheit mit dem Anspruch entgegentreten, das formale Gefäß der Glückseligkeit zu erfüllen. Recht haben aber weder der eine noch der andre, oder — beide. Ein Charakter wie Aristipp, Alkibiades oder Don Juan widerlegt das Cynikerdogma, daß nur Enthaltsamkeit zum Glücke führe; und ein Charakter wie Antisthenes, Cato oder der heilige Franz leistet das gleiche dem Hedonismus gegenüber. So haben die antiken Moralprinzipien die völlige Relativität für die Materie des sittlichen Handelns zur Folge, und Sinnengenuß wie Askese, Tapferkeit und Feigheit, Treue und Verrat können, je nach den Glücksresonatoren der verschiedenen Persönlichkeiten, gut oder schlecht sein. Dieser Einsicht aber hatten sich alle griechischen und römischen Philosophen verschlossen, mit der einzigen Ausnahme des Sokrates, der unter Beibehaltung des allgemeinen Prinzips der individuellen Eudaimonie ausdrücklich die Relativität der sittlichen Werte im einzelnen verkündet hatte. Sie alle versuchten bestimmte Handlungsweisen aus diesem Prinzip herauszuquetschen, die für alle Menschen die gleichen und daher als Unterwerte zur Erreichung des Oberwerts verbindlich sein sollten. Erst die Skepsis offenbarte die völlige Unhaltbarkeit dieses Standpunkts und nahm damit in unbeholfener Weise vorweg, was Kant später sonnenhell erleuchtete. Sie deckte die notwendige Relativität der Unterwerte in jedem System des individuellen Eudaimonismus und Utilitarismus auf. Hierin und in dem Nachweis des reinen Formalismus dieser Prinzipien liegt die kritische Glanzleistung dieser Männer auf dem Gebiet der Ethik. Nur darin irren sie, daß sie die Bedeutung eines formalen Oberwerts in ihrer Tragweite nicht anerkannten, und mit der Relativität der Unterwerte jede Moralphilosophie für erschüttert hielten; und ferner darin, daß sie die individuell-eudaimonistische Ethik mit ihren relativen Unterwerten für die einzig mögliche Form überhaupt hielten, während sie nur die im Altertum übliche Form gewesen war.

V. Negative und positive Konsequenzen des Skeptizismus.

Die skeptische Antwort auf die beiden letzten Timonischen Grundfragen: wie haben wir uns zu den Dingen zu stellen? und was erwächst uns aus dieser Stellungnahme? zieht nur die Folgerungen aus dem Entscheid des ersten und wichtigsten Problems von der Beschaffenheit der Dinge. Die Kritik, nachdem sie diesen Entscheid „die Dinge sind unerkennbar" der Prüfung unterzogen und als unberechtigt zurückgewiesen, hat nicht mehr die negativen und positiven Konsequenzen des skeptischen Grundstandpunkts, die nur unter dessen Voraussetzung gelten wollen, in ihrer Isolation zu untersuchen. Sie hat nur zu fragen: sind diese Folgerungen der Skeptiker wirklich mit ihren Voraussetzungen gegeben, sind sie schlüssig oder nicht?

Den negierenden Partien in unserm Verhalten den Dingen gegenüber wird wohl niemand Folgerichtigkeit absprechen können. Daß man dieses Verhalten durch die Beiworte ephektisch, zetetisch, aporetisch, skeptisch charakterisierte, sich als keine Schule sondern nur als Richtung bezeichnete, über das Ansich der Dinge sich des Urteils enthielt, auch im antiken Sinne keine Wissenschaft trieb, daß man Redensarten wie *πάντα ἀόριστα* prägte und mit vorsichtiger Kommentierung und Begrenzung der darin enthaltenen Begriffe versah, daß man das Generalprinzip der Isosthenie durch die sensuale wie rationale Skepsis für genügend gestützt hielt, um es bei der Zerstörung der Einzeldisziplinen anzuwenden, ohne in den Verdacht sophistisch-dialektischer Spielerei zu geraten — all das geschieht in strenger Konsequenz der Auffassung vom Wesen der sinnlichen und vernünftigen Erkenntnis und schließlich von Wahrheit, Erkenntnis und Wissenschaft überhaupt. Nicht minder glückte die Abwehr des billigen, aber stets verblüffenden Einwands von der Selbstaufhebung des skeptischen Standpunkts. Der Gegner wurde hier gebeten, gefälligst die einschränkenden Bestimmungen, unter denen die Formeln der Skepsis allein Geltung beanspruchten, d. h. die kritischen Berichtigungen der in ihnen verwandten Begriffe nicht zu übersehen und nicht offene Türen einzurennen. Die Pyrrhoniker nahmen sogar die von ihnen nicht geteilte Ansicht einiger Akademiker, nämlich die dogmatisch-negativistische allgemeine These hier mit ins Schlepptau, und verteidigten sie geschickt gegen die feindlichen Geschosse. Zieht man die Summe in der dogmatisch-negativistischen und Allgemeingültigkeit beanspruchenden Form „alles ist unauffaßbar", so

zerstört sich diese These allerdings selbst, wird aber nicht etwa von den andern unverletzten positiv-dogmatischen Anschauungen zerstört, so daß diese unversehrt übrig bleiben; vielmehr geht deren Mord diesem Selbstmord voran. In dieser Allgemeinheit vermochte der Pyrrhonismus sich nicht zum *πάντα ἀκατάληπτα* zu bekennen. Denn das setzt die Annahmen einer gleichen Dauerorganisation des Erkenntnisvermögens in allen Menschen, einer gleichen Dauerbeschaffenheit der Dinge an sich voraus, wovon allem der Pyrrhoniker nichts zu wissen erklärt. (Nur um die Erkennbarkeit der Dinge an sich handelt es sich bei den dogmatischen Negativisten dieser Richtung; würden auch die Erscheinungen bezweifelt, so wäre der Satz *πάντα ἀκατάληπτα* wirklich eine grobe Inkonsequenz und die antike Skepsis litte an einer unheilbaren logischen Wunde.) Einzig die Behauptung also: ich halte augenblicklich alles auf die Dinge an sich Bezügliche für unerkennbar, ist die korrekt wiedergegebene Devise des Pyrrhonismus. Dieser Satz aber ist unbezweifelbar. So endet doch diese Sekte schließlich beim individuell-dogmatischen Negativismus; allerdings, da diese Negation unmittelbares Erlebnis sein will, über unmittelbare Erlebnisse man aber *δόγματα* haben darf, ohne jede Inkonsequenz. Erst wenn die dogmatische Negation die momentane Erlebnissphäre des individuellen Subjekts überschreitet, und die Unerkennbarkeit der Dinge an sich für alle Menschen zu allen Zeiten behauptet, bezweifelt der Pyrrhoniker auch die Wahrheit dieses Satzes, welche generell-dogmatische Negativisten, wie manche Akademiker anerkennen. Hier genau liegt der Punkt, von wo den Dingen an sich gegenüber der reine Zweifel beginnt; er reicht von dem Zweifel an der generell verstandenen Unerkennbarkeit bis zum Zweifel an jeder über die Beschaffenheiten der Dinge an sich gefällten Aussage. Aber er findet seine letzte Wurzel in einem unbezweifelbaren Satz, in der angegebenen, individuell-dogmatisch-negativistischen These; und diese ist ihrerseits, obwohl sie die Summe aller skeptischen Negation darstellt, in dem positiven Teile dieser Lehre verfestigt: in der Anerkenntnis der Erscheinungen.

Wie steht es mit den Folgerungen für ein positives Verhalten zu den Dingen? In ihrem Zentrum steht der Begriff der Erscheinung, des *πάθος* und des *φαινόμενον*, wie der Begriff des Dinges an sich, das *ὑποκείμενον* und *φύσει ὄν* im Zentrum der negativen Teile gestanden hatte. Diese Folgerungen sind aber nur

zum Teil schlüssig entwickelt. Was sagten sie aus? Der Skeptiker erkennt die unmittelbaren Erlebnisse an; sie darf er also haben, darf hungern und dürsten, denken und wahrnehmen. Gut. Über sie darf er auch Aussage machen. Läßt sich noch hören; obwohl zu jeder Aussage über ein unmittelbares Erlebnis schon die Gültigkeit der logischen Axiome erfordert wird. Da diese aber von der Skepsis nur Streifschüsse erhielt, und vor allem die Fähigkeit der Vernunft, allgemeine, wahre Sätze über die objektive Wirklichkeit zu erarbeiten, bestritten wurde, mag dieser Schritt noch so hingehn. Die Erlebnisse dürfen Motive des handelnden Willens werden; der Skeptiker ißt und trinkt, wenn er Hunger und Durst hat. Schon anfechtbarer; denn das geht nur an, wenn er instinktiv zur Küche oder an den Brunnen getrieben wird. Zur bewußt geleiteten Befriedigung der gemeinsten animalischen Bedürfnisse bedarf es bereits der Anerkennung allgemeiner Sätze über die Erscheinungszusammenhänge. Man kann den verlegten Trinkbecher nicht finden, die Zubereitung der Speisen nicht betreiben, ohne die Überzeugung von der Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit gewisser allgemeiner Sätze, gewisser Sätze, die nicht über unmittelbar gegenwärtige Erlebnisse, sondern über vergangene oder zukünftige etwas aussagen; und zwar nicht nur über passiv in der Erinnerung aufsteigende Erlebnisse der Vergangenheit, nicht nur über passiv durch Assoziation aufsteigende Erlebnisse der Zukunft. Man denke sich einen Pyrrhoniker in einer wasserarmen, einsamen Wüstenlandschaft dem Verdursten nahe; beschränkte sich ein solcher nur auf die „erlaubten“ Gruppen von Erwägungen, er würde elendiglich verschmachten, und begreifen, wie wenig weit er mit dem „sich der Nötigung durch die Zustände fügen“ gelangt. Erinnert er sich etwa, daß in der Nähe seines Standorts ein See gelegen ist, und sucht er denselben zu erreichen, so nimmt er bereits an, daß der See sich auch jetzt noch da befinde, d. h. im Naturlauf allgemeine Regelmäßigkeit walte, obwohl ihn kein passives Erlebnis, sondern nur spontane Denktätigkeit zu dieser Annahme berechtigt; sieht er die Spuren wilder Tiere, so wird er sich von ihnen zur Oase leiten lassen; und doch verrät keine *παθῶν ἀνάγκη*, auch nicht die durch das *σημεῖον ὑπομνηστικόν*, nämlich durch den Zwang der Assoziation sich kundgebende, sondern wiederum nur eine aktive logische Operation die Existenz der dort befindlichen Oase. (Wenn nämlich der betreffende niemals in seinem Leben die Vorstellungsverbindung:

zur Tränke eilende Tiere — Oase im Bewußtsein gehabt hat.) So ist schon die Erfüllung der gewöhnlichsten Lebensbedingungen, sobald die geringsten Hindernisse auftreten, von dieser reinen Passivitätstheorie aus nicht zu leisten; von der Motivation durch die unmittelbar gegenwärtigen Erlebnisse aus allein schon gewiß nicht, aber auch nicht einmal unter Zuhilfenahme der zur Erreichung viel höherer Ziele (nämlich der Berufsübernahme) ausgebildeten assoziativen Kausalitätstheorie.[67])

Aber der Skeptiker lebt nicht nur vegetativ und animalisch. Er lebt den Sitten und Gebräuchen seines Landes gemäß, in seinem Verhalten von den übrigen Mitbürgern nicht unterschieden. Denn diese Sitten und Gebräuche gelten ihm gleichfalls (zwar nicht als Werte an sich, aber) als Werterscheinungen, von denen sich leiten zu lassen, durchaus empfohlen wurde. Hierin nun laufen zwei Gedankenreihen durcheinander: die eine oberflächlich und durchaus irrtümlich, die andre tief und zum Teil wahr. Indem der Begriff der Erscheinung nämlich in engerer Bedeutung als Abspiegelung eines realen Werts gefaßt wird, sollen die jeweiligen Sitten und Gebräuche die unentrinnbaren Vorstellungen von diesem realen Werte sein. „Deshalb ist darüber, ob das Unterliegende (*τὸ ὑποκείμενον*) so oder so erscheint, vielleicht niemand im Zweifel; darüber aber, ob es so ist, wie es erscheint, zweifelt man. Indem wir nun also an das Erscheinende uns halten, leben wir gemäß der Beobachtung des gewöhnlichen Lebens ansichtslos.“[68]) Aber ersichtlich ist diese Parallele zwischen der Welt der Wirklichkeit und der Werte eine sehr gezwungene, der Zusammenhang dieses praktischen Teils der skeptischen Lehre mit dem theoretischen ein sehr lockerer. Denn während es ganz sinnvoll (obwohl nicht richtig) ist, im Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung zu sagen: ich kann zwar, aus den bekannten Gründen, das Ansich dieser Rose nicht erkennen, aber diese Rose erscheint mir rot, duftig, klein und feucht, und ich kann mich dieser Erscheinung als einem vom Objekt stammenden, sich mir aufdrängenden Bewußtseinszustand nicht entziehen, so ist das gleiche bei den Sitten, Gewohnheiten, politischen und religiösen Gebräuchen durchaus nicht der Fall. Hier erscheint keineswegs das Frommsein, Demokratsein, Gastfreundschaftüben als gut, in dem Augenblick und überall, wo diese Handlungen und Gesinnungen Sitte sind, obgleich der absolute Wert dieser Zustände sich auch vielleicht inadäquat in dieser Erscheinung spiegelt. Ich kann mich vielmehr dieser

Art von Erscheinungen sehr wohl entziehen. Und gar Männern von der scharfen, kritischen Begabung eines Timon, Aenesidem, Sextus vermögen wir erst recht nicht zu glauben: daß ihnen, nicht etwa in allgemeinen moralischen Gefühlen und Willensregungen, die sich als Reflexe absoluter Moralgesetze allenfalls hätten ansprechen lassen, sondern in den einzelnen Opferzeremonien, den politischen Bestimmungen des eigenen Landstrichs das Heilige, das Rechte selbst in unauslöschlichen Lettern niedergelegt „erschien“; so daß ihnen nur übrig geblieben wäre zu bekennen: der Artemis zu opfern, ist vielleicht an sich nicht gut; aber ich muß es für gut halten; entsprechend dem Bekenntnis: die Rose ist vielleicht an sich nicht rot, aber ich muß sie rot sehen. — Ganz anders die zweite Gedankenreihe, die sich in der Ausführung dieser Männer mit der oben entwickelten zu verwirrendem Knoten verbindet, aber nur losgelöst aus dem störenden Durcheinander der Gesichtspunkte ihren ganzen Wert behaupten kann. Sie knüpft an den Begriff der Erscheinung in der weiteren Bedeutung an, nach der jeder sich unwiderstehlich aufdrängende Bewußtseinszustand ohne Rücksicht auf ein zugrunde liegendes Ansich, das sich adäquat oder inadäquat in ihm spiegelt, *φαινόμενον* genannt wird. In dieser Hinsicht wird der Skeptiker in den Bannkreis der Sitte gezogen, nicht weil ihm in den Sitten das Gute erscheint, sondern weil es ihm gut, d. h. lustvoll erscheint, sich den Sitten seines Landes und Volkes zu fügen. Täte er es nicht, so wäre ihm das Leben eine unerträgliche Last. Damit ist ausgesprochen, daß von dieser Seite nicht der Inhalt der einzelnen Sitten, losgelöst von der Wirkung ihrer Befolgung für das Individuum, allgemein als gut, sondern nur eben die Wirkung ihrer Befolgung als lustvoll und daher empfehlenswert „erscheint“. Dieser Lust nachzugehn, heißt ihnen, ein unwiderstehliches moralisches Bedürfnis befriedigen, wie den Hunger zu stillen ein unwiderstehliches physisches Bedürfnis war und daher ohne Durchbrechung des theoretischen Programms für erlaubt galt. Einem solchen Konservativismus aus Radikalismus ist eine gewisse Großartigkeit, und seiner Motivierung die psychologische Tiefe nicht abzusprechen. Auch heute, und gerade heute wieder, befolgt eine große Zahl der Gebildeten die Landessitten, bleibt Mitglied der Kirche, läßt sich trauen, die Kinder taufen usw., ohne von dem absoluten Wert der Religion und ihrer Gebräuche durchdrungen zu sein; ohne auch nur diese Lehren und Gebräuche als Erscheinungswerte gut finden

zu müssen; sondern einzig, weil die Skepsis über die Erkennbarkeit der Werte ein eigenes Wertsystem nicht aufkommen läßt, oder die Mattigkeit nach den ersten Versuchen, ein solches in die einzelnen Lebensrealitäten entgegen Sitten und Gesetzen hineinzubilden, sie der provisorischen Lebensführung unter dem Patronat der gerade herrschenden Normen alsbald in die Arme treibt. Schlecht „erscheint" auch hier nur die Unlust, die ein Gegen-den-Strom-schwimmen für das betreffende Subjekt mit sich führt, gut das Enthobensein aller eigenen Wertsetzungen durch die bestehenden.

Es ist aber eine unberechtigte Gewaltsamkeit, aus rein skeptischen Voraussetzungen über die Unerkennbarkeit der Werte, mit Hilfe des Erscheinungsbegriffs in jeder seiner Fassungen, wendet man dieselben auf die Landessitten an, eine allgemeine Norm für unser praktisches Verhalten gewinnen zu wollen. Denn da die herrschenden Wertansichten für die Landes- und Zeitgenossen sicher keine notwendigen Erscheinungen des Guten an sich zu bedeuten brauchen, so liegt von dieser Seite kein Zwang vor, ein bestimmtes Verhalten einzunehmen. Versteht man aber unter der Sitte als Erscheinungswert nur den Umstand, daß die praktische Befolgung derselben Lust, ihre Verwerfung Unlust erregt, so tritt hier der schon früher namhaft gemachte, variable psychologische Faktor wieder in die Berechnung ein; und es bleibt ebenso möglich, daß ein theoretischer Skeptiker praktisch bei der Befolgung der Landessitten sein Lustmaximum findet (das wird für alle passiven, müden, verbrauchten, gebrochenen Willen gelten, wie sie der Mehrzahl der antiken Pyrrhoniker wohl zu eigen waren), wie es möglich bleibt, daß ein so Gesonnener seine höchste Lust findet gerade im Bruch der Sitte, im Ausleben der eigenen Individualität, deren drängende Begierden ihm weit zwingendere Erscheinungen und unmittelbarere Erlebnisse sind als die sich an die Vorschriften der Sitten kettenden Wertgefühle (und auch für solche Typen fehlt es in der Geschichte nicht an Beispielen).

So sicher sich aber über der Gleichung: herrschende Wertansichten = Werterscheinungen keine ethische Phänomenologie mit allgemeinen Verhaltungsmaßregeln für den moralischen, religiösen, politischen Skeptiker logisch aufbauen läßt, so bewundernswert ist doch die Einhelligkeit, mit der sämtliche antike Skeptiker tatsächlich dem Sittenkodex ihrer Zeit genügt zu haben scheinen. Einzig aus dem gebrochenen Willensleben, dem Mangel an eigener Leidenschaft läßt sich das gewiß nicht erklären; vielmehr müssen

wir noch die antike Philosophentugend zum Verständnis heranziehen: nach den als wahr erkannten Thesen auch wirklich sein Leben einzurichten; eine Tugend, in der die Bezweifler aller Wahrheit hinter den Dogmatikern nicht zurückstanden. Bewundernswert ist auch die Grandezza und der Hochsinn, mit denen die Skepsis nach außen und nach innen diesen Pflichterscheinungen nachgab. Der Stifter der Schule war Oberpriester, und zwar bezweifelte er die Wahrheit in allen Religionen ebenso offen und vor aller Welt, wie er eine bestimmte Erscheinungsform der Religion hütete und verwaltete! Wen dabei nicht von selbst ein ehrfürchtiger Schauer überfällt vor dem großen Lebensstil, dessen Menschen einst fähig waren, der vergleiche damit die Art, wie sich die Skepsis im Talar und vor dem Altar heute auszunehmen und herumzudrücken pflegt! Und wie man in antiker Vornehmheit durch Taten und Reden das äußerlich bekannte, zu dem man sich innerlich bekannte, so erfüllte man die herrschenden Wertforderungen auch in deren tiefsten Schichten, auch dort, wo man auf keinen äußeren Beifall rechnen konnte. Was von dem Charakter der einzelnen Skeptiker seinerzeit berichtet wurde, der genialen Bescheidenheit Pyrrhos, der zarten Wohltätigkeit des Arkesilaus, usw., das zeigt unwiderleglich die Vereinbarkeit totalskeptischer Moralanschauungen mit der Erfüllung, ja der königlichen Überbietung der dogmatischsten Sittenforderungen aller Zeiten. Solange die „Werke" bewertet werden und nicht der „Glaube", gibt es kein Werk, das nicht auch der extremste Skeptiker im Einklang mit seiner Lehre, ja als Folge derselben geleistet hätte, wenn es die bestehende Sittlichkeitsauffassung empfahl. Das ist nötig zu betonen, solange das enge Netz sittlicher Vorurteile noch so manchen umfängt, und es auch noch „Gebildete" gibt, die sich unter einem ethischen Skeptiker nur einen frivolen Spötter oder einen leichtsinnigen Weltmann vorzustellen vermögen. Der Einwand aber, daß die Eigenschaften und Werke der Skeptiker ganz unabhängig von den theoretischen Überzeugungen sich gebildet hätten, ist vielleicht stichhaltig für manche moderne Seelen, die, im Grunde harmlose Gemüter, nur in der Theorie die Maske Epikurs oder Pyrrhos annehmen; für den antiken Moralphilosophen, der sich an der Person eines Sokrates orientiert hat, ist er es nicht. Vielmehr steht auch bei der Skepsis Leben und Lehre in allerengstem Zusammenhang; und wenn auch der logische Faden hier leicht zu durchreißen war, der psychologische, durch den man sich in seiner Lebensführung

an die theoretischen Ansichten gebunden fühlte, ist unzerreißbar. Davon nehmen wir um so entschiedener Notiz, als damit dem Standpunkt der Halbbildung wirksam entgegengetreten wird, der ja mit Vorliebe Leuten, die theoretische Atheisten, Materialisten, Skeptiker sind, am sittlichen Charakter etwas am Zeuge flickt oder allenfalls das Verhältnis von Leben und Lehre als den Sieg des guten Herzens über den bösen Kopf zu fassen pflegt.[69])

Im übrigen ist auch hier nicht zu vergessen, daß, ganz abgesehen davon, ob die Sitten eines Landes als rein passive Werterlebnisse zur Motivation des Willens eines Skeptikers genügen oder nicht, jedenfalls zur Ausführung der von den Sitten vorgeschriebenen Handlungen wiederum ein starker Einschlag von aktiven Erwägungen notwendig ist, der auf rein skeptischer Basis nicht möglich sein dürfte. Jede Kulthandlung, die Pyrrho etwa vornahm, setzte die Überzeugung von kausalen Zusammenhängen voraus, die auch durch die rein empiristische, rudimentäre Kausalitätstheorie der skeptischen Ärzte gewiß oftmals nicht hätte zustande kommen können.

Aber der Skeptiker hält es nicht nur für erlaubt, ja von seinem Standpunkt aus für geboten, die physischen Bedürfnisse durch Stillung von Hunger, Durst, Entfernung von Schmerz zu erfüllen, die moralischen, religiösen, politischen Instinkte durch eine konventionelle Lebensführung zu befriedigen, sondern er hält es auch für durchaus vereinbar mit seiner Lehre, einen Beruf, wie den der Medizin, zu übernehmen; und zwar nicht nur die praktische Übernahme ist ihm im Einklang mit dem praktischen, positiven Kriterium (dem Begriff der Werterscheinung, die dazu drängt, das auch zu tun, was uns wertvoll erscheint), sondern auch die theoretischen Voraussetzungen des Berufs befinden sich im Einklang mit dem theoretischen, positiven Kriterium (dem Begriff der Wirklichkeitserscheinung). Damit aber wären die positiven Konsequenzen so weit getrieben, daß eine neue Art von Erkenntnis durch sie möglich gemacht wird, und der Skeptizismus in den extrem-idealistischen Empirismus (Positivismus) umschlägt. Ist diese Entwicklung des Positivismus aus dem Skeptizismus, einer systematischen Erscheinungserkenntnis, die sich über der systematischen Unkenntnis der Dinge an sich erhebt, den Pyrrhonikern geglückt oder nicht? Ich glaube, die Antwort wird verneinend zu lauten haben.

Der Skeptiker geht auch hier aus von den Erscheinungen. Über deren Umfang braucht allerdings auch die Wissenschaft nicht

hinauszugehen, wie die Analyse des extremen Idealismus ergab. Aber neben der Wahrnehmung von Krankheitserscheinungen bedarf der Mediziner noch der Kenntnis ihres Zusammenhangs. Das gab die Skepsis zu, aber die Kenntnis dieses Zusammenhangs war selbst wieder Erscheinung, rein passives Erlebnis. Die Verbindung der Erscheinungen nämlich machte sich in uns bemerkbar durch den passiven Zwang der Assoziation, kraft dessen eine Erscheinung (= sinnliche Wahrnehmung), wie Rauch, Narbe, Herzverletzung, Salbe, die reproduzierte Vorstellung der oft mit ihr verbunden beobachteten, Feuer, Wunde, Tod, Heilung im Bewußtsein nach sich zieht. Und diese Assoziation wirkt nicht nur, während die Erscheinungen beide gegenwärtig sind, sondern auch wenn die eine nicht mehr oder noch nicht da ist. Die unmittelbare, sinnliche Wahrnehmung einer Erscheinung genügt, um durch Assoziation die andre vorauszusehn oder auf deren vergangene Wirklichkeit, deren gegenwärtige, wenn auch nicht wahrgenommene Existenz zu schließen. Die eine Wahrnehmung hieß das „erinnernde Zeichen". Mit dieser embryonalen Kausaltheorie, deren Verwandtschaft mit Hume und Mill in der Darstellung genügend betont wurde, scheint es in der Tat möglich, von den skeptischen Prämissen aus Wissenschaft zu treiben. Denn mehr als die Erkenntnis der Erscheinungen und Erscheinungszusammenhänge braucht man dazu nicht. Und doch ist diese Möglichkeit vollkommen ausgeschlossen. Denn in Wahrheit vermag der Pyrrhoniker den Zusammenhang der Erscheinungen nicht zu erkennen. Wenn er sich nur auf diejenige Kenntnis von Erscheinungszusammenhängen beschränkt, die durch passive Assoziation zustande kommt, so würde er 1. eine Menge für seine *τέχνη* nötigen Zusammenhänge nicht erkennen und 2. eine Menge tatsächlich und objektiv nicht bestehender zu erkennen glauben, und also immerfort irren und dem Kranken schaden. Daß mäßiger Alkoholgenuß die Geistesfähigkeiten hebt und stärkt, ist eine Erfahrung, die man oft über sich ergehen lassen muß und deren Glieder sich also sehr wohl assoziativ verketten können. Daß diese Stärkung aber nur eine momentane Überreizung ist, die dem Gesamtorganismus schadet, zeigt nur die aktiv-methodische Durchforschung der Erfahrung. Das äußerste an reinem Empirismus, der wirklich die Erkenntnis der Erfahrungszusammenhänge und damit ihre Verwendung zur Voraussicht der zukünftigen Erscheinungen erlaubt, ist die Anschauung: die überwältigende

Masse von Fällen regelmäßigen Naturgeschehens dränge uns assoziativ die Überzeugung auf, untereinander ähnliche Erscheinungen seien stets mit untereinander ähnlichen Erscheinungen verkettet. Welchen Erscheinungen aber solche andre eindeutig zugeordnet sind, das zeigt uns niemals die „reine" Erfahrung, das beantwortet nur die Erfahrung, die darüber in bestimmter Weise befragt wird.

Die logische Aktivität, die planmäßige und methodische Beobachtung dessen, was wirklich immer miteinander in der Erscheinung verbunden ist, die systematische Berücksichtigung nicht nur der Wahrnehmungswirklichkeiten, sondern auch -Möglichkeiten, sie sind unerläßliches Erfordernis, auch um einen rein phänomenologisch aufgefaßten Beruf zu erfüllen, eine rein phänomenologische Wissenschaft zu treiben, ja auch um die vorher besprochenen animalischen und moralischen Instinkte zu befriedigen. Wenn die pyrrhonische Skepsis diese Instinkte befriedigte, ihren Beruf erfüllte, ja eine ausgeführte medizinisch-empirische Methode besaß, so geschah das ohne philosophische Rechtfertigung und in grober Inkonsequenz der eigenen Prinzipien.

Es finden sich zwei merkwürdige Stellen bei Sextus, von denen die eine den eigentlichen Zweck dieses skeptischen Positivismus, die andre das Scheitern dieses Zweckes bekennt. Die erste verrät, daß die skeptisch-positivistische Theorie alle Erkenntnisprozesse anerkennen will, die zum **Leben** notwendig sind, aber nur soweit sie zum Leben notwendig sind. Daraus erhellt, daß nicht nur die Grundtendenz eines Humeschen und Millschen Positivismus, sondern auch die innersten Motive der allermodernsten Form dieser Richtung, der biologischen, hier im Keime bereits enthalten sind. Was „außerhalb der Lebensbedürfnisse" (*ἔξω τῆς βιωτικῆς χρείας*) behauptet wird[70]), das geht den Skeptiker nichts an. Was aber „innerhalb" dieser behauptet wird und behauptet werden muß, interessiert ihn durchaus: „Daher wir mit dem Leben nicht nur nicht streiten, sondern sogar auf seiner Seite kämpfen (*συναγωνιζόμεθα*), indem wir dem von ihm Beglaubigten uns ansichtslos (d. h. ohne uns darüber, ob das biologisch Beglaubigte auch noch „an sich", in andrer Beziehung beglaubigt ist) fügen, andrerseits dem, was von den Dogmatikern besonders erfunden wurde, uns widersetzen."[71]) Hätten die Pyrrhoniker aus diesen Ausklängen ihrer Philosophie ein selbständiges Ganzes geschaffen, so konnte das diesem zugrunde liegende Problem nur lauten: welche

erkenntnistheoretischen Annahmen liegen den zum Leben erforderlichen intellektuellen Operationen zugrunde? Was müssen wir, nicht an sich, sondern im Interesse des Lebens für wahr halten? In diesem Sinne spricht Mach gelegentlich „die tiefe Überzeugung" aus, daß die Gesamtwissenschaft die nächsten großen Aufklärungen über ihre Grundlagen von der Biologie zu erwarten hat; daß die Anpassung der Gedanken an die Tatsachen das Ziel aller wissenschaftlichen Arbeit sei, daß aber die Wissenschaft hier nur absichtlich und bewußt fortsetze, was sich im täglichen Leben unvermerkt von selbst vollzieht.[72]) Aber wie die Skepsis bereits die ersten kräftigen Ansätze zu einer biologischen Erkenntnistheorie besitzt, wie sie ihre Kausalitätslehre vom „erinnernden Zeichen" mit Recht als den vornehmsten Beitrag zu einer solchen ansieht und sich auch die oben angezogene Stelle unmittelbar im Anschluß an die Entwickelung der phänomenalistischen Kausalauffassung findet, so überkommt sie doch, infolge einiger besonders gut gezielter Angriffe der Gegner, bisweilen das unsichere Gefühl, dieser biologischen Aufgabe nicht völlig genügt zu haben. Dann reißt sie den angesponnenen Faden zwischen Theorie und Praxis gewaltsam entzwei, trennt ihre „Philosophie" vom „Leben" ab, behauptet: „seinem philosophischen Bekenntnis gemäß lebt der Skeptiker nicht; denn nach diesem vermöchte er nicht zu handeln". Mit einer gewissen Schadenfreude hat man sich auf solche Zugeständnisse gestützt: ingenua confessio et probe notanda! triumphiert Fabricius, der Herausgeber, und Stäudlin bemerkt dazu: „So gleichsam geteilt kann die menschliche Seele nicht werden, daß sie in der Praxis auf einmal ganz vergessen könnte, wozu sie sich theoretisch bestimmt hat, oder daß sie Grundsätze ungehindert praktisch anwenden könnte, die sie theoretisch ganz und gar in Zweifel gezogen hat."[73]) Sieht man aber näher hin, so zeigt die Stelle ein merkwürdiges Doppelantlitz; denn ein Leben und Handeln des Skeptikers wird unmittelbar darauf durch die Motivationskraft der „Erscheinungen" (Landessitten usw.)[74]) für möglich erklärt, deren Anerkennung durchaus ein Stück der skeptischen Philosophie ausmacht, und doch fährt Sextus fort: „Gemäß der unphilosophischen Beobachtung (*κατὰ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν*) kann er dieses erwählen und jenes vermeiden." Warum wiederum unphilosophische Beobachtung? Einmal, weil nur Erforschung der Dinge und Werte an sich der Antike Philosophie bedeutet, und keine Ansicht über die Dinge an sich den Skeptiker zum

handelnden Leben bestimmt; dann aber vielleicht auch, weil logische Operationen zu dieser Beobachtung nötig waren, deren Wert die skeptische Theorie nicht anerkannte. Offiziell ist aus dieser Stelle kein belastendes Moment, keine Inkonsequenz zwischen Leben und Lehre herzuleiten. Sextus würde vermutlich, zur Rede gestellt, die Ausdrücke *φιλόσοφος λόγος* und *ἀφιλόσοφος τήρησις* nur durch die obige, antike Definition der Philosophie rechtfertigen und sich keiner bewußten Lüge dabei schuldig machen. Daß noch ein zweites Motiv im skeptischen Unterbewußtsein existiert, ist unsre Vermutung; diese stützt sich aber weniger auf die Kenntnis der Geistesart des betreffenden Autors als auf die Einsicht, daß jede logische Bearbeitung und Erforschung, selbst im Gebiet der Erscheinungswelt, von der Skepsis ausgeschlossen wurde und doch ohne eine solche jedes Handeln unmöglich, und nur ein „pflanzenähnliches" Leben (dies der Vorwurf der Gegner, auf den Sextus hier antwortet!) möglich ist.

Aber einzig die ausdrückliche Anerkenntnis der aktiven logischen Operationen als ein Erfordernis zur Erkenntnis der Erscheinungszusammenhänge fehlte diesen Leuten (in theoria), um einen völlig durchgebildeten Abriß des phänomenalistischen Empirismus (Positivismus) zu besitzen. Hier, in den interessantesten Partien der Skepsis, brechen noch einmal die beiden Grundmotive dieser Schule mit elementarer Wucht hindurch und hindern die offene Schwenkung ins empiristische Lager. Das ethische Motiv: nur in der Passivität liegt das Glück, vertreibt auch aus der Theorie jede logische Aktivität; der extrem-realistische Standpunkt: nur in der Passivität liegt Evidenz, wirkt im gleichen Sinne.

Doch was den Pyrrhonikern fehlte, besaßen die Akademiker. Ihr Skeptizismus hatte andre Motive, weder eudaimonistische, noch extrem-realistische. Und so betonten sie für die Durchforschung der Erscheinungszusammenhänge in der Tat die Wichtigkeit der aktiven logischen Operationen. Man müsse die Erscheinungen „ringsumher prüfen und durchspähen" auf ihren Zusammenhang mit andern Erscheinungen hin. Daraus erst entspränge die Kenntnis davon, ob eine Erscheinung als Wirklichkeitserscheinung charakterisiert sei oder als bloßes Phantasma, und welcher Art die empirischen Gesetze wären, nach denen sich die Wirklichkeitswahrnehmungen verketteten. Ein weiteres Verdienst der Schule bestand darin, Stufen der Gewißheit oder Wahrscheinlichkeitsgrade in unsrer Erkenntnis aufgestellt zu haben. Damit

nahm sie die erkenntnistheoretische Einsicht ahnend vorweg: daß sich zwar nur an Sätze (Karneades glaubte, an Vorstellungen), die mit allen Erfahrungstatsachen und Denkgesetzen im Einklang stehen, das Wahrheitsgefühl unausrottbar kettet; daß aber auch Sätze, die mit allen Denkgesetzen und nur einem Teil der Erfahrungen im Einklang und mit keiner im Widerstreit stehen, ein ähnliches Gefühl, das man als Wahrscheinlichkeitsgefühl bezeichnen kann, unausrottbar begleitet. Aber die Akademiker beschränkten diese ihre Lehre nicht ausdrücklich auf die Erkenntnis von Erscheinungen, so daß auch diese Schule zu keinem vollendeten Positivismus gelangte.

Vereinigt man dagegen den pyrrhonischen mit dem akademischen Skeptizismus, so erhält man in der Tat eine Theorie des Positivismus oder phänomenalistischen Empirismus, wie sie knapper und zugleich erschöpfender wohl nicht gedacht werden kann. Einziges Objekt der Erkenntnis sind dann: die unmittelbaren Erlebnisse (*πάθη*), d. h. die Erfahrungen (*ἐμπειρίαι*), d. h. die Bewußtseinsdata (*φαντασίαι*), d. h. die Erscheinungen (*φαινόμενα*) und der Zusammenhang dieser Erscheinungen oder deren Gesetzmäßigkeit. Die *πάθη* werden unmittelbar und passiv erkannt und die über sie berichtenden Aussagen sind absolut gewiß — so die Pyrrhoniker. Die gesetzmäßigen Beziehungen der *πάθη* werden mittelbar und aktiv durch methodische Beobachtung dieser Beziehungen erkannt; können aber nur mit annähernder Sicherheit, die mit der Exaktheit der Beobachtung und der Zahl der beobachteten Fälle steigt, in Sätzen von wahrscheinlicher Geltung niedergelegt werden — so die Akademiker.

Mit solchen Anschauungen läßt sich nicht nur praktisch leben, sondern auch theoretische Wissenschaft treiben. Demgegenüber besagen die skeptischen Erklärungen: es gibt keine Wahrheit, es gibt keine Wissenschaft, es gibt keine Erkenntnis nicht mehr viel. Sie beziehen sich ja alle auf Wahrheit, Wissenschaft, Erkenntnis von den Dingen an sich. Bedeutungsvoll und antipositivistisch sind sie nur, solange die Möglichkeit eines Erscheinungswissens, einer Erscheinungserkenntnis, einer Erscheinungswissenschaft nicht entdeckt ist. Aber die jüngere Skepsis entdeckte sie nicht nur, sondern begann sie auszubauen; und sie baute nur aus, was Pyrrho schon im Grunde gelehrt hatte: *τοῖς φαινομένοις ἀκολουθεῖν*. Ob man dabei die Worte: Wahrheit, Erkenntnis, Wissenschaft in

positivistischer Bedeutung wieder einführte, ist relativ gleichgültig. Fast scheint es so, als habe Aenesidem auch dazu mit der Formulierung eines zweiten Wahrheitsbegriffs den Ansatz gemacht. Aber nicht gleichgültig ist, daß die Skepsis den Realismus insofern nie überwunden hat, als sie an der Existenz von Dingen an sich in allen ihren Vertretern festhielt; daß sie daher das Ideal der Wissenschaft, der Erkenntnis, der Wahrheit, dessen Inhalt Aussagen über die Dinge an sich wären, als ein unerreichbares und nie zu verwirklichendes betrachtete.

So kommt diese Richtung mit ihren letzten Ausläufern in eine sonderbare Schwebe zwischen Kantianismus und modernem Positivismus. Mit Kant glaubt sie fest an die Existenz realer Dinge an sich und hält die Erkenntnis dieser Dinge für ausgeschlossen (während der Positivismus diese Existenz dahin gestellt sein läßt, oder leugnet). Mit den Positivisten glaubt sie an die empirische Erkenntnis von Erscheinungen und Erscheinungszusammenhängen, die in ihrem ersten Teil absolute Gewißheit, in ihrem zweiten nur Wahrscheinlichkeitsgrade zu erreichen vermag. (Während für den rationalistischen Kant es gerade auf die absolute Gewißheit der Erscheinungszusammenhänge ankam.)[75]) Des näheren stellt sich dies Verhältnis zu Kant, aus dem auch manches für das Verständnis der Skepsis selbst zu lernen ist, folgendermaßen dar: Wenn Kant die Erkenntnis der Dinge an sich für die menschliche Vernunft „überhaupt“ eine absolute Unmöglichkeit sein läßt, bewährt er sich als generell-dogmatischer Negativist für das Gebiet der Transzendenz, berührt sich also mit einigen Akademikern, nicht mit den Pyrrhonikern. Während bei Kant ferner dieses absolute Nichtwissen um die Transzendenz Folge des absoluten Wissens um bestimmte Bestandteile der Immanenz ist, als Folge seines Aprioismus von Raum, Zeit, Kategorien (weil a priori und immanent absolut gültig, darum nicht transzendent gültig), so stehen bei der Skepsis beide Partien im umgekehrten ursächlichen Zusammenhang: nicht weil wir die Erscheinungen vollkommen sicher erkennen, können wir ihr „an sich“ nicht erkennen; sondern weil wir die Dinge an sich nicht erkennen, bleibt uns nur übrig, uns auf die Erscheinungen zu beschränken. Der tiefste Grund für diesen Unterschied liegt darin: daß die Skepsis die prinzipielle Transzendenz der Dinge an sich nicht konzipiert hatte. Sowie die Dinge an sich als außerzeitliche, außerräumliche, außerkausale, metaphysische Wesenheiten einmal gefaßt und so schon durch

diesen Begriff alle Brücken mit dem erkennenden Bewußtsein und dessen Formen abgebrochen sind, begreift sich, daß man sich ganz auf die Verfestigung des Erscheinungswissens werfen konnte; solange dieser Schritt aber noch nicht geschehen war, die Dinge an sich in Raum, Zeit, Kausalität einbezogen gedacht wurden und nur aus empirischen Motiven nicht erkannt werden konnten, hatte man auch theoretisch mehr Grund: die Unmöglichkeit ihrer Erkenntnis aus diesen empirischen Ursachen zu beweisen, als die Möglichkeit der Phänomenerkenntnis im einzelnen auszubauen. Denn die Dinge an sich waren ja nicht durch jenen Kantischen Gewaltstreich als Erkenntnisobjekte von vornherein ausgeschieden. So war der Acker der Dinge an sich dem Skeptiker als Erkenntnisterrain nicht „das Unbetretene, nicht zu betretende“ wie für Faust[76]), sondern nur ein Gebiet, auf dem man bei jedem Schritte stolperte. Während nun Kant nachweisen will, daß noch keines Menschen theoretisches Bewußtsein je den Schritt auf dieses Land gesetzt hätte, noch setzen könne, und daß es daher gälte, die Straßen und Wege auf dem zugänglichen Lande der Erscheinungswelt genau zu studieren und deren Karte zu entwerfen, zeigt die Skepsis mit eindringlicher Schärfe und ausführlicher Breite: daß man bei jedem Schritt auf dem Acker der Dinge an sich stolpern müsse, und gibt nur rhapsodisch und eigentlich nur halb interessiert ein paar Orientierungspunkte an, nach denen man sich im Erscheinungslande zurechtzufinden vermöge, gerade so viel, als ein „anständiger“ Mensch zum täglichen Leben bedarf. Wenn die Medaille der Kantischen Erkenntnistheorie auf der Vorderseite die Devise trüge: Erkennbarkeit der Erscheinungswelt und auf dem Revers: Unerkennbarkeit der Dinge an sich, so müßte bei einer auf die antik-skeptische Philosophie geprägten Münze zu lesen stehen auf der Vorderseite: Unerkennbarkeit der Dinge an sich, und auf der Rückseite in verschwommenen Zügen: Erkennbarkeit der Erscheinungen!

Aber der geheimste Grund dafür, daß Pyrrhoniker wie Akademiker die Skepsis und nicht den Phänomenalismus, die negative und nicht die positive Seite ihrer Theorien accentuierten, lag nicht in ihrer Auffassung vom Ding an sich, lag überhaupt nicht in intellektuellen Motiven, sondern er ist zu suchen in der Grundrichtung des Wollens und Fühlens, das den Stiftern dieser Schule eigen war. Ihren theoretischen Ausdruck erfuhr diese Grund-

richtung in der Beantwortung der letzten Frage: daß vom Baume der Skepsis allein uns die Frucht der Glückseligkeit reif in den Schoß falle. Was nun die Beurteilung dieser krönenden Schlußeinsicht betrifft: aus dem skeptischen Verhalten, der völligen Epoché den Dingen und Werten an sich gegenüber, folge die Ataraxie und Apathie, oder doch wenigstens die Metriopathie, kurz der größtmögliche Grad von Eudaimonie, so darf man dabei nicht vergessen, daß das Ideal der Glückseligkeit hier nicht etwa als ein erwiesener allgemeingültiger sittlicher Wert auftritt, den man durch die theoretische Skepsis zu verwirklichen habe, sondern a parte ante als das individuelle Willensziel der einzelnen Skeptiker und a parte post als die tatsächliche Folge des skeptischen Standpunktes. Wer das nämliche Ziel erstrebt, kann es auf dem Wege der Skepsis allein erreichen und wer diesen Weg geht, gelangt zu jenem Ziele. Eine Sanktion für dieses Ziel und damit eine letzte Sanktion für ihre ganze Philosophie zu geben, fiel den Skeptikern nicht ein. Daher der vorsichtige „hypothetische" Imperativ Timons: *δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν.*[77]) Die Richtigkeit der skeptischen Lehre aber von den Mitteln, die zum Glücke führen, läßt sich nicht logisch, sondern nur psychologisch prüfen. Hat wirklich der totale Zweifel das Glück, die dogmatische Überzeugtheit das Unglück im Gefolge? Nun glauben wir gern, daß Pyrrho und noch manch andrer griechischer Skeptiker die gleiche Tiefe inneren Friedens genossen haben mögen, wie die großen Weisen der Stoiker und Epikuräer oder wie ein christlicher Heiliger.[78]) Aber zu behaupten und zu beweisen versuchen, aus der Skepsis folge notwendig und ganz allgemein Gemütsruhe und Friede, Leidlosigkeit und Gelassenheit, ist ein unhaltbares Vorgehen. Hier sprechen die psychologischen Tatsachen eine beredtere Sprache als alle logischen Gründe. Wir brauchen bloß dem griechischen Pyrrho einen deutschen Gegentypus vorzuhalten: den Faust. Auf Faust wirkt die Skepsis nicht beruhigend, nicht beglückend und erlösend; sie ist ihm vielmehr die Ursache tiefster Unruhe, heftigster Erschütterung, quälendsten Unglücks; sie versengt ihn:

„Und sehe, daß wir nichts wissen können
Das will mir schier das Herz verbrennen."

Wem aber Dichtwerke zum Entscheid philosophischer Fragen nicht maßgebend sind, der lese das Kapitel über das „metaphysische Bedürfnis" bei Schopenhauer, und er wird sich überzeugen, welchen Grad von Kakodaimonie die Zweifel an der Erkenntnis

der Dinge an sich zu erzeugen vermögen. Damit fällt natürlich auch die Ergänzungsthese: feste Überzeugungen ziehen notwendig Unruhe und Unseligkeit nach sich, dahin. Ein Blick in die Schlußpartien des Hauptwerks eines der dogmatischsten aller Denker, der Ethik Spinozas, aus denen dem Leser die tranquilla beatitudo des Autors entgegenleuchtet, ist die leicht anzustellende Probe. So lernen wir noch einmal von der Skepsis, aber diesmal ohne ihren Willen, daß sich aus der Eudaimonie als oberstem Ziel kein allgemeingültiges Verhalten ableiten lasse.[79]) Aber wir lernen zugleich einen neuen, für einzelne Menschen gangbaren Weg zur Gemütsruhe und zum Glücke kennen: den Weg der reinen intellektuellen Resignation, des völligen Verzichts auf die Erkenntnis. Damit tritt am Schluß der antiken Moralphilosophie noch ein neuer, aber nicht minder berechtigter eudaimonistischer Antipode zu dem Begründer der griechischen Ethik auf. Sokrates hatte das Wissen als den geraden Weg zur Glückseligkeit gepriesen; erschöpft und müde, am Ausgang einer hohen Kulturepoche stehend, weisen die Skeptiker auf das Nichtwissen, als den Pfad zum gleichen Ziele. Viele Wege — das enthüllen diese Kontraste — führen zur Glückseligkeit. Aber nicht alle sind für jedermann beschreitbar. Ein jeder gelangt nur auf einem einzigen Wege zum Ziele. Aber darum ist dieser Weg nicht der einzige für alle. Die Gründe für diese Erscheinung hatte die Skepsis in ihrer Kritik der dogmatischen Moralphilosopheme bereits gestreift. Aber selbst noch allzusehr in den Anschauungskreisen der alten Welt befangen, verfällt sie ihrerseits, der eigenen Kritik zum Trotz, in den gleichen Fehler: ein eudaimonistisches Allheilmittel zu empfehlen.

Der Hinweis auf das vorher darüber Gesagte genügt, um auch hier an keine allheilende Wirkung zu glauben. Es brauchen die Beispiele nicht vermehrt zu werden, die als schlagende Gegeninstanzen die These zum Sturze bringen: Zweifel und Glück seien unzertrennliche Geschwister. Es gibt ihrer genug, und gerade in unsern Tagen mehr als genug.[80])

Anmerkungen zum ersten Kapitel.

1) vgl. Wundt, Einleitung in die Philosophie, Leipzig 1901: „schon in der antiken Philosophie ist sie (die skeptische Richtung) zu einem Standpunkte fortgeschritten, der, weil er der des absoluten Zweifels an allen Erkenntnisquellen und an jeder Betätigung des Erkenntnisvermögens ist, seitdem nicht mehr überschritten werden konnte“ (S. 335); und ein andermal: „Die pyrrhonische Skepsis bezeichnet einen Höhepunkt in der Entwicklung dieser Denkweise, der späterhin selten mehr erreicht worden ist“ (S. 338).

2) Zur Geschichte dieser Terminologie vgl. S. IX/X.

3) Diog. IX, 71—73 werden als Vorläufer des Skeptizismus in folgender Ordnung genannt: Homer, die sieben Weisen, Archilochus, Euripides, Xenophanes, der Eleate Zeno, Demokrit, Plato, Empedokles, Heraklit, Hippokrates.

4) Cicero, Acad. pr. 72ff., wo Cicero selbst diese Meinung ausdrücklich gegen die des Lucullus vertritt, der auf dem fraglichen Punkt anderer und richtigerer Meinung war (ebda. 14ff.). Außer den im Text erwähnten zählt Cicero noch zu den skeptischen Denkern: Anaxagoras, Metrodor von Chios, Xenophanes, Parmenides, die Stoiker und Cyrenaiker.

5) Vgl. die Zitate bei Stäudlin, Geschichte und Geist des Skeptizismus. Vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion, Leipzig 1794, I. (S. 163—168). Dagegen hielten Männer wie Aenesidem und Menodotus Plato durchaus für keinen Skeptiker, Sextus, P. I, 222/223. Sextus Empiricus aber ist besonders bemüht, die skeptische Philosophie auch gegen wirklich verwandte oder doch wenigstens den Umkreis der skeptischen Denkweise irgendwo schneidende philosophische Richtungen abzugrenzen (P. I, 210—241).

6) Bayle, Dictionaire historique et critique. Art. Pyrrhon, Not. F. Der ganz ähnliche Vers von Archilochus bei Diog. IX, 71 zu gleichem Zwecke verwendet; ebenso vage „skeptische“ Homerverse ebda. 73.

7) Diog. IX, 71.

8) Cicero, Acad. pr. 72.

9) Montaigne, Essays (Didot, Paris) Vol. I, Essai XII, S. 545.

10) Selbstverständlich nicht mit Bewußtsein. Der Gegensatz von qualitativer und quantitativer Weltbetrachtung ist nur eine zur Erleichterung der Übersicht nachträglich vom Historiker herangebrachte Kategorie. Gewiß hat Zeller mit der Bemerkung recht: „eben das gehört zu den wesentlichen Eigentümlichkeiten des pythagoreischen Standpunkts, daß die Unterscheidung von Stoff und Form noch nicht vorgenommen, daß in den Zahlen, worin wir freilich nur einen Ausdruck für das Verhältnis der Dinge zu sehen wissen, unmittelbar das Wesen und die Substanz des Wirklichen gesucht wird“. (Geschichte der Philosophie der Griechen Ia. 5. Aufl. Leipzig 1892, S. 349.) Vgl. auch Wundt, Einleitung a. a. O. S. 92.

11) Plato, Leg. IV, 715c; vgl. Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, I, neunte Auflage, Berlin 1903, S. 39.

12) Zitat nach Stäudlin a. a. O. I, 64.

13) Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1903, S. 75, Fr. 60.

14) Eusebius, praep. evang. XIII, 13, 36. Sextus Empiricus, adv. Math. IX, 193.

15) Eusebius, ebda und Diels a. a. O. S. 72, Fr. 32.

16) Daher nennt Brochard, Les sceptiques grecs, Paris 1887, S. 6 die Eleaten „les vrais ancêtres du scepticisme.“

17) Während bei Parmenides, Zeno und Melissus zwar skeptische Elemente anerkannt werden müssen, der dogmatische Gesamtcharakter ihrer Lehre aber unbestreitbar ist, hat man Xenophanes in weit höherem Grade dem Skeptizismus huldigen lassen. Die Äußerungen, auf die man sich dafür vor allem beruft, sind die Verse (bei Sextus, adv. Math. VII, 49 und 110, VIII, 326):

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται
Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται,

Ebda (49) läßt Sextus den Xenophanes „nach einigen“ behaupten, es sei alles *ἀκατάληπτα*. Den Sinn obiger Verse legt er an verschiedenen Stellen verschieden aus (wie schon Stäudlin a. a. O. I, S. 182 Anmerk. 79 bemerkt); adv. Math. VII, 51, 52 so, als habe Xenophanes nicht das Dasein der Wahrheit, sondern nur des Wahrheitskriteriums leugnen wollen (in gleichem Sinne auch P. II, 18); VIII, 110 aber, als sei durch die Verse nur der Begriff einer apodiktischen Wahrheit, aber nicht der Wahrscheinlichkeit aufgehoben; VIII, 327 endlich: als handle es sich in den Versen nur um die Unerkennbarkeit der *ἄδηλα*. Von diesen drei Auffassungen wären die erste und letzte mit der pyrrhonischen, die mittlere mit der akademischen Skepsis verträglich. Dennoch rechnet Sextus den Xenophanes keineswegs zu den Skeptikern (P. I, 225).

Auch Timon, trotz aller Vorliebe für diesen Eleaten, nennt ihn noch „halbumdunstet" *ὑπάτυφος* (Sextus, P. I, 224), legt ihm allerdings (ebda.) Verse in den Mund, die auf ein früheres skeptisches Stadium schließen lassen könnten:

Ὡς καὶ ἐγὼν ὄφελον πυκινοῦ νόου ἀντιβολῆσαι
Ἀμφοτερόβλεπτος· δολίῃ δ' ὁδῷ ἐξαπατήθην
Πρεσβυγενὴς ἔτ' ἐὼν καὶ ἀμενθήριστος ἁπάσης
Σκεπτοσύνης· ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι,
Εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο· πᾶν δ' ἐὸν αἰεὶ
Πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἵσταθ' ὁμοίην.

In diesem Sinne sind die Verse von einigen (Kern, Heinze) verstanden worden. Anders Zeller a. a. O. I[a], S. 550[1], der ganz mit Stäudlin übereinstimmt. Wachsmuth (De Timone Phliasio, Leipzig 1859, S. 59 ff.) schreibt dem Xenophanes ähnliche Sillen wie die Timonischen zu; dagegen Brochard (a. a. O. S. 4. Anmerk. 3).

18) Diels a. a. O. S. 81. Fr. 107.

19) ebda S. 79, Fr. 91.

20) Aristoteles, Metaph. IV, 5.

21) Sextus, adv. Math. VII, 139: *γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις· ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης.*

22) ebda. VII, 135, (vgl. VIII, 184): *νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.* Auch andere skeptisch klingende Aussprüche beziehen sich immer nur auf die sinnliche Erkenntnis. (Vgl. Zeller a. o. O. I[b], 921—924.)

23) Sextus, P. I, 213/14. An dem verschiedenen Gebrauch dieser Redensart bei Demokrit und den Pyrrhonikern erläutert Sextus schlagend den Unterschied beider Lehren: *διαφόρως μέντοι χρῶνται τῇ „οὐ μᾶλλον" φωνῇ οἵ τε σκεπτικοὶ καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Δημοκρίτου· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἐπὶ τοῦ μηδέτερον εἶναι τάττουσι τὴν φωνὴν, ἡμεῖς δὲ ἐπὶ τοῦ ἀγνοεῖν πότερον ἀμφότερα ἢ οὐδέτερόν τι ἔστι τῶν φαινομένων.* Bleibt man nicht bei diesem vielleicht subtil erscheinenden Unterschied stehen, sondern forscht nach dem Grunde desselben, so zeigt sich die Gegensätzlichkeit beider Standpunkte aufs deutlichste; Demokrit glaubte mit dogmatischer Zuversicht die atomistische Beschaffenheit der Dinge an sich zu erkennen und mußte dabei den sinnlichen Qualitäten notwendig alle objektive Realität absprechen; die Skeptiker sahen gerade die Beschaffenheit der Dinge an sich als das unlösbare Urproblem an und mußten daher die Frage nach der Kongruenz oder Inkongruenz der subjektiv-sinnlichen mit den objektiv-realen Qualitäten offen lassen. Pappenheim (Die Tropen des Aenesidem, Programm des Köln. Gymn. S. 8) hält die Berichte, die schon Demokrit den Gebrauch des *οὐδὲν μᾶλλον* beilegen,

für willkürliche Konstruktion, durch die frühen Denkern spätere eigene Formeln untergeschoben werden sollten. Seine Gründe sind aber nicht überzeugend.

24) Stobäus. Ecl. II, 76.

25) Den Skeptizismus Metrodors veranschaulicht dessen Ausspruch (Cicero, Acad. pr. 23, 73; Eusebius, praep. evang. XIV, 19, 9; Diog. IX, 58; Sextus adv. Math. VII, 88): *οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο, πότερον οἴδαμεν ἢ οὐκ οἴδαμεν.* Daß er trotzdem den Skeptizismus im strengen Sinne nicht vertreten haben kann, zeigen seine ausführlichen naturphilosophischen Spekulationen.

26) Anaxarch, ein Schüler Metrodors, bewies seine Standhaftigkeit in Schmerzen damit, daß er, dem Cypern-Fürsten Nikokreon ausgeliefert, und auf dessen Befehl in einem Mörser zerstampft, in den Todesqualen dem Tyrannen zurief: *πτίσσε τὸν Ἀναξάρχου θύλακον, Ἀνάξαρχον δὲ οὐ πτίσσεις.* (Zahlreiche Quellen der Erzählung bei Zeller a. a. O. I[b], S. 963[6].) Dadurch bewahrte er die skeptische Ataraxie, und von dieser Seite her wird er wohl auch auf Pyrrho eingewirkt haben. Nicht aber durch eine skeptische Erkenntnistheorie, die er nicht besaß. Im übrigen ist gewiß Zellers Bemerkung a. a. O. (S. 966) beizupflichten: „die Atomistik scheint demnach überhaupt bei Demokrits Nachfolgern die skeptische Wendung genommen zu haben, welche sich aus ihren physikalischen Voraussetzungen ergeben konnte, ohne daß doch diese Voraussetzungen selbst verlassen wurden."

27) Hirzel (Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, III, Leipzig, 1883, S. 1 ff.) ist der Hauptvertreter dieser Anschauung. Seine Beweise stützen sich hauptsächlich auf folgende Punkte: 1. auf das Fehlen aller dialektischen Argumente in den Tropen Aenesidems, 2. auf die Beschränkung dieser Tropen auf die Bestreitung der sinnlichen Wahrnehmungserkenntnis, 3. auf die ethische Skepsis bei Demokrit, 4. auf die Aufstellung der *ἀταραξία* als Lebensideal bei Demokrit und Pyrrho, 5. auf die Verwandtschaft zwischen dem Titel der Timonischen Schrift *ἰνδαλμοί* und dem mutmaßlichen Gebrauch dieses seltenen Wortes bei Demokrit, 6. auf die naturwissenschaftliche Richtung auch der späteren pyrrhonischen Skepsis. — Aber die Tropen Aenesidems enthalten nicht die ganze Lehre der Pyrrhoniker (zu 1. und 2.), die ethische Skepsis Demokrits ist eine höchst problematische Konstruktion (zu 3.), 4., 5. und 6., sprechen nur für die Mitwirkung, aber für nichts mehr, demokriteischer Gedanken. Natorp, Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, Berlin 1884, S. 286—290 schränkt Hirzels Thesen auf all den genannten Punkten mit Recht ein; ebenso Brochard a. a. O. S. 47—49. Schon Sextus (P. I, 213/214) hatte den wesentlichen Unterschied zwischen dem Demokritismus und Pyrrhonismus richtig bezeichnet. Im ganzen offenbart die Hirzelsche Hypothese eine auch sonst verbreitete Eigentümlichkeit

der Philologen in der Art, ihre Untersuchungen der Geschichte der Philosophie nutzbar zu machen: die Mühe, welche eine philologische Entdeckung gemacht hat, wird ihrem historischen oder philosophischen Wert durch einen begreiflichen psychologischen Prozeß an Größe gleichgesetzt. Gewiß ist die philologische Mitarbeit für das Verständnis der Gedankenzusammenhänge, besonders in der antiken Philosophie unentbehrlich, und wer sich für diese Gebiete interessiert, muß diese Hilfe aufs dankbarste willkommen heißen. Aber an sich haben die Ergebnisse entsagungsvoller Detail- und Quellenforschung vor den offen zutage liegenden Verhältnissen nichts voraus. Daß skeptische Keime in der vorpyrrhonischen Philosophie überall reichlich ausgestreut sind, sieht jedermann; daß das Wort *ἰνδαλμοί* außer im Titel einer Schrift Timons nur noch in einem Briefe bei Demokrit vorkommt, erkennt allein der Philologe. Diese seine Geheimkunst läßt ihn auch dort leicht Geheimnisse wittern, die nur durch seine Kunst zu lösen sind, wo gar keine vorliegen. Daß in einer originalen Denkerpersönlichkeit wie Pyrrho überhaupt die Gedanken nicht so buchstabenmäßig ihren Ursprung nehmen, und daß andererseits die geistige Atmosphäre seiner Zeit skeptische Elemente aus den verschiedensten Quellen barg, die für einen produktiven Geist zu neuer Synthese bereit lagen, wird als zu einfache und unwissenschaftliche Einsicht leicht übersehen.

28) Gomperz, Griechische Denker, Leipzig 1893—1902, I, 334. 343.

29) ebda. S. 334.

30) Die gegenteilige Ansicht, wie sie Grote, Laas, Gomperz, Halbfaß u. a. vertreten, wird durch die klassischen Zeugnisse Platos, Aristoteles, Demokrits, Sextus widerlegt und ist neuerdings durch Zeller (a. a. O.: I^{b}, 1095ff.) und Natorp (a. a. O.: S. 1ff.), ebenso durch Meyer (Geschichte des Altertums, IV, 262ff.), wie mir scheint, völlig überzeugend abgewiesen worden.

31) Protagoras wird wohl 1. mit dem *μέτρον* nicht den Maßstab für die Wirklichkeit selbst, sondern den Maßstab für die Erkenntnis der Wirklichkeit verstanden und also nicht etwa an eine wirklichkeitsetzende Kategorie der Existenz im Sinne Fichtes gedacht haben; 2. befaßt der Ausdruck: das Dasein der seienden Dinge nicht nur die Existenz der Dinge schlechthin, auch nicht nur die Art der Beschaffenheiten (wie Farbe, Geruch usw. mit gewaltsamer Deutung des *ὡς* als ‚wie') sondern vor allem die Existenz der Beschaffenheiten, aus denen sich doch schließlich für den Sensualisten die Dinge zusammensetzen. Daß Protagoras in einem einzigen Satze(!) diese verschiedenen Gesichtspunkte nicht sauberer trennte, nimmt deshalb nicht mehr wunder, weil dieser Satz zufällig zu den wenigen erhaltenen Äußerungen des Mannes gehört, aus denen dann die Nachwelt dessen ganze Lehre herauspressen mußte. Dies gegen Gomperz, I, 362ff.

32) Plato, Theaetet 152 D, 157 Aff. Sextus, P. I, 217—219.

33) Plato, Theaetet 156 C.

34) Plato a. a. O. 157 Eff. zeigt im Sinne des Protagoras an den Kranken, Schlafenden, Wahnsinnigen, daß diese wegen der besonderen Disposition ihrer Organe auch andere Wahrnehmungen haben wie die Gesunden, Wachenden, Geistignormalen, und daß sie in Ermangelung eines Kriteriums mit diesen Wahrnehmungen im Rechte sind. Genau den nämlichen Beispielen werden wir in den Tropen des Aenesidem (P. I, 100ff.) begegnen. (Vgl. adv. Math. VII, 61—64).

35) Diog. IX, 51: *μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις.* Natorp (a. a. O. S. 16—19) glaubt, Protagoras habe nur noch keinen Unterschied zwischen *αἴσθησις* und *δόξα* gemacht.

36) ebda.: *πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις.* Pappenheim, die Tropen des Aenesidem S. 415 hält diese noch durch andere wie Clemens Str. VI, 65 und Seneca ep. 88, 43 bezeugte Überlieferung für unrichtig, wie mir scheint, ohne zwingende Gründe.

37) Daß Protagoras dieselbe noch mit besonderen Argumenten zu stützen suchte, beweist nichts — trotz Gomperz a. o. O. — gegen seine skeptische Grundansicht. Man denke nur an den entsprechenden Vorgang in den Werken des Sextus!

38) Diog. IX, 51. Übersetzung nach Gomperz.

39) Xenophon, Memor. IV, 4.

40) Zum ersten Mal wird die Unterscheidung *φύσει—θέσει* auf moralischem Gebiet wohl von dem Sophisten Hippias angewandt (Xenophon, Plato, Protag. 337 C). Vgl. über die Entwicklung des *φύσει* und *θέσει* in der griechischen Philosophie: Gomperz a. o. O. I, 323—351. Die späteren Skeptiker eigneten sich diese Unterscheidung gleichfalls an, aber folgerten — eben als Skeptiker und nicht als negative Dogmatiker — die Unerkennbarkeit der *φύσει ἀγαθά.* Auch die von den Sophisten angeführten Verschiedenheiten ethischer Bewertungsweise nach Völkern und Ländern spielt in der Skepsis eine große Rolle — wird aber nicht zur Festlegung des Gegensatzes zwischen natürlichem und positivem Recht, sondern wiederum für die Unerkennbarkeit der Werte verwendet. (Vgl. S. 90).

41) Kreibig, Geschichte und Kritik des ethischen Skeptizismus, Wien 1896, zählt alles, was einen „moralfeindlichen Zug" enthält, zur ethischen Skepsis (S. 32). Aber selbst die Negation aller moralischen Werte, gewiß der Gipfel der Moralfeindlichkeit, ist so wenig wie der erkenntnistheoretische Idealismus, der alle materielle Wirklichkeit leugnet, — Skeptizismus, sondern negativer Dogmatismus, vgl. S. VIII.

42) Sextus, adv. Math. VII, 60 (vgl. 389): *ἐπεί φησι πάσας τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν.* Und zwar meinte

dies Protagoras, wenn wir Sextus, P. I, 218/219, glauben dürfen, nicht nur wegen seiner erkenntnistheoretischen Skepsis, sondern auch wegen seines metaphysischen Dogmatismus, mit dem er an der Herakliteischen These von der Identität aller Gegensätze in der Urwirklichkeit festhielt.

43) Es würde sich also des Gorgias Meinung mit derjenigen decken, die Sextus P. I, 3; 226 der akademischen Skepsis unterschiebt.

44) Sextus, P. I, 3.

45) In welchem Umfange, ob so dogmatisch, wie es der terminologisch verdächtige Bericht des Sextus (P. I, 218/19) glaubhaft machen will, läßt sich allerdings nicht sicher entscheiden. Vgl. Natorp a. o. O: S. 22/23, 57/58, 86. Dieser macht mit Recht auf die Differenzen zwischen den Berichten P. I, 218/19 und adv. Math. VII, 60ff. aufmerksam; er schenkt letzterem als reinem Referat der protagoreischen Ansicht unbedingten Glauben, während er die Partien der Hypotyposen, die von der Absicht getragen sind, die Differenzen zwischen Protagoras und den Skeptikern zu beleuchten, für die Wiedergabe einer peripatetischen Konstruktion der protagoreischen Lehre anspricht. Mir scheint aber vom protagoreischen Standpunkt M. VII, 60ff. zu skeptisch und P. I, 218/19 zu dogmatisch gehalten. Ließe sich nachweisen, daß M. VII, 60ff. ein wirklich unparteiischer Bericht protagoreischer Sätze sei, so wäre allerdings Protagoras in noch weit höherem Grad ein Vorläufer der Skepsis als man gewöhnlich annimmt. Denn die Beweise von der Unmöglichkeit eines Kriteriums kehren fast mit den gleichen Worten in den zehn skeptischen Tropen wieder. Dies ist eben auch die Meinung Natorps.

46) Das Verhältnis der Sophistik zur Skepsis ist sehr verschieden beurteilt worden und bedürfte noch genauerer Untersuchung. Dabei müßte streng auf die Gesichtspunkte, unter denen man das Problem behandelt, und die in den vorhandenen Darstellungen teils unklar durcheinanderfließen, teils zu einseitig gehandhabt worden sind, aufmerksam gemacht werden. Man hätte in dieser Beziehung zu unterscheiden zwischen:

1. der skeptischen Richtung der Sophistik als Gesamtbewegung. Hier wird man Gomperz zugeben müssen, daß von einem einheitlichen philosophischen Credo der gesamten Bewegung nicht die Rede sein kann. Daß die Sophisten aber als Popularphilosophen der Majorität nach den Stimmungskeptizismus beförderten, sollte man nicht in Abrede stellen.
2. der skeptischen Richtung der einzelnen Sophisten.

   Bei diesen sind wiederum getrennt zu behandeln:

   a) die theoretischen Ergebnisse. Hier herrscht in der Erkenntnistheorie zumal eine gewaltige Ähnlichkeit zwischen den Lehren Aenesidems und denen des Protagoras und zwar sowohl was das Zustandekommen als auch was die Giltigkeit der Erkenntnis anlangt (vgl. Natorp a. a. O. und Windelband, Geschichte der alten Philosophie, 2. Aufl. München 1894, S. 306/7). — In der Ethik ist der moralische Anarchismus eines Kallikles u. a. nicht mit der ethischen Skepsis eines Pyrrho zu verwechseln. — Dagegen kann ich zwischen dem dogmatischen Negativismus, der die Möglichkeit jeder Erkenntnis leugnet und die Wahrheit aller übrigen Behauptungen bezweifelt, und der skeptischen Unentschiedenheit, welche auch die Möglichkeit jeder Erkenntnis nur bezweifelt, keinen fundamentalen Unterschied erblicken. Dies tut z. B. Saisset (Le scepticisme, Paris 1865, S. 58ff.), der daher auch die akademische Skepsis der Sophistik näher rückt und sie gar nicht als eigentliche Skepsis gelten lassen will.

   b) die methodische Begründung dieser Ergebnisse. Sie fällt bei den Sophisten sehr mager, bei den Skeptikern sehr ergiebig aus.

   c) die geistigen Motive dieser Ergebnisse. Sie sind bei der Sophistik und dem Pyrrhonismus ganz verschieden; hier ethische, dort dialektische. (Feinsinnig weist Brochard [a. a. O. S. 46] auf die Aktivität und das Jugendliche in der Sophistik, das Müde und Greisenhafte im Pyrrhonismus hin, und Maccoll, The Greek Sceptics, London 1869, S. 17 bemerkt, in ähnlichem Sinne, daß die Sophisten Skeptiker waren nicht wie die Pyrrhoniker „from love of hapiness but from love of truth"). Dagegen steht die akademische Skepsis in den Motiven der Sophistik ziemlich nahe. Wunderbar ist, daß Zeller, obwohl er die Skepsis der Sophisten verschiedentlich behandelt (a. a. O. I^b, 1087/88, 1104, 1126 ff.), unter den Enstehungsgründen und Anknüpfungspunkten der Skepsis die Sophistik nicht einmal dem Namen nach erwähnt (a. a. O. III^a, 3. Aufl. 1880, S. 478 ff.).

47) Aristoteles, Met. XIII, 4.

48) Cicero, Acad. pr. 23, 74. post. 4, 16.

49) Xenophon, Memor. I, 1, 11; Aristoteles, Metaph. I, 6.

50) Plato, Apologie 21 B ff.

51) Auch die vorwiegend ethischen Schulen der Cyniker und Cyrenaiker vereinigen einen moralischen Dogmatismus mit skeptischen Elementen in der Erkenntnistheorie (diese sind zusammengestellt bei Brochard, a. a. O. S. 26 ff.). Den Unterschied von Pyrrhonismus und cyrenaischem Phänomenalismus gibt treffend an Sextus, P. I, 215.

52) Diog. II, 108.

53) Einige Bemerkungen terminologischer Natur mögen hier ihre Stelle finden: der Ausdruck Spiritualismus wird in dieser Schrift die metaphysische Ansicht: das Wesen der Welt sei geistiger Natur, bezeichnen; der Terminus Idealismus die erkenntnistheoretische An-

schauung: die fälschlich sogenannten „äußeren" Objekte gingen in Ideen, in Vorstellungen eines Bewußtseins restlos auf. Man tut gut, beide Auffassungen, die in der Geschichte der Philosophie getrennt wie vereint auftreten, zur Vermeidung von Mißverständnissen auch terminologisch einzeln kenntlich zu machen. Das metaphysische Gegenstück zum Spiritualismus ist der Materialismus, für den der Stoff das Wesen alles Seienden ausmacht. Der erkenntnistheoretische Gegenpol zum Idealismus ist der Realismus, für den die vorgestellten Dinge auch unabhängig vom Bewußtsein Wirklichkeit besitzen. Materialismus und Spiritualismus gleich entgegengesetzt und verwandt ist der Spiritual-Materialismus, nach dem geistige und stoffliche Prinzipien gemeinsam das Weltwesen konstituieren. (Letztere Anschauung wird gewöhnlich als Realismus bezeichnet. Da dieser Terminus aber schon in erkenntnistheoretischer Beziehung vergeben ist und überdies eine terminologische petitio principii bedeutet — denn er setzt voraus, daß allein wahrhaft wirklich nur das Geistig-Körperliche sei und es daher *κατ' ἐξοχήν* ‚real' heißen dürfe — sehen wir in dieser Arbeit von ihr ab.) Dem erkenntnistheoretischen Idealismus wie Realismus gleich entgegengesetzt und verwandt ist der Ideal-Realismus, der gewisse Eigenschaften der vorgestellten Gegenstände für rein ideal, andere für ideal und real erklärt. Feinere Unterschiede in der Art der Verteilung der Elemente mögen durch ihre Stellung in der Zusammensetzung (Spiritual-Materialismus, Material-Spiritualismus, Ideal-Realismus, Real-Idealismus) kenntlich gemacht werden.

---

54) Und für rein historische oder philologische Zwecke auch geboten ist. In dieser Weise behandelt nicht nur selbstverständlich jede Geschichte der Philosophie, sondern auch Brochard in dem angeführten Werke den griechischen Skeptizismus. Stäudlin versucht einen Mittelweg, indem er bei der Besprechung der Anschauungen des Sextus unternimmt, eine Gesamtdarstellung des „Geists des Pyrrhonismus" zu geben (a. a. O. I, S. 387 ff.); diese Darstellung aber besteht nur in einer für die damalige Zeit übrigens durchaus verdienstvollen Übersetzung ausgewählter Abschnitte aus den Hypotyposen und den Büchern gegen die Mathematiker.

55) Nicht einmal für die Hauptlehren der skeptischen Philosophie, wie die zehn und die fünf Tropen, kann mit absoluter Gewißheit ein bestimmter Autor angeführt werden, geschweige denn für die Fülle einzelner Lehren, die nicht so bekannte Schau- und Paradestücke waren. Alles, was davon sich in des Sextus Schriften findet und nicht mit irgend einer Wahrscheinlichkeit auf einzelne Denker zurückzuführen ist — und dieser Rest ist groß —, sehen sich die chronologischen Darstellungen

genötigt, dem Sextus zuzuschieben oder doch bei der Besprechung von dessen Arbeiten anzubringen.

56) Abgesehen davon, daß Berufenere dies übernommen haben und übernehmen mögen, birgt diese philologische Detailbearbeitung eine wirkliche Gefahr für den philosophischen Ertrag. Man vergräbt sich in das Wurzelwerk eines Waldes und verliert den Blick für die Art und den Wuchs der Bäume selbst, die nur in einer gewissen Distanz sich uns klar und deutlich zeigen können.

57) Diog. IX, 61. Nach Pausanias (VI, 24, 5) war er der Sohn des Pistokrates. Unsre Hauptquellen für Pyrrhons Leben bleiben die Angaben des Antigonos von Karystos, der, ein Zeitgenosse Pyrrhos (Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 26), eine Biographie Pyrrhos verfaßt hatte (Diog. IX, 62), bei Diogenes. Von Wilamowitz-Möllendorf (Philol. Untersuchungen, Berlin 1881, IV, 34) hält gegen Hirzel (a. a. O. S. 18 f.) und mit Brochard an dem hohen geschichtlichen Wert dieser Zeugnisse fest.

58) Seine Blüte kann nicht vor 321, dem Todesjahr des Aristoteles fallen; denn Aristoteles, der sich bis kurz vor seinem Tode über alle philosophischen Erscheinungen auf dem Laufenden hielt, weiß von Pyrrho und dem Skeptizismus noch nichts. Diesen Umstand hebt auch Waddington (Pyrrhon et le Pyrrhonisme, Paris 1877) hervor und verlegt die Blüte Pyrrhos daher auf 315(310)—300(290) v. Chr. Im übrigen variieren die Angaben der Historiker und Philologen auf diesem Punkte nicht nennenswert.

59) Diog. IX, 62.

60) Diog. IX, 62.

61) Suidas (*Σωκράτης*) nach Waddington a. a. O. vgl. dagegen Brochard a. a. O. S. 52^{2}.

62) Diog. IX, 61.

63) Zeller a. a. O. III^{a}, S. 481^{1} und II^{a}, 3. Aufl. 1875, S. 213^{3} weist auf die chronologischen Schwierigkeiten in den obigen Angaben hin, löst sie aber anders wie Brochard a. a. O. S. $52^{1 \text{ und } 2}$. Da Bryso nach Diog. der Sohn Stilpos, Stilpo aber sicher jünger als Pyrrho war, ist entweder Pyrrho nicht Schüler Brysos (wie Zeller meint), oder Bryso nicht der Sohn Stilpos gewesen (was Brochard annimmt).

64) Diog. IX, 67; Euseb. praep. evang. XIV, 18, 27.

65) Euseb. praep. evang. XIV, 17, 10; Diog. IX, 61, 63, 67.

66) oben Anmkg. 26. Daß das Beispiel Anaxarchs auf Pyrrho stark gewirkt haben müsse, betont besonders Waddington a. a. O. S. 425.

67) Diog. IX, 61.

68) Waddington mißt außer dem Tode Anaxarchs und des Calamus dem Anblick der indischen Asketen großen Einfluß auf die Bildung des pyrrhonischen Ideals der *ἀταραξία* zu (a. a. O. S. 423 ff.). Ihm tritt

Brochard (a. a. O. S. 45, 74, 75) bei; Zeller (a. a. O. III[a], S. 481) bestreitet diesen Einfluß; ebenso Stäudlin (a. a. O. I, S. 175). Solche Fragen sind natürlich nur ganz vermutungsweise entscheidbar, da man weder über den Grad, in welchem Pyrrho seine Lehre (oder seine Stimmung) schon ausgebildet hatte, noch über die Resonanzeigentümlichkeiten seiner Individualität unterrichtet ist. — Auch die Reisen Pyrrhos hat man (Brochard a. a. O. S. 42: les voyages sont une école de scepticisme) in Anspruch genommen und infolgedessen Pyrrho mit Descartes in Parallele gesetzt (Saisset a. a. O. S. 50, Brochard a. a. O. S. 42), auch die Gültigkeit dieser Parallele bestritten (Maccoll a. a. O. S. 20). Beides mit Recht, insofern neben den Berührungspunkten in den Situationen und einzelnen erkenntnistheoretischen Ansichten die größte Verschiedenheit zwischen den Persönlichkeiten und in der Verwendung dieser Ansichten besteht.

69) Diog. IX, 64.

70) Diog. IX, 65.

71) Pausanias VI, 24, 4.

72) Diog. IX, 64.

73) Euseb. praep. evang. XIV, 18, 2; Diog. IX, 102; Sextus, adv. Math. I, 282 erwähnt ein Lobgedicht auf Alexander, das Pyrrho zum Verfasser gehabt habe.

74) Im folgenden leitet mich die Absicht, wie die Quellennachweise zeigen, wirklich nur Pyrrho selbst zugeschriebene Sätze als seine Lehre vorzutragen. Das gleiche Prinzip ist für die Lehre der anderen Skeptiker befolgt worden.

75) Euseb. praep. evang. XIV, 18, 2: *ὁ δὲ μαθητὴς αὐτοῦ Τίμων φησὶ δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν· πρῶτον μὲν, ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα· δεύτερον δὲ, τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι· τελευταῖον δὲ τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσιν.* Wenn auch die Formulierung dieser Fragen eventuell auf Timon zurückgeht, so doch der Inhalt ihrer Beantwortung sicher auf Pyrrho.

76) Diog. IX, 61: *οὐδὲν γὰρ ἔφασκεν οὔτε καλὸν οὔτ' αἰσχρὸν οὔτε δίκαιον οὔτ' ἄδικον· καὶ ὁμοίως ἐπὶ πάντων μηδὲν εἶναι ἀληθείᾳ νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοὺς ἀνθρώπους πράττειν· οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον.*

77) Aristokles bei Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 3 heißt es, allerdings im Sinne Timons: *μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι.* Derselbe Gedanke als *Πυρρώνειος λόγος* Diog. IX, 78.

78) So fasse ich (mit Zeller) die Stelle Diog. IX, 106: *καὶ Αἰνεσίδημος .... οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύρρωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν.* Vgl. IX, 78: *ἔστιν οὖν ὁ Πυρρώνειος λόγος μήνυσίς τις τῶν φαινομένων ἢ τῶν ὁπωσοῦν νοουμένων, καθ' ἣν πάντα πᾶσι συμβάλλεται καὶ συγκρινόμενα πολλὴν ἀνωμαλίαν καὶ ταραχὴν ἔχοντα εὑρίσκεται, καθά φησιν Αἰνεσίδημος.*

79) Diog. IX, 61 heißt es von Pyrrho: *τὸ τῆς ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς εἶδος εἰσαγαγών.*

80) Diog. XI, 106: *καὶ Αἰνεσίδημος .... οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύρρωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν· τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν.*

81) Diog. IX, 68 soll Pyrrho (nach Posidonius) während eines Sturmes auf dem Meere in der allgemeinen Angst auf ein ruhig seine Nahrung fressendes Schwein gezeigt haben mit dem Zusatz: *ὡς χρὴ τὸν σοφὸν ἐν τοιαύτῃ καθεστάναι ἀταραξίᾳ.* Diog. IX, 66 (nach Eratosthenes): *λέγεται δὲ καὶ δέλφακα λούειν αὐτὸς ὑπ' ἀδιαφορίας. καὶ χολήσας τι ὑπὲρ τῆς ἀδελφῆς, Φιλίστα δ' ἐκαλεῖτο, πρὸς τὸν ἐπιλαβόμενον εἰπεῖν ὡς οὐκ ἐν γυναίῳ ἡ ἐπίδειξις τῆς ἀδιαφορίας.* Cicero, Acad. pr. 130: huic (Aristoni) summum bonum est in his rebus neutram in partem moveri, quae *ἀδιαφορία* ab ipso dicitur; Pyrrho autem ea ne sentire quidem sapientem, quae *ἀπάθεια* nominatur. Hirzel (a. a. O. S. 15[1]) legt Wert darauf, daß die *ἀταραξία* das ursprüngliche Ideal des Skeptikers gewesen sei, die *ἀπάθεια* und *ἀδιαφορία* aber erst von Berichterstattern gewählte Ausdrücke für dieses Ideal seien. Dagegen Brochard a. a. O. S. 58/59 und Pohlenz: das Lebensziel der Skeptiker, Hermes XXXIX.

82) Vgl. die Verse Timons auf Pyrrho am Ende des ersten Buchs der Sillen.

83) Auch daß sich das Handeln, nicht nur das Urteilen, nach den Erscheinungen zu richten habe, ist von Pyrrho selbst bereits gelehrt worden; beides liegt in dem *ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις.* Das beweist auch der von Diogenes IX, 105 angezogene Vers Timons: *ἀλλὰ τὸ φαινόμενον παντὶ σθένει, οὔπερ ἂν ἔλθῃ.* Ihn führt Diogenes zur Illustration dafür an, daß Pyrrho (den ich mit Zeller als Subjekt des Satzes ergänze) *μὴ ἐκβεβηκέναι τὴν συνήθειαν,* wobei nach dem Zusammenhang unter *συνήθεια* nur: das Gegenteil von paradoxem Urteilen verstanden werden kann. Sextus, adv. Math. VII, 30 erklärt den gleichen Vers aber ausdrücklich dahin, daß die Erscheinung das Kriterium für das Handeln sei. Beide treffen gewiß das Richtige; vgl. auch Diog. IX, 62. *Αἰνεσίδημος δέ φησι φιλοσοφεῖν μὲν αὐτὸν* (nämlich Pyrrho) *κατὰ τὸν τῆς ἐποχῆς λόγον, μὴ μέντοι γ' ἀπροοράτως ἕκαστα πράττειν.*

84) Nach Numenius soll Pyrrho dogmatische Ansichten geäußert haben. Vgl. dazu: Hirzel a. a. O. S. 40—45. Sehr geistvoll erörtert Brochard (a. a. O. S. 59 ff.) die dogmatischen Züge in Pyrrhos Weltbild, die aus Ciceros Berichten und den Timonischen Versen (bei Sextus, adv. Math. XI, 20) sich ergeben. So überzeugend er daraus die Ansicht entwickelt, daß wesentlich positiv-praktische Motive Pyrrhos

Lehre hervorgetrieben haben, so glaube ich doch mit Hirzel (a. a. O. S. 46 ff.) gegen Natorp (a. a. O. S. 292), dem Brochard beitritt, daß sich die scheinbar theoretischen Widersprüche in dieser Lehre durch die Unterscheidung von Phänomenen und Dingen (Werten) an sich lösen lassen. Denn über das ganze Gebiet der ersteren gab auch Pyrrho positive Urteile ab, die er als ‚wahre' bezeichnen konnte. Die betreffenden Verse (aus Timons *ἰνδαλμοί*) lauten:

ἦ γὰρ ἐγὼν ἐρέω, ὥς μοι καταφαίνεται εἶναι,
μῦθον ἀληθείης ὀρθὸν ἔχων κανόνα,
ὡς ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ αἰεί,
ἐξ ὧν ἰσότατος γίνεται ἀνδρὶ βίος.

Den schwierigen dritten Vers macht Natorp durch ein zu ergänzendes *ἔχει* verständlich (a. a. O. S. 292), das Borchard (der Natorp wiederzugeben glaubt, ihm aber dabei für eine Ergänzung eine Konjektur unterschiebt) direkt für *αἰεὶ* einsetzt. Die Verse lauten also in der Übersetzung: ich werde dir sagen, wie es sich mir zu verhalten scheint, indem ich als gewisse Richtschnur eine Rede der Wahrheit besitze, wie die Natur des Göttlichen und Guten ewig beschaffen ist, woraus dem Menschen das höchste Gleichmaß des Lebens erwächst.

85) Diog. IX, 64.
86) Diog. IX, 66.
87) Diog. IX, 63.
88) Diog. IX, 68.
89) Diog. IX, 63.
90) Diog. IX, 67.

91) Weitere Züge Diog. IX, 62. 63. 66. Die Fälle, in denen Pyrrho den Gleichmut nicht bewahrte, sind bei Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 26 gesammelt — als Widerlegung der skeptischen Theorie!

92) Diog. IX, 67. Ebenda noch andre Lieblingsverse.

93) Mit großer Eindringlichkeit und Überzeugungskraft vertritt diese Auffassung Brochard, der sie in die Worte zusammenfaßt: c'est plus tard, que la formule du scepticisme fut: que sais-je? le dernier mot du pyrrhonisme primitif c'était: Tout m'est égal (a. a. O. S. 68). Vgl. daselbst die glänzende Schilderung der Persönlichkeit Pyrrhos S. 72/73; auch die prächtige Charakteristik Pyrrhos bei Nietzsche, Werke, Bd. XIV, S. 242.

94) Diog. IX, 69 wird Pyrrho *πολεμιώτατος τοῖς σοφισταῖς* genannt; IX, 65 besingt Timon Pyrrho in den Versen:

ὦ γέρον, ὦ Πύρρων, πῶς ἢ πόθεν ἔκδυσιν εὗρες
λατρείης δοξῶν [τε] *κενεοφροσύνης τε σοφιστῶν;*

95) Diog. IX, 68, 69.

96) Diog. IX, 64, sein Ausspruch: man müsse die Geisteshaltung Pyrrhos, aber seine eigenen Lehren befolgen.

97) Auch über sein Leben verdanken wir die näheren Angaben seinem Biographen Antigonus Carystius. Dieser hatte sowohl eine Biographie Pyrrhos wie Timons verfaßt (Diog. IX, 111).

98) Diog. IX, 109.

99) Diog. IX, 109. Dies bestreitet Wachsmuth (a. a. O. S. 5) und Ritter-Preller (Hist. phil. Graec. et Rom., 6. Aufl., S. 357); Zeller (a. a. O. III[a], S. 482) und Brochard (a. a. O. S. 79/80) halten es wohl für möglich.

100) Diog. IX, 112. Andre Anhaltspunkte zur Berechnung seiner Lebenszeit: Brochard a. a. O. S. 79.

101) Diog. IX, 109. Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 15.

102) Wachsmuth a. a. O. S. 4.

103) Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 15.

104) Diog. IX, 110.

105) Diog. IX, 110.

106) Diog. IX, 109: *ἰατρικὴν ἐδίδαξε.* Wachsmuth (a. a. O. S. 5) spricht diese Vermutung aus; Zeller (a. a. O. III[a], S. 484[1]) bezweifelt ihre Richtigkeit. Auch Brochard (a. a. O. S. 80[1]) glaubt, daß *ἐδίδαξε* in diesem Falle nicht: er lehrte ihm die Medizin, sondern: er ließ ihn Medizin lernen bedeute. Dagegen tritt Hirzel, dessen eigene Ansicht vom naturwissenschaftlichen Ursprung des Pyrrhonismus durch Wachsmuths Auffassung bestätigt wird, derselben bei (a. a. O. S. 22[1]).

107) Diog. IX, 112.

108) Diog. IX, 114; vgl. 113.

109) Diog. IX, 112.

110) Diog. IX, 112.

111) Diog. IX, 110; dagegen Wachsmuth a. a. O. S. 8.

112) Diog. IX, 110.

113) Diog. IX, 65; Sextus, adv. Math. XI, 20. Nach Wachsmuth (a. a. O. S. 11), dem Brochard (a. a. O. S. 85/86) folgt, bedeutet *ἰνδαλμοί* (Vorstellungen): in dem Titel der Timonischen Schrift: die Wahngebilde. Hirzel glaubt, daß Timon das Wort dem Sprachschatz Demokrits entlehnt habe, da es uns sonst nur noch bei Demokrit erhalten sei (a. a. O. S. 22), und er deutet nun umgekehrt (a. a. O. S. 51/52[1], 59) die *ἰνδαλμοί* als diejenigen Vorstellungen, die unser Handeln leiten sollen (also nicht als Wahn-, sondern gerade als Wahrgebilde). Daraus schließt er (S. 62 bis 64) weiter, daß Timon Wahrscheinlichkeitsgrade in der ethischen Erkenntnis anerkannt und sich daher der mittleren Akademie genähert habe — ein auf der schärfsten Schneide der Gedanken erarbeitetes und in Anbetracht der dürftigen Dokumente daher äußerst ungewisses Ergebnis. Natorp (a. a. O. S. 289) hält das Wort *ἰνδαλμοί* bei Demokrit für gleichbedeutend mit *εἴδωλα*, bei Timon einfach mit *φαντασίαι.*

114) Diog. IX, 115; ebenda und 114: Anekdoten über die Begegnungen zwischen Timon und Arkesilaus.

Lehre hervorgetrieben haben, so glaube ich doch mit Hirzel (a. a. O. S. 46 ff.) gegen Natorp (a. a. O. S. 292), dem Brochard beitritt, daß sich die scheinbar theoretischen Widersprüche in dieser Lehre durch die Unterscheidung von Phänomenen und Dingen (Werten) an sich lösen lassen. Denn über das ganze Gebiet der ersteren gab auch Pyrrho positive Urteile ab, die er als ‚wahre' bezeichnen konnte. Die betreffenden Verse (aus Timons *ἰνδαλμοί*) lauten:

ἦ γὰρ ἐγὼν ἐρέω, ὥς μοι καταφαίνεται εἶναι,
μῦθον ἀληθείης ὀρθὸν ἔχων κανόνα,
ὡς ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ αἰεί,
ἐξ ὧν ἰσότατος γίνεται ἀνδρὶ βίος.

Den schwierigen dritten Vers macht Natorp durch ein zu ergänzendes *ἔχει* verständlich (a. a. O. S. 292), das Borchard (der Natorp wiederzugeben glaubt, ihm aber dabei für eine Ergänzung eine Konjektur unterschiebt) direkt für *αἰεὶ* einsetzt. Die Verse lauten also in der Übersetzung: ich werde dir sagen, wie es sich mir zu verhalten scheint, indem ich als gewisse Richtschnur eine Rede der Wahrheit besitze, wie die Natur des Göttlichen und Guten ewig beschaffen ist, woraus dem Menschen das höchste Gleichmaß des Lebens erwächst.

85) Diog. IX, 64.
86) Diog. IX, 66.
87) Diog. IX, 63.
88) Diog. IX, 68.
89) Diog. IX, 63.
90) Diog. IX, 67.

91) Weitere Züge Diog. IX, 62. 63. 66. Die Fälle, in denen Pyrrho den Gleichmut nicht bewahrte, sind bei Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 26 gesammelt — als Widerlegung der skeptischen Theorie!

92) Diog. IX, 67. Ebenda noch andre Lieblingsverse.

93) Mit großer Eindringlichkeit und Überzeugungskraft vertritt diese Auffassung Brochard, der sie in die Worte zusammenfaßt: c'est plus tard, que la formule du scepticisme fut: que sais-je? le dernier mot du pyrrhonisme primitif c'était: Tout m'est égal (a. a. O. S. 68). Vgl. daselbst die glänzende Schilderung der Persönlichkeit Pyrrhos S. 72/73; auch die prächtige Charakteristik Pyrrhos bei Nietzsche, Werke, Bd. XIV, S. 242.

94) Diog. IX, 69 wird Pyrrho *πολεμιώτατος τοῖς σοφισταῖς* genannt; IX, 65 besingt Timon Pyrrho in den Versen:

ὦ γέρον, ὦ Πύρρων, πῶς ἢ πόθεν ἔκδυσιν εὗρες
λατρείης δοξῶν [τε] κενεοφροσύνης τε σοφιστῶν;

95) Diog. IX, 68, 69.

96) Diog. IX, 64, sein Ausspruch: man müsse die Geisteshaltung Pyrrhos, aber seine eigenen Lehren befolgen.

97) Auch über sein Leben verdanken wir die näheren Angaben seinem Biographen Antigonus Carystius. Dieser hatte sowohl eine Biographie Pyrrhos wie Timons verfaßt (Diog. IX, 111).

98) Diog. IX, 109.

99) Diog. IX, 109. Dies bestreitet Wachsmuth (a. a. O. S. 5) und Ritter-Preller (Hist. phil. Graec. et Rom., 6. Aufl., S. 357); Zeller (a. a. O. III[a], S. 482) und Brochard (a. a. O. S. 79/80) halten es wohl für möglich.

100) Diog. IX, 112. Andre Anhaltspunkte zur Berechnung seiner Lebenszeit: Brochard a. a. O. S. 79.

101) Diog. IX, 109. Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 15.

102) Wachsmuth a. a. O. S. 4.

103) Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 15.

104) Diog. IX, 110.

105) Diog. IX, 110.

106) Diog. IX, 109: *ἰατρικὴν ἐδίδαξε*. Wachsmuth (a. a. O. S. 5) spricht diese Vermutung aus; Zeller (a. a. O. III[a], S. 484[1]) bezweifelt ihre Richtigkeit. Auch Brochard (a. a. O. S. 80[1]) glaubt, daß *ἐδίδαξε* in diesem Falle nicht: er lehrte ihm die Medizin, sondern: er ließ ihn Medizin lernen bedeute. Dagegen tritt Hirzel, dessen eigene Ansicht vom naturwissenschaftlichen Ursprung des Pyrrhonismus durch Wachsmuths Auffassung bestätigt wird, derselben bei (a. a. O. S. 22[1]).

107) Diog. IX, 112.

108) Diog. IX, 114; vgl. 113.

109) Diog. IX, 112.

110) Diog. IX, 112.

111) Diog. IX, 110; dagegen Wachsmuth a. a. O. S. 8.

112) Diog. IX, 110.

113) Diog. IX, 65; Sextus, adv. Math. XI, 20. Nach Wachsmuth (a. a. O. S. 11), dem Brochard (a. a. O. S. 85/86) folgt, bedeutet *ἰνδαλμοί* (Vorstellungen): in dem Titel der Timonischen Schrift: die Wahngebilde. Hirzel glaubt, daß Timon das Wort dem Sprachschatz Demokrits entlehnt habe, da es uns sonst nur noch bei Demokrit erhalten sei (a. a. O. S. 22), und er deutet nun umgekehrt (a. a. O. S. 51/52[1], 59) die *ἰνδαλμοί* als diejenigen Vorstellungen, die unser Handeln leiten sollen (also nicht als Wahn-, sondern gerade als Wahrgebilde). Daraus schließt er (S. 62 bis 64) weiter, daß Timon Wahrscheinlichkeitsgrade in der ethischen Erkenntnis anerkannt und sich daher der mittleren Akademie genähert habe — ein auf der schärfsten Schneide der Gedanken erarbeitetes und in Anbetracht der dürftigen Dokumente daher äußerst ungewisses Ergebnis. Natorp (a. a. O. S. 289) hält das Wort *ἰνδαλμοί* bei Demokrit für gleichbedeutend mit *εἴδωλα*, bei Timon einfach mit *φαντασίαι*.

114) Diog. IX, 115; ebenda und 114: Anekdoten über die Begegnungen zwischen Timon und Arkesilaus.

115) Diog. IX, 105.

116) Sextus, adv. Math. III, 2.

117) Diog. IX, 76; 105.

118) a. a. O.

119) Sextus, adv. Math. I, 53 wird Timon: *ὁ προφήτης τῶν Πύρρωνος λόγων* genannt. Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 6 heißt es von Timon: *Πύρρωνα δ' ὑμνεῖ μόνον.* Vgl. auch die Lobrede Timons auf Pyrrho, Diog. IX, 65; Sextus, adv. Math. I, 305.

120) Von Wilamowitz (a. a. O.) glaubt, daß die Pointe der Verse auf eine Ansicht des Numenius gehe. Dagegen Hirzel a. a. O. S. 41.

121) Diog. IX, 76.

122) Diog. IX, 105: *τὸ μέλι* (so wird mit Zeller a. a. O. III[a], S. 485 zu lesen sein) *ὅτι ἐστὶ γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δ' ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ.*

123) Diog. IX, 105; Sextus adv. Math. VII, 30: *ἀλλὰ τὸ φαινόμενον πάντηι σθένει, οὗπερ ἂν ἔλθῃ.*

124) Diog. IX, 107: *τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ἣ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία, ὥς φασιν οἱ περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνεσίδημον.* Sextus, adv. Math. XI, 164 ist das ethische Ideal nach Timon *ἀφυγὴς καὶ ἀναίρετος* zu sein; XI, 141 heißt es: *εὐδαίμων ἐστὶν ὁ ἀταράχως διεξάγων καὶ, ὡς ἔλεγεν ὁ Τίμων, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ γαληνότητι καθεστώς.*

125) Auf dialektische Spuren bei Timon nach Sextus, adv. Math. III, 2; VI, 66/67; X, 197 macht Natorp (a. a. O. S. 287) aufmerksam; Timon bekämpft an den betreffenden Stellen die Gültigkeit der Hypothese und die Teilbarkeit der Zeit. Mit Recht hebt Brochard (a. a. O. S. 88) hervor, daß, wenn Timon wirklich jede Hypothese abgelehnt hat, er der Urheber des *τρόπος ὑποθετικός* gewesen ist.

126) Daß das Motiv der Lehre Timons wesentlich ein praktisches Ideal war, zeigt sich auch in der Bemerkung bei Diog. IX, 109, er habe seinen Sohn Xanthus als *διάδοχον τοῦ βίου* zurückgelassen.

127) Menodotus läßt sie mit Timon erlöschen und erst mit Ptolemäus wieder erblühen; Hippobotus und Sotion führen sie fortlaufend weiter (Diog. IX, 115).

128) Genannt werden als Timons Schüler: Dioskurides, Nikolochus, Euphranor, Praylus (der sich angeblich, ohne ein Wort zu verlieren, unschuldig kreuzigen ließ), Timons Sohn Xanthus; in der nächsten Generation Euphranors Schüler Eubulus (Diog. IX, 115/116).

129) Ob dieser Heraklides identisch ist mit dem von Galen erwähnten empirischen Arzt, wie Haas will, wäre für die Färbung des philosophischen Skeptizismus der damaligen Zeit nicht bedeutungslos. Aber nach Zeller (a. a. O. III[b], S. 3 [1]) und Brochard (a. a. O. S. 232 ff.) scheint diese Identifikation unannehmbar.

130) Bis auf Haas: De philosophorum scepticorum successionibus, Würzburg 1875. Diogenes Liste der skeptischen Schulhäupter (nach Hippobotus und Sotion bis Eubulus, danach, ohne Gewährsmänner zu nennen, weitergeführt) läuft zwar von Timon bis Sextus ununterbrochen fort, enthält aber nicht genug Namen, um die ganze Spanne Zeit zu füllen. Es frägt sich nun: wo ist die Lücke anzusetzen? Zeller, Brochard u. a. meinen: vor Aenesidem resp. Ptolemaeus. Haas (a. a. O.) behauptet: nach Aenesidem. Ein näheres Eingehen auf diese rein philologisch-historische Frage würde die Grenzen unserer Untersuchung überschreiten. Gründe und Gegengründe findet man bei Brochard a. a. O. S. 228 ff.; Zeller a. a. O. III[b] (4. Auflage. 1903) S. 1 ff.; Haas a. a. O. Kap. VI—XVII.

131) Hirzel (a. a. O. S. 1 [1]) legt Wert darauf, daß Eubulus ein Alexandriner war, Ptolemäus aus dem benachbarten Cyrene stammte, und schließt daraus, daß sich nach Timons Tode die Lehre in Alexandria im stillen weiter gebildet habe bis auf den gleichfalls daselbst wirkenden Aenesidem herab, der es verstand, wieder die allgemeine Aufmerksamkeit auf sie zu lenken. Haas, der auch kein Erlöschen des Pyrrhonismus annimmt, erklärt sich das Fehlen namhafter Vertreter desselben zwischen Timon und Aenesidem durch die Verschmelzung der pyrrhonischen mit der akademischen Skepsis (a. a. O. Kap. VI). Schon Stäudlin (a. a. O. I, S. 289) nahm kein Erlöschen, sondern nur ein Sinken der Sekte zwischen Timon und Aenesidem an.

132) Der entgegengesetzten Ansicht ist Haas a. a. O. Kap. XVII.

133) Die hauptsächlichsten Zeugnisse, die für seine Lebenszeit in Betracht kommen, sind miteinander in Widerspruch. Wer auf ein bestimmtes derselben die Datierung aufbaut, ist gezwungen, sich mit den andern mehr oder minder glücklich abzufinden. Das ist denn auch der Anblick, den uns die moderne Forschung in diesem Problem gewährt. Es mag hier die Anzahl der wichtigsten miteinander streitenden Quellen folgen und bei jeder derselben derjenige unter den neueren Forschern genannt werden, der von ihr aus seinen Standpunkt wählt.

a) Aristokles bei Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 29: *μηδενὸς δ' ἐπιστραφέντος αὐτῶν, ὡς εἰ μηδὲ ἐγένοντο τὸ παράπαν, ἐχθὲς καὶ πρώην ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ κατ' Αἴγυπτον Αἰνησίδημός τις ἀναζωπυρεῖν ἤρξατο τὸν ὕθλον τοῦτον.*

Auf das *ἐχθὲς καὶ πρώην* und die Lebenszeit des Aristokles (2. Jahrhdt. n. Chr.) stützt Maccoll (a. a. O. S. 69) seine Vermutung, Aenesidem habe erst um 130 n. Chr. gelebt. Es ist dies die späteste Datierung seiner Lebenszeit in der Literatur.

b) Photius, der uns die Inhaltsangabe des Aenesidemschen Hauptwerks aufbewahrt hat, berichtet, daß Aenesidem dies Werk dem Akademiker L. Tubero gewidmet habe: *γένος μὲν Ρωμαίῳ, δόξῃ δὲ λαμπρῷ ἐκ προγόνων καὶ πολιτικὰς ἀρχὰς οὐ τὰς τυχούσας*

μετιόντι (Photius, Bibl. 212). Eine weitere Angabe des Photius (ebenda) lautet, daß zu Aenesidems Zeiten in der Akademie der Stoizismus verbreitet gewesen sei: *καὶ εἰ χρὴ τἀληθὲς εἰπεῖν Στωϊκοὶ φαίνονται μαχόμενοι Στωϊκοῖς.* Dies Stadium der Akademie beschreibt aber Sextus (P. I, 235) in ähnlichen Wendungen als zur Zeit des Antiochus und Philo bestehend.

Indem man nun unter dem Tubero den gleichnamigen Freund Ciceros verstehen zu dürfen meint und die Datierung durch die übereinstimmenden Angaben bei Sextus und Photius über die stoische Strömung in der Akademie gestützt sieht, macht man Aenesidem zum Zeitgenossen des Antiochus, Philo und Cicero, und setzt seine Blüte in die erste Hälfte des 1. Jahrhdts. v. Chr. So Haas (a. a. O. Kap. VI), Natorp (a. a. O. S. 66 ff.), Heinze (a. a. O. S. 326), Brochard (bei dem ein klares Exposé der verschiedenen Meinungen, a. a. O. S. 242 ff.), v. Arnim (Quellenstudien zu Philo, 1888). Dies wäre die frühstmögliche Lebenszeit Aenesidems.

c) Im Gegensatz zu den unter b) angeführten Zeugnissen steht die Tatsache, daß Cicero den Aenesidem nicht nur nicht erwähnt, sondern an zahlreichen Stellen (zusammengestellt bei Zeller a. a. O. III^b, S. 16[3]) den Pyrrhonismus für eine erloschene Sekte erklärt (Pyrrho, Aristo, Erillus iam diu abiecti, de fin. II, 11, 35).

Auf den positiven Angaben des Diadochenverzeichnisses bei Diogenes (das aber mehrdeutig ist, vgl. oben Anmkg. 130) und den negativen unter c) fußend, hält Zeller auch in der jüngst erschienenen Auflage des III. Bds., 2. Heft unter Berücksichtigung aller inzwischen aufgetretenen Einwände daran fest (a. a. O. III^b, S. 10 ff.), die Lebenszeit Aenesidems in den Anfang der christlichen Zeitrechnung zu setzen. Ebenso Saisset (a. a. O. S. 26 ff.).

d) Vage und vieldeutig ist der Ausspruch des Sextus (P. I, 36), den man gleichfalls zur Bestimmung der Aenesidemschen Lebenszeit in Anspruch genommen hat (Haas), daß die zehn Tropen von den *ἀρχαιότεροι σκεπτικοί* überliefert worden sind. Vgl. P. I, 164: *οἱ δὲ νεώτεροι σκεπτικοὶ παραδιδόασι τρόπους τῆς ἐποχῆς πέντε τούσδε.*

134) Diog. IX, 116.

135) Aristokles bei Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 29.

136) Diog. IX, 106.

137) Diog. IX, 106.

138) Diog. IX, 78; Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 11. Über die Identität oder Nichtidentität dieses Werks mit einem der vorigen sind die Ansichten strittig (vgl. Brochard a. a. O. S. 247).

139) a. a. O.

140) Wenn wir Pappenheims Konjektur (Die Tropen der griechischen Skeptiker, S. 24) *ἀρχῶν* statt *ἀληθῶν* zu lesen, folgen dürfen.

141) Mit Pappenheim, der (ebenda) *νοήσεως* statt *κινήσεως* liest.

142) Brochard hat (a. a. O. S. 249 ff.) diejenigen skeptischen Lehren zusammengestellt, die Aenesidem mit völliger Sicherheit zugeschrieben werden dürfen:

über die Kausalität: adv. Math. IX, 218—227,
über den Wahrheitsbegriff: adv. Math. VII, 40—48,
über das Zeichen: adv. Math. VIII, 215—235,
der Kern der zehn Tropen: P. I, 36 ff.

Außerdem finden sich daselbst die Ansichten Zellers, Saissets, Natorps, Haas' zusammengestellt, die zum Teil Aenesidems Autorschaft noch beträchtlich mehr Lehren aus den Werken des Sextus zuschreiben wollen. Besonders weit ist darin Natorp gegangen (a. a. O. Kap. II u. VI).

143) Außer Waddington (a. a. O. S. 656) und Saisset (a. a. O. S. 78) sind wohl alle neueren Forscher, wie Zeller (a. a. O. III^b, S. 29/30), Maccoll (a. a. O. S. 70), Brochard (a. a. O. S. 254) darin einig, den Zeugnissen des Diogenes (IX, 78, 87), Sextus (adv. Math. VII, 345), Aristokles (Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 11) folgend, die zehn resp. neun Tropen unter der im Text gegebenen Einschränkung Aenesidem zuzuschreiben. Die Tropen haben vermutlich in der *ὑποτύπωσις* gestanden.

144) Auch er erkannte nur das *φαινόμενον* als Kriterium an (Diog. IX, 106), auch er lehrte die *ἐποχή* und das Ideal der *ἀταραξία* (Diog. IX, 107), welches er nach Aristokles (Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 4) *ἡδονή* genannt haben soll. (Über den Cyrenaischen Ursprung des Ausdrucks vgl. Hirzel a. a. O. S. 107 f., dagegen Natorp (a. a. O. S. 300.) Natorp (a. a. O. S. 127 ff.) weist Aenesidem schon im ganzen die empiristisch-positivistische Theorie der späteren Skeptiker zu. Brochard (a. a. O. S. 269) zeigt, daß, wenn Aenesidem eine solche schon besessen haben sollte, was an sich nicht unmöglich ist, die Quellen uns nicht berechtigen, sie ihm zuzuschreiben. Auch über den Rationalismus und Sensualismus Aenesidems entwickelt Natorp (a. a. O. S. 256 ff.) höchst geistvolle Ansichten, die sich aber auf einen Text stützen, als dessen Urheber wenigstens in seinem ganzen Umfange Aenesidem nicht mit Sicherheit zu erweisen ist.

145) Ich gebe zunächst a) die antiken Zeugnisse für den Heraklíteismus und Dogmatismus des Aenesidem, b) die Stellung der modernen Forscher zu dieser Frage. Ein Entscheid ist wohl nach dem vorhandenen Material unmöglich, und wer nicht Fachphilologe ist, soll von Lösungsversuchen abstehen, zu denen selbst den Philologen oft mehr die Lockung, seinen Scharfsinn und den Machtbereich seiner Methoden zu erproben, als der Trieb nach objektiver Wahrheit verführt hat. Denn dem letzteren

ist mit einem offen eingestandenen non liquet mehr gedient als mit übersubtilen Konstruktionen. Welche von den letzteren am erträglichsten erscheint, ist oben im Text angegeben. Zur Stütze derselben könnte man auf eine Parallelerscheinung unsrer Zeit verweisen: Nietzsche, der in seiner letzten Periode einem radikalen, erkenntnistheoretischen Skeptizismus auf biologischer Basis huldigte, und dessen Ergebnisse hierin den Lehren Aenesidems nicht fern stehen, vertrat zu gleicher Zeit eine Metaphysik, die durchaus der herakliteischen Weltbetrachtung ihren Inhalt entnimmt.

a) *α.* Sextus, P. I, 210: *ἐπεὶ δὲ οἱ περὶ τὸν Αἰνεσίδημον ἔλεγον δδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν, διότι προηγεῖται τοῦ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι, καὶ οἱ μὲν Σκεπτικοὶ φαίνεσθαι λέγουσι τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτό, οἱ δὲ Ἡρακλείτειοι ἀπὸ τούτου καὶ ἐπὶ τὸ ὑπάρχειν αὐτὰ μετέρχονται.*

β. Ganz dogmatische Spekulationen, die Aenesidem *κατὰ τὸν Ἡράκλειτον* angestellt habe, berichtet Sextus:

adv. Math. X, 216/17: über das körperliche Wesen und die Teilbarkeit der Zeit,

adv. Math. X, 233: über die Luft als Urwesen,

„ „ VII, 349/50: über die Natur der Seele,

„ „ IX, 337: über die Identität und Verschiedenheit des Teils im Verhältnis zum Ganzen.

γ. Andre dogmatisch klingende Äußerungen, die ihm aber nicht direkt als Herakliteer zugeschrieben werden:

adv. Math. X, 38—41: über die verschiedenen Bewegungsarten,

„ „ VIII, 8: über die Wahrheit als *τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα* (hält Natorp a. a. O. S. 79 noch für herakliteisch),

Tertullian de anima: 25 (vgl. 9, 14. 15): über die Entstehung der vis animalis im Kinde (nach stoischer Lehre; vgl. Soranus, bei Diels, Doxographi graec. 206 f.).

b) *α.* Diels (Doxographi graec. 210ff.) und Zeller (der a. a. O. III^b, S. 36 ff. auch in der jüngst erschienenen und auf diesem Punkt überarbeiteten Auflage bei seiner Ansicht verharrt) meinen: die Anschauungen, in denen Aenesidem herakliteisch-stoische Physik vortrage, seien nur historische Berichte Aenesidems über Heraklit (daher das *κατὰ τὸν Ἡράκλειτον*), nicht Ausdruck der eigenen Meinung Aenesidems, und Sextus habe den Aenesidem P. I, 210 in der Bemerkung, daß der Skeptizismus zum Herakliteismus führe, mißverstanden. Gegen diese Ansicht spricht hauptsächlich, daß 1. Soran wie Tertullian dann dem nämlichen Irrtum in der Exegese verfallen sein mußten, und daß 2. Sextus ohne innere Gründe grober Irrtümer und Mißverständnisse beschuldigt wird.

β. Natorp, der die gründlichste Untersuchung über den Herakliteismus Aenesidems angestellt, bietet, nachdem er die Zeller-Dielssche Hypothese zurückgewiesen, folgende Erklärung an:

1. Die dem Aenesidem von Sextus zugeschriebenen herakliteischen Lehren stehen in engster logischer Verkettung miteinander (S. 103 bis 111) und mit dem richtig gedeuteten empirischen Wahrheitsbegriff Aenesidems (S. 96 — 103), der wieder als positive Kehrseite unmittelbar aus seiner skeptischen Grundüberzeugung erwächst (S. 94). Also wird es sich in der Tat um eine von Aenesidem behauptete innere Verwandtschaft zwischen Herakliteismus und Skeptizismus handeln und nicht etwa um eine dogmatische und eine skeptische Phase im philosophischen Entwicklungsgange Aenesidems (S. 112).

2. Da andrerseits zuzugeben ist, daß die herakliteisch-dogmatischen Äußerungen Aenesidems unverträglich mit seinem totalen Skeptizismus sind (S. 112), so bleibt nur der Ausweg, Aenesidem habe die ersteren nicht als feste Überzeugungen, sondern als diejenige „Phantasie" (Hypothese?) vorgetragen, die mit sich und den Erscheinungen am meisten im Einklang stehe (S. 87/88, 113); die Befugnis zu solchen Hypothesen lasse sich ungezwungen mit den skeptischen Grundsätzen vereinigen (S. 117—119).

Diese Deutung des Verhältnisses, die übrigens ihr Autor selbst nur bescheiden als eine „Phantasie" (S. 122) bezeichnet, hat ihre wunden Stellen in der Entwicklung des Aenesidemschen Wahrheitsbegriffs, dem Angelpunkt von 1., und dessen Verkennung durch Sextus (vgl. Brochard a. a. O. S. 281 ff., der aber die Pointe der Natorpschen Ansicht: der Herakliteismus Aenesidems sei metaphysische Hypothese, vollkommen übersieht), sowie in der 2. zugrunde liegenden Annahme, die zwar als eine reizvolle und verführerische Ausflucht aus dem Labyrinth der Schwierigkeiten, aber fast zu kühn und willkürlich erscheint, um ganz glaubhaft zu wirken. Doch will man bei dem vorliegenden Problem überhaupt zu einer Lösung gelangen, so muß man entweder die Zeugnisse oder die Gedanken pressen.

Im ganzen mit Natorp einverstanden ist auch Hirzel; besonders in der Widerlegung von Zeller-Diels (a. a. O. S. 65 ff.), in der Auffassung, daß Aenesidem seine Sätze nur als *φαινόμενον* gefaßt habe, und der eng damit zusammenhängenden von dem empirischen Wahrheitsbegriff Aenesidems (S. 93—107); die Meinungsverschiedenheiten zwischen Hirzel und Natorp betreffen rein textkritische Einzelfragen (Natorp a. a. O. S. 293—299). Ähnlich auch v. Arnim (a. a. O. S. 45).

Während nun Diels und Zeller die Schwierigkeiten durch die Verwerfung der Zeugnisse des Sextus; Natorp und Hirzel durch eine komplizierte Ausdeutung und Versöhnung derselben zu heben suchen, glauben andre zum nämlichen Ziel zu gelangen, indem sie aus den herakliteischen und skeptischen Thesen Aenesidems nicht verschiedene Seiten des gleichen Weltbilds, sondern Bekenntnisse aus verschiedenen Entwicklungsphasen des griechischen Denkers herauslesen.

γ. Saisset (a. a. O. S. 204 ff.) glaubt, Aenesidem sei vom Heraklitismus zum Skeptizismus gelangt, mit der Begründung: en général, c'est une loi de l'histoire de la philosophie, que le scepticisme s'y enchaîne au sensualisme, comme à un principe sa conséquence inévitable. La conversion du sectateur d'Héraclite au pyrrhonisme universel est un cas particulier de cette loi (S. 206). Die Stelle P. I, 210 sieht sich dann Saisset gezwungen, als die Bemühung Aenesidems zu deuten, seinen eigenen Meinungswechsel durch die Konstruktion eines logischen Bandes zwischen Herakliteismus und Skeptizismus schamvoll zu verschleiern (S. 208). Die Phasentheorie Saissets trifft mit der Vermutung Stäudlins (a. a. O. I, S. 306) zusammen. Diese Anschauung hat mit P. I, 210, wo ausdrücklich der Skeptizismus als Weg zum Heraklitismus genannt wird, als der schärfsten Gegeninstanz zu rechnen, und ihre hegelianische Begründung „par une loi des mieux établies de l'histoire" (a. a. O. S. 206) befriedigt ebensowenig wie die gezwungene Deutung von P. I, 210. Will man also in philosophischen Entwicklungsphasen Aenesidems die Lösung des Rätsels erblicken, so geht man sicherer, mit

δ. Haas (a. a. O. S. 44 f.) und Brochard (a. a. O. S. 284 ff.) die herakliteische Periode auf die skeptische folgen zu lassen und so mit P. I, 210 in Einklang zu bleiben. Brochard versucht diese Entwicklung als eine stetige hinzustellen, bedingt durch die innere Verwandtschaft des negativen Dogmatismus Heraklits im Erkenntnisproblem und des Skeptizismus. Aber es gelingt ihm doch nur, die Verwandtschaft in der Anschauung von der Identität der Gegensätze nachzuweisen. Haas hängt dagegen Saissets Ansicht an: die Konstruktion der inneren Verwandtschaft beider Lehren durch Aenesidem (nach P. I, 210) ist bloß eine Verschleierung des eigenen Abfalls vom Pyrrhonismus durch Dialektik. — Das schwerste Bedenken gegen die Phasentheorie ist zweifellos, daß wir kein einziges positives Dokument besitzen, das dieselbe irgend zu stützen geeignet wäre. Aber freilich leiden die übrigen Lösungen dieses Problems „du plus difficile de touts les problèmes, que soulève l'histoire du scepticisme ancien" (Brochard a. a. O. S. 277) an dem gleichen Mangel. *Οὐδὲν ὁρίζω.*

146) Oben S. 16.

147) Diog. IX, 116. Von Zeuxis wird ein Werk: *περὶ διττῶν λόγων* (Diog. IX, 106) erwähnt. Über die Identität dieser Persönlichkeit mit anderweitig bekannten Männern gleichen Namens, sowie über das Wenige und philosophisch völlig Belanglose, das wir von den übrigen Skeptikern dieser Zeit außer Agrippa und Sextus wissen, vgl. Zeller a. a. O. III^b, S. 5 ff., Brochard a. a. O. S. 236 ff. 309 ff.

148) Sonst ist von diesem bedeutenden Geist leider nichts auf uns gekommen. Diog. IX, 116 nennt ihn nicht in der Liste der Schulhäupter, sondern erwähnt ihn nur als Verfasser der fünf Tropen (IX, 88), sowie als Adressat einer Schrift des Skeptikers Apelles (IX, 106). Seine Lebenszeit ist unbekannt. Vgl. Zeller a. a. O. III^b, S. 8; Brochard a. a. O. S. 300/301; Hirzel a. a. O. S. 131 ff.; Haas a. a. O. S. 84/85. Hirzel sieht in der Agrippaschen Richtung einen auf die Vereinigung mit der Akademie zusteuernden „Nebensprößling des echten Pyrrhonismus" (a. a. O. S. 136). Aber mit Unrecht erblickt er in der Wiederaufnahme der Dialektik und nicht in der positivistischen Färbung das Wesentliche an der Lehre der letzten Pyrrhoniker (S. 130 ff.).

149) So mit Sicherheit: Menodotus, Theodas, Sextus, Saturninus (Diog. IX, 116; Galen, Ther. meth. II, 7, nach Brochard a. a. O. S. 311).

150) Auch das Verhältnis der Ärzteschulen zur skeptischen Doktrin ist als problematisch Gegenstand wissenschaftlicher Kontroverse geworden. Soweit die Fragen rein historischer Natur sind — die systematische Verwandtschaft wird später zu erörtern sein — mögen hier die hauptsächlichen Streitpunkte Erwähnung finden:

1. Wann beginnt und wer vollzog die Verschmelzung von medizinischem Empirismus und Skepsis in den methodologischen Grundfragen?

   Natorp (a. a. O. S. 154) meint: die Skeptiker hätten weniger von den Empirikern, als diese von jenen zu lernen gehabt. Denn den Begriff der Erfahrung konnte die Skepsis schon bei den Sophisten vorfinden, vor allem bei dem Urheber des Erfahrungsbegriffs, bei Protagoras (S. 149 ff.). — Brochard (a. a. O. S. 313) verharrt mehr auf dem Boden der Tatsachen, wenn er Menodotus als denjenigen bezeichnet, der zuerst den medizinischen Empirismus mit dem Skeptizismus verbunden hat; Menodotus ist vermutlich die Quelle, die Galen bei seiner Darstellung der empirischen Methode benutzt hat (in der Schrift: de subfiguratione empirica). Menodotus ist auch der erste, der mit völliger Sicherheit als Haupt sowohl der empirischen wie der skeptischen Schule bezeichnet werden kann.

2. Wie weit berühren sich skeptische und empiristische Erkenntnistheorie?

Da Menodotus, Theodas und wahrscheinlich auch Sextus Häupter beider Schulen waren, so ist schon allein daraus zu entnehmen, daß deren Lehren sich im wesentlichen gedeckt haben werden. Eine nähere Vergleichung (siehe: die klare Entwicklung der methodologischen Grundsätze der empirischen Ärzte nach Galen, de subfiguratione und de sectis bei Brochard a. a. O. S. 364 ff.) bestätigt diese Vermutung auch vollkommen. — Daher vertreten Natorp (a. a. O. S. 157) und Brochard (a. a. O. S. 374) die Ansicht von der wesentlichen Identität der skeptischen mit der empiristischen Methodologie gegen Philippson (De Philodemi libro etc., Berlin 1881), der (a. a. O. S. 52) die Skeptiker mit den Empirikern bloß in der Negation zusammengehen läßt, die positive Seite des Skeptizismus aber verkennt. Allerdings hat diese Auffassung einen Text des Sextus halb auf ihrer Seite, dessen Erwähnung aber schon hinüberleitet zu:

3. Welche Unterschiede bestanden zwischen den zweifellos sehr verwandten methodischen und empirischen Ärzteschulen, und welche Schule steht in ihren Prinzipien der Skepsis näher?

P. I, 236 ff. nimmt Sextus selber zu der Frage Stellung: *εἰ ἡ κατὰ τὴν ἰατρικὴν ἐμπειρία ἡ αὐτή ἐστι τῇ Σκέψει*; er gibt zunächst als Unterschied an: *εἴπερ ἡ ἐμπειρία ἐκείνη περὶ τῆς ἀκαταληψίας τῶν ἀδήλων διαβεβαιοῦται, οὔτε ἡ αὐτή ἐστι τῇ Σκέψει,* und meint, daß die methodische Ärzteschule, die diese dogmatische Versicherung über die Unerfaßbarkeit nicht abgäbe, der skeptischen Denkweise näher stünde. Von dieser Frage abgesehen, die keine methodologischen Lehren betrifft, welche uns allein bei den naturwissenschaftlichen Richtungen der Zeit interessieren können, sind die methodologischen Prinzipien der Methodiker, die Sextus a. a. O. erwähnt, und als der Skepsis verwandt bezeichnet, die gleichen wie die der Empiriker (Natorp a. a. O. S. 155/56). Übrigens will Sextus, der über die Originalität der Skepsis eifersüchtig wacht, auch diese Methode nur als die der skeptischen nächststehende, aber nicht durchaus mit dieser identische gelten lassen (P. I, 241). Welche Finessen der Methodologie nun außer dem erwähnten Gesichtspunkt die Schule der Methodiker von der der Empiriker zugunsten der Skeptiker trennten, ist uns bei der völligen Unkenntnis über die näheren Besonderheiten des Methodus leider unbekannt.

151) So schon Stäudlin (a. a. O. I, S. 384), neuerdings Pappenheim (Lebensverhältnisse des Sextus Empiricus, Programm des Kölner Gymnasiums, Berlin 1875), auch Zeller (a. a. O. III^b, S. 10), Überweg-Heinze (a. a. O. S. 327), Brochard (a. a. O. S. 315). Die Hauptanhaltspunkte für diese Datierung sind: die Erwähnung des Sextus durch Diogenes (IX, 87, 116) und die Bemerkung des Sextus (P. I, 65), die Stoiker (die

im 3. Jahrhdt. n. Chr. nicht mehr voll mitzählten) seien zu seiner Zeit die Hauptgegner der Skeptiker gewesen. Daß Galen, dessen Zeitgenosse Sextus nach obiger Annahme ist, denselben als Vorstand der empirischen Schule nicht erwähnt, erklärt sich vermutlich daraus, daß Sextus erst gegen Ende der Galenschen Wirksamkeit und nach Abfassung von dessen Hauptschriften aufgetreten ist. Eine andre Erklärung dafür gibt Pappenheim (a. a. O. S. 13). Die jüngste Arbeit über des Sextus Lebenszeit: Vollgraff, la vie de Sextus Empiricus, Revue de Philologie 1902, S. 195 ff. setzt Sextus in Hadrians Regierung. Vollgraffs Gründe aber haben mich nicht überzeugt.

152) Adv. Math. I, 246 (vgl. P. I, 152, III, 211, 214). Die irrigen Angaben des Suidas, der ihn zum Lybier macht und mit Sextus aus Chäronea identifiziert, haben schon Menagius, Fabricius, Brucker, Stäudlin u. a. zurückgewiesen.

153) Athen, Sextus, adv. Math. VIII, 145; P. II, 98; Alexandria, adv. Math. X, 15, 95; P. III, 221; Rom, P. I, 149, 152, 156.

154) Sextus, adv. Math. I, 260.

155) Diog. IX, 116; Sextus P. III, 120.

156) Für seine Zugehörigkeit zur empirischen Schule spricht:

a) Sein Beiname, der aber — siehe Text — auch anders deutbar ist.
b) Das Zeugnis Pseudo-Galen, Isagog. 4. Vol. XIV, p. 683, der ihn den empirischen Ärzten zuzählt.
c) Die Übereinstimmung seiner Lehre mit den uns bekannten Grundthesen der Empiriker.

Gegen seine Zugehörigkeit zur empirischen Schule spricht:

die oben (Anm. 150) angezogene Stelle P. I, 236 ff., wo Sextus eine größere Verwandtschaft zwischen methodischer Denkweise und Skepsis als zwischen dieser und dem Empirismus behauptet.

Infolge dieser einander widersprechenden Angaben sind denn auch die Meinungen der Historiker geteilt: Stäudlin (a. a. O. I, S. 386) glaubt trotz der größeren Übereinstimmung zwischen Methodus und Skepsis, Sextus sei empirischer Arzt gewesen; auch Saisset (a. a. O. S. 234/35[1]), Zeller (a. a. O. III^b, S. 50[1]), Brochard (a. a. O. S. 316), Natorp (a. a. O. S. 157) halten an seiner Zugehörigkeit zum Empirismus fest. Pappenheim und Maccoll (a. a. O. S. 81) neigen mehr der Ansicht zu, Sextus sei methodischer Arzt gewesen. Philippson (a. a. O.) macht darauf aufmerksam, daß Sextus in den Schriften gegen die Logiker dem medizinischen Empirismus näher stehe als in den Hypotyposen, in denen er sich von diesem Einfluß freier zeige und sich mehr der Schule der Methodiker anschließe. Aber die von Philippson (und Zeller) behauptete Differenz in den Angaben des Sextus (adv. Math. VIII, 191 und P. II, 236) über die Unerfaßbarkeit der Dinge bei Skeptikern und Empirikern ist nicht aufrechtzuerhalten. Der Widerspruch löst sich, wie Natorp mit Recht bemerkt,

durch die Möglichkeit: die These, *τὰ ἄδηλα μὴ καταλαμβάνεσθαι* sowohl phänomenal wie dogmatisch zu verstehen; dieses hat P. I, 236, jenes adv. Math. VIII, 191 zu geschehen.

157) Wie fast alles in der Geschichte des griechischen Skeptizismus, so ist auch die Reihenfolge unter den Werken des Sextus Gegenstand gelehrter Diskussion geworden. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind die Hypotyposen, auf die sich adv. Math. des öfteren berufen), das früheste der Werke; so auch Zeller (a. a. O. III^b, S. 51 Anm.) und Brochard (a. a. O. S. 318/19) gegen Pappenheim (De Sexti empirici librorum numero et ordine, Berlin 1874) und Philippson (a. a. O.).

158) Über noch andre Titel von Sextus Schriften und deren Identität mit den genannten, sowie über die verlorenen Werke: *ἰατρικὰ ὑπομνήματα* (adv. Math. VII, 202), *ἐμπειρικὰ ὑπομνήματα* (adv. Math. I, 61), *περὶ ψυχῆς* (adv. Math. VI, 55, X, 284) vgl. Zeller a. a. O. III^b, S. 50 ff., Brochard a. a. O. S. 319/20.

159) Sehr treffend Brochard (a. a. O. S. 322): rien de moins personnel que ce livre: c'est l'oeuvre collective d'une école, c'est la somme de tout le scepticisme (vgl. die schöne Charakteristik des Sextus als Historikers, Polemikers, Denkers S. 321—327). Sehr ungerecht beurteilt Saisset (a. a. O. S. 226 ff.) die Bedeutung des Sextus.

160) Zeller (a. a. O. III^b, S. 52 Anm.) legt vor allem auf Aenesidems, Brochard (a. a. O. S. 325/26) auf Menodots Werke als Quellen Gewicht.

161) Diog. IX, 116. Über den im Anfang des 2. Jahrhdts. n. Chr. lebenden Literaten Favorinus, der sich zum Skeptizismus, man weiß nicht recht, ob zum pyrrhonischen oder akademischen, bekannte, ohne daß irgend ein eigener Anteil des Mannes an der Ausbildung dieser Lehren sich feststellen ließe, berichtet ausführlich: Zeller a. a. O. III^b, S. 76 ff.

162) Hierauf macht besonders Hirzel (a. a. O. S. 22 ff.) aufmerksam.

163) Diog. IV, 28; Sextus, P. I, 220 u. a.

164) Diog. IV, 28.

165) Diog. IV, 44.

166) Diog. IV, 61. Die Angabe, daß seine Blüte (Diog. IV, 45) um die 120. Olympiade gefallen sei, ist wohl mit Zeller (a. a. O. III^a, S. 492 Anm.) für ein Versehen zu halten.

167) Diog. IV, 29, 32. Seine Lehrer waren Autolykus und Hipponikus.

168) Diog. IV, 29.

169) Diog. IV, 29.

170) Diog. IV, 29.

171) Diog. IV, 30.

172) Diog. IV, 29.

173) Dadurch entsteht wiederum ein dunkler Punkt in der Geschichte des griechischen Skeptizismus. Diog. IV, 33 sagt nur: *ἀλλὰ καὶ*

τὸν Πύρρωνα κατά τινας ἐζηλώκει; auch aus Eusebius, praep. evang. XIV, 5, 12 geht über das tatsächliche Verhältnis, in dem (nicht die Lehre des Arkesilaus, sondern) Arkesilaus selbst zu Pyrrho gestanden hat, nichts Bestimmtes hervor. Damit wird der Weg, auf dem Arkesilaus zu seinem Skeptizismus gelangt ist, d. h. der Ursprung der akademischen Skepsis zum wissenschaftlichen Problem, das durch rein historische Dokumente nicht zu lösen ist. Natürlich sind, wie immer in ähnlichen Fällen, die entgegengesetztesten Hypothesen aufgetaucht und in gelehrten Kontroversen hin und her erwogen worden. Sextus, P. I, 232 läßt Arkesilaus als Pyrrhoniker erscheinen und auch die fast wörtliche Übereinstimmung in der Formulierung der gleichen Lehren macht eine Abhängigkeit von Pyrrho wahrscheinlich; dagegen ist die Feindschaft des Timon gegen Arkesilaus sowie das Schweigen Ciceros über jede Verbindung von akademischer und pyrrhonischer Skepsis eine starke Gegeninstanz gegen die Annahme, Arkesilaus habe in erster Linie sich an Pyrrho angeschlossen. Haas (a. a. O. Kap. XXI) läßt geschichtlich die akademische Skepsis lediglich aus dem Pyrrhonismus hervorgehen; dagegen betonen Brochard (a. a. O. S. 93 ff.) und Hirzel (a. a. O. S. 22 ff.) eindringlich die dialektische Richtung der Akademie und der Megariker (gestützt auf Diog. IV, 33, sowie die Verse des Aristo auf Timon) als eigentliche Quelle der arkesilaischen Skepsis: „si Pyrrho n'eut pas existé, la nouvelle académie aurait été à peu près ce qu'elle a été" (Brochard a. a. O. S. 97). Zeller schlägt einen Mittelweg ein und glaubt nicht, daß Arkesilaus „ganz unabhängig von Pyrrho auf seine Ansichten gekommen sein könne" (a. a. O. III^a, S. 490[2]). Über das systematische Verhältnis beider Richtungen weiter unten noch ein paar Worte.

174) Diog. IV, 32.

175) Diog. IV, 28.

176) Diog. IV, 37.

177) Wenn wir uns bei der Charakteristik der einzelnen Skeptiker länger aufhalten, als es der Zweck dieses Buches zu erfordern scheint, so ist zu erinnern: daß gerade in Griechenland die skeptische Philosophie ihre tiefste Quelle im Innern der Persönlichkeiten hat, die sie verkünden; bei Pyrrho in einem gebrochenen Willens- und Gefühlsleben; bei Arkesilaus in einer überbeweglichen Geistesart. Daher fördert ein Einblick in das Innere der skeptischen Charaktere das Verständnis für deren Anteil an der Ausbildung und feineren Verfärbung der Lehre oft mehr als die Kenntnis der einen oder der andern These, die ihnen — meist nicht einmal einwandfrei — zugeschrieben wird.

178) Diog. IV, 40. Auch von der Bekanntschaft mit dem Fürsten Antigonus (Diog. IV, 39).

179) Nach Diog. IV, 40, 41 soll er Aristippischen Grundsätzen offen gehuldigt, mit zwei Hetären zugleich verkehrt, auch die Knaben-

liebe gepflegt haben usw. Verheiratet war er nicht (Diog. IV, 43). Daß er im Rausch gestorben sei, berichtet Diog. IV, 45.

180) Diog. IV, 31.

181) Proben derselben Diog. IV, 30.

182) Eine Fülle davon Diog. IV, 34—36.

183) Cicero, Acad. pr. 6, 16. De Orat. III, 18, 67. Daß er mit seiner rhetorischen Begabung Effekte nicht nur erreichte, sondern auch suchte, zeigt Diog. IV, 41, der ihn als *φιλόδοξος* und *φίλοχλος* bezeichnet, und in gleicher Weise schildern ihn die Timonischen Verse der Sillen.

184) Numenius bei Eusebius, praep. evang. XIV, 6, 3.

185) Diog. IV, 37. Vgl. 38; 32.

186) Diog. VII, 171. Zur Feindschaft zwischen dem Stoiker Aristo und Arkesilaus vgl. Diog. VII, 162/63.

187) Plutarch, de adulat. et amic. XI, 55. In gleichem Sinne berichtet auch Diog. IV, 42.

188) Diog. IV, 32.

189) Diog. IV, 33. Dabei hielt Arkesilaus viel auf die gefällige Form seiner Lehren, ebenda 37.

190) Cicero, Acad. post. 12, 44; Numenius bei Eusebius, praep. evang. XIV, 6, 14 schildert anschaulich, wie Arkesilaus infolge seiner oben beschriebenen Gaben in dem Kampf mit der schwerfälligen Stoa, an deren Wiege die Grazien leider ausgeblieben waren (*ἡ μοῦσα γὰρ αὐτοῖς οὐδὲ τότε ἦν φιλολόγος οὐδ' ἐργάτις χαρίτων*) stets das Übergewicht hatte.

191) Sextus, adv. Math. VII, 150: *οἱ δὲ περὶ τὸν Ἀρκεσίλαον προηγουμένως μὲν οὐδὲν ὥρισαν κριτήριον.* Die Hauptgründe des Arkesilaus gegen die stoische Lehre vom Wahrheitskriterium sind: 1. Die *φαντασία καταληπτική* würde beim Weisen eine wissenschaftliche Erkenntnis (*ἐπιστήμη*), beim Toren aber immer nur ungewisse Meinung (*δόξα*) sein (adv. Math. VII, 153). 2. Die *φαντασία καταληπτική* kann unmöglich existieren, weil a) die Zustimmung niemals zu einer Vorstellung (*φαντασία*), sondern nur zu einem Urteil (*ἀξίωμα*) statt hat; weil b) falsche Vorstellungen ebenso überzeugend sein können wie richtige (ebenda).

192) Cicero, de orat. III, 18, 67.

193) Mit Metrodor (vgl. oben S. 11) gegen Sokrates. Cicero, acad. post. 12, 45: itaque Arcesilas negabat, esse quidquam, quod sciri posset; ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset.

194) Sextus, adv. Math. VII, 155.

195) Cicero, acad. pr. 24, 77.

196) Sextus, adv. Math. VII, 158: *ἀλλ' ἐπεὶ μετὰ τοῦτο ἔδει καὶ περὶ τῆς τοῦ βίου διεξαγωγῆς ζητεῖν, ἥτις οὐ χωρὶς κριτηρίου πέφυκεν*

ἀποδίδοσθαι, ἀφ' οὗ καὶ ἡ εὐδαιμονία, τουτέστι τὸ τοῦ βίου τέλος, ἠρτημένην ἔχει τὴν πίστιν, φησὶν ὁ Ἀρκεσίλαος, ὅτι ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ, κατὰ τοῦτό τε προερχόμενος τὸ κριτήριον κατορθώσει· τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασι, τὸ δὲ κατόρθωμα εἶναι ὅπερ πραχθὲν εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν. ὁ προσέχων οὖν τῷ εὐλόγῳ κατορθώσει καὶ εὐδαιμονήσει. Alles dreht sich hier um die Frage: was hat Arkesilaus unter dem *εὔλογον* verstanden? Zeller (a. a. O. III[a], S. 496) meint: die Wahrscheinlichkeit. Aber Hirzels scharfsinnige Analyse hat uns die Feinheiten dieses Begriffs (a. a. O. S. 150 ff.) besser verstehen gelehrt. Indem Hirzel, gestützt auf die stoischen Definitionen (Diog. VII, 75. 76) dem Unterschied zwischen dem *εὔλογον* und dem *πιθανόν* nachspürte, zeigt er, daß beide ganz verschiedene Seiten an der „Wahrscheinlichkeit" hervorkehren, deren Färbung in den Motiven, aus denen wir zur Annahme eines Wahrscheinlichen gelangen, ihre Ursache hat. Das *πιθανόν* des Karneades nämlich geht in letzter Linie auf eine aus der Evidenz der sinnlichen Wahrnehmung geschöpfte Wahrscheinlichkeit (wie der belief Humes?), das *εὔλογον* des Arkesilaus auf eine aus Vernunftgründen sich ergebende Wahrscheinlichkeit zurück. Nun ist auch jene rätselhafte Stelle des Numenius (bei Eusebius, praep. evang. XIV, 6, 5), wonach Arkesilaus das *πιθανόν* verworfen habe, und mit welcher Zeller nur fertig wird, indem er sie als „Mißverständnis" hinwegerklärt, aufgehellt. Arkesilaus konnte sehr wohl das *πιθανόν* verwerfen und das *εὔλογον* anerkennen. Mit Recht schließt Hirzel aus diesem Merkmal des *εὔλογον* und der an der oben angezogenen Stelle immer wiederkehrenden *φρόνησις* auf die große Rolle der vernünftigen Erwägungen in der Skepsis des Arkesilaus (a. a. O. S. 38[1]). Damit stimmt besonders gut, daß Arkesilaus nirgends die *ἀταραξία* als Lebensziel aufstellt, was ausdrücklich von Sextus, P. I, 232 bestätigt wird. Die sokratisch-platonische Tradition dieser Skepsis, sowie die Eigentümlichkeiten in der Geistesart ihres Stifters kommen in diesem negativen Zuge besonders treffend zum Ausdruck. Auch Brochard (a. a. O. S. 110 ff.) teilt die Auffassung Hirzels vom *εὔλογον*, schießt aber ganz über das Ziel hinaus, wenn er dasselbe als das raisonable (allerdings Unklarheiten bei Hirzel folgend) vom probable völlig abrückt. Der Gültigkeitsgrad des *εὔλογον* ist: Wahrscheinlichkeit, der Inhalt derselben: Vernunfterwägungen. Aber das Wesentliche ist doch bei diesem Zweifler, der seine Skepsis auf Sinne und Vernunft gleichmäßig ausdehnte, daß gewisse Vernunfterwägungen Wahrscheinlichkeit genug erreichen, um unser praktisches Handeln auslösen zu können.

197) Über eine versteckte dogmatische Geheimlehre des Arkesilaus liegen uns folgende Zeugnisse vor:

1. Cicero spricht Acad. pr. 18, 60 von einer Wahrheit, die von den Akademikern als ein Mysterium verborgen gehalten würde: restat illud, quod dicunt, veri inveniundi causa contra omnia dici oportere et pro omnibus. Volo igitur videre, quid invenerint. Non solemus, inquit, ostendere. Quae sunt tandem ista mysteria? aut cur celatis, quasi turpe aliquid, sententiam vestram? ut, qui audient, inquit, ratione potius quam auctoritate ducantur.
2. Diokles aus Knidus bei Numenius (Eusebius, praep. evang. XIV, 6, 6) meint, daß Arkesilaus nur aus Furcht und um Ruhe zu haben vor den Angriffen der Anhänger des Theodor und Bion die totale Skepsis vertreten habe. Numenius fügt gleich das Bekenntnis seines Unglaubens an diese Legende hinzu.
3. Augustin, contra acad. III, 17, 38 deutet die Skepsis des Arkesilaus nur als polemische Taktik gegenüber dem stoischen Dogmatismus; im geheimen habe Arkesilaus den unenthüllten Schatz der alten platonischen Weisheit für sich behalten.
4. Sextus, P. I, 234: *εἰ δὲ δεῖ καὶ τοῖς περὶ αὐτοῦ λεγομένοις πιστεύειν, φασὶν, ὅτι κατὰ μὲν τὸ πρόχειρον Πυρρώνειος ἐφαίνετο εἶναι, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν δογματικὸς ἦν. καὶ ἐπεὶ τῶν ἑταίρων ἀπόπειραν ἐλάμβανε διὰ τῆς ἀπορητικῆς εἰ εὐφυῶς ἔχουσι πρὸς τὴν ἀνάληψιν τῶν Πλατωνικῶν δογμάτων, δόξαι αὐτὸν ἀπορητικὸν εἶναι, τοῖς μέντοι γε εὐφυέσι τῶν ἑταίρων τὰ Πλάτωνος παρεγχειρεῖν· ἔνθεν καὶ τὸν Ἀρίστωνα εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ*

   πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύρρων, μέσσος Διόδωρος (derselbe Vers: Diog. IV, 33; Eusebius, praep. evang. XIV, 5, 13).

Von diesen Zeugnissen sind als geschichtliche Dokumente für den Dogmatismus des Arkesilaus relativ wertlos Nr. 3 wegen des Eingeständnisses Augustins, seine Darstellung beruhe bloß auf eigener Vermutung (vgl. Hirzel a. a. O. S. 217 ff.); Nr. 2 wegen der inneren Unwahrscheinlichkeit und dem Dementi des Numenius. Nr. 1 und 4 aber vermögen die gut beglaubigten Überlieferungen, daß Arkesilaus ein Skeptiker von reinem Wasser war, nicht zu erschüttern. Des Sextus Bericht von dem angeblichen platonischen Dogmatismus stützt sich nur auf die willkürliche und gezwungene Deutung des Aristoschen Verses, bei dem das *πρόσθε Πλάτων* wohl nur bedeuten wird, daß er sich mit dem Munde zu Plato bekannte, den er bewunderte, und nach dessen Schule er sich nannte (Diog. IV, 32 ff.; Hirzel a. a. O. S. 221/22). Ciceros Zeugnis spricht wiederum nur von einer Geheimlehre, sagt aber nicht, daß diese der Platonismus gewesen sei. So werden die beiden Züge der Überlieferung, daß die Akademie eine Geheimlehre besessen, und daß Arkesilaus Platoniker gewesen, ursprünglich voneinander getrennt gedacht werden müssen. Jeder Zug für sich ist wohl verständlich: die Geheimlehre bestand in den positiven Elementen des Probabilismus, zu denen man die Schüler vielleicht nur

allmählich vordringen ließ. Als Platoniker aber konnten sie erscheinen, a) wegen der methodologischen Verwandtschaft, b) (nicht wegen des Platonismus ihrer Skepsis, sondern) wegen der Skepsis des Plato nach damaliger Auffassung (Cicero, Acad. post. 12, 46). Wie dann aus beiden für sich wohl verständlichen Zügen als Verschmelzungsprodukt die Legende vom platonischen Dogmatismus als esoterische Geheimlehre erwachsen konnte, ist begreiflich. Man wird also mit Zeller (a. a. O. III[a], S. 495), Hirzel (a. a. O. S. 160[2]), Brochard (a. a. O. S. 114 ff.) Front machen müssen gegen die Auffrischung derselben durch Geffers (De nova academia etc. Gymnasial-Programm, Göttingen 1842, S. 18 ff.).

198) Sextus, P. I, 234.

199) Über ihn und die übrigen Akademiker dieser Zeit vgl. Brochard a. a. O. S. 120—122; Zeller a. a. O. III[a], S. 497/98). Bei Diog. IV, 59 bis 61 erscheint Lakydes voll einander widersprechender Züge; einmal als Trunkenbold (61), dann wieder als strenger, rechtschaffener Mann (59).

200) Diog. IV, 62; Cicero, Tuscul. IV, 3, 5 u. a.

201) Plutarch, quaest. conv. VIII, 1, 2.

202) Nach den Angaben Apollodors bei Diog. IV, 65, die von denen Ciceros, acad. pr. 6, 16 um fünf Jahre abweichen.

203) Cicero, Acad. pr. 30, 98.

204) Diog. IV, 62.

205) Sextus, P. I, 220.

206) Cicero, Acad. pr. 45, 137 u. a.

207) Diog. IV, 64.

208) Diog. IV, 65.

209) Diog. IV, 62.

210) Diog. IV, 62. 63; Numenius bei Eusebius, praep. evang. XIV, 8, 9 ff.

211) Diog. IV, 64.

212) Für die Erkenntnistheorie des Karneades kommen hauptsächlich von Ciceros Werken in Betracht: die Acad. pr., für die Religionsphilosophie: de natura deorum; de fato; de divinatione, für die Ethik: de finibus bonorum et malorum. Außerdem geben die religionsphilosophischen Partien bei Sextus, P. III, 2 ff.; adv. Math. IX, 14 ff. vermutlich Karneadische Ansichten wieder. Über die Aufhebung des Wahrheitskriteriums durch Karneades berichtet Sextus, adv. Math. VII, 159 ff.; 401 ff. Über das Wahrscheinliche als Kriterium adv. Math. VII, 166 ff.; P. I, 227 ff.

213) Cicero, Acad. pr. 13, 40 ff.; Sextus, adv. Math. VII, 400 ff.

214) Cicero, Acad. pr. 30, 95 ff.; Sextus, adv. Math. VII, 416 ff.; Cicero, Acad. pr. 29, 92 ff. Die Vernunfterkenntnis war außerdem schon durch die sensuale Skepsis für Karneades gerichtet, da nach ihm (Sextus,

adv. Math. VII, 165) alles Denken seinen Stoff nur aus der Wahrnehmung empfängt.

215) Wie die Darstellung der skeptischen Religionsphilosophie zeigen wird.

216) Cicero, Acad. pr. 34, 108.

217) Sextus, adv. Math. VII, 166; Cicero, Acad. pr. 31, 99.

218) Die Frage ist, ob Karneades, der (Cicero, de fin. V, 6, 16) alle moralphilosophischen Grundpositionen aufs scharfsinnigste entwickelte, sich einer derselben zugeneigt habe. Sein Schüler Klitomachus behauptet zwar (Cicero, Acad. pr. 45, 139), die wahre Meinung seines Meisters hier nicht zu kennen; aber nach andern Angaben soll er (Cicero, Acad. pr. 45, 139) den ethischen Prinzipien des Kalliphon, welche (de fin. V, 8. 21) die voluptas cum honestate als höchstes Gut ansprachen, zugestimmt, oder auch (de fin. II, 11, 35) die principia naturalia als höchstes Gut angesehen haben. Eine ausführliche Besprechung der Ethik des Karneades geben: Zeller a. a. O. III^a, S. 517—521; Brochard a. a. O. S. 153 ff.; Hirzel a. a. O. S. 181 ff. — Ein noch komplizierteres Problem rollt Hirzel auf, indem er aus den Quellen einen Widerspruch zwischen der Auffassung Metrodors und Philons auf der einen, des Klitomachus auf der andern Seite über die Karneadische Wahrscheinlichkeitslehre herleitet. Danach hätten jene diese so aufgefaßt, als ob durch den Probabilismus auch im theoretischen Erkennen ein Bevorzugen gewisser Vorstellungen, also ein Meinen erlaubt sei, während die strengere Deutung des Klitomachus das *πιθανόν* nur für das praktische Handeln gelten gelassen und also jede „Meinung" verworfen habe. Hirzel selbst folgt der Auslegung Philos (a. a. O. S. 163 ff.).

219) Diog. IV, 67: *καὶ διεδέξατο τὸν Καρνεάδην καὶ τὰ αὐτοῦ μάλιστα διὰ τῶν συγγραμμάτων ἐφώτισεν, ἀνὴρ ἐν ταῖς τρισὶν αἱρέσεσι διαπρέψας, ἔν τε τῇι Ἀκαδημιακῇ καὶ Περιπατητικῇ καὶ στωϊκῇ.*

220) Das Nähere gehört nicht hierher. Philosophisch sind die Nachfolger des Karneades von keinem Interesse. Ausführliche Nachrichten über sie findet man bei Brochard a. a. O. S. 186 ff.; Zeller a. a. O. III^a, S. 523 ff.

221) Sextus P. I, 220. Wieweit der dogmatische Eklektizismus Philos gegangen sei, ist eine schwierige, aber rein historisch-philologische Streitfrage. Von welcher Art man sich auch Philos Standpunkt des Näheren zu denken habe, eine Bereicherung philosophischer Einsicht liefert er nicht. Grund genug, an dieser Stelle das Problem nicht anzuschneiden, sondern nur zu bezeichnen. Die Frage ist, ob Philo schon, wie Augustin will, dem Zeller (a. a. O. III^a, S. 594) folgt, den echten Platonismus wieder in die Akademie aufgenommen, oder nur in der Ethik einen partiellen Dogmatismus stoisierender Art (nach Hirzel a. a. O. S. 230 ff.), in der Erkenntnistheorie dagegen bloß geringe Abweichungen vom Skeptizismus des Karneades gezeigt habe (ebenda S. 222; Brochard a. a. O. S. 192 ff.).

222) Sextus, P. I, 220. In diesen Angaben über die philosophische Wirksamkeit des Antiochus stimmen die antiken Zeugnisse und die modernen Historiker überein. Sextus, P. I, 235 heißt es: *ἀλλὰ καὶ ὁ Ἀντίοχος τὴν στοὰν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδημίαν, ὡς καὶ εἰρῆσθαι ἐπ' αὐτῷ, ὅτι ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ στωϊκά. ἐπεδείκνυε γὰρ, ὅτι παρὰ Πλάτωνι κεῖται τὰ τῶν στωϊκῶν δόγματα.* Ganz im Einklang damit Cicero, Acad. pr. 43, 132; die scharfen und scharfsinnigen Angriffe des Antiochus auf die Skepsis findet man in den Reden des Lucullus.

223) Aenesidem im 1. Buch der *Πυρρώνειοι λόγοι* (Photius, Bibl.) wirft den Akademikern negativen und positiven Dogmatismus vor, der sie mit dem skeptischen Standpunkt in Widerspruch setze. Sextus, P. I, 220ff. teilt im wesentlichen die Aenesidemsche Auffassung, die er im einzelnen ausführt und bereichert; er berichtet, manche hätten die akademische und die pyrrhonische Philosophie für die gleiche erklärt und hält dieser Ansicht seine eigene von dem Unterschied beider Schulen entgegen. Diesen Unterschied setzt er:

a) in den dogmatischen Negativismus der Akademie, die im Gegensatz zum Pyrrhonismus die Unerkennbarkeit der Dinge dogmatisch behaupte,
b) in den doppelten Probabilismus, der Anerkenntnis von wahrscheinlichen Einsichten über das Reich des Seienden und der Werte,
c) in den aktiven Glauben der Akademiker an das Wahrscheinliche, der passiven Hingabe der Pyrrhoniker an die Erscheinungen,
d) in die an dem Wahrscheinlichen orientierte Lebensführung der Akademiker, in dem Befolgen der Lebenssitten bei den Pyrrhonikern.

Aber das alles, meint Sextus (P. I, 232), passe nicht auf den Stifter der mittleren Akademie, auf Arkesilaus, der daher den Pyrrhonikern sehr verwandt sei: *ὁ μέντοι Ἀρκεσίλαος, ὃν τῆς μέσης Ἀκαδημίας ἐλέγομεν εἶναι προστάτην καὶ ἀρχηγόν, πάνυ μοι δοκεῖ τοῖς Πυρρωνείοις κοινωνεῖν λόγοις, ὡς μίαν εἶναι σχεδὸν τὴν κατ' αὐτὸν ἀγωγὴν καὶ τὴν ἡμετέραν.* Daß die Unterschiede zwischen akademischer und pyrrhonischer Skepsis eine „vetus quaestio et a multis scriptoribus graecis tractata" gewesen seien, berichtet Gellius, Noct. att. XI, 5.

224) Haas, de phil. scept. success. S. 20; ähnlich schon Huet und Meiners (bei Stäudlin a. a. O. I, S. 308); ebenso Hegel (Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Werke XIV, Berlin 1842, S. 483, 455).

225) Saisset a. a. O. S. 58 ff., der auch auf den Anm. 223) unter a) erwähnten Unterschied das größte Gewicht legt (dagegen oben S. XIX/XX). Ähnlich wie Saisset urteilt Stäudlin a. a. O. I, S. 306 ff.

226) vgl. oben Anm. 173.

227) Aus diesen Nachwirkungen des getrennten Ursprungs entwickelt besonders Hirzel die Unterschiede der Schulen; mit ihm stimmt im ganzen Brochard (a. a. O. S. 381 ff.) überein; wenn letzterer aber an dem Parallelismus zwischen dem modernen Phänomenalismus Humes und der Lehre der Pyrrhoniker, zwischen dem Kritizismus Kants und der Skepsis der Akademie die Differenzen der Schulen erläutert (a. a. O. S. 391/92), so kann ich dabei die erste Vergleichung ebenso rücksichtslos unterschreiben, wie ich dem Vergleich zwischen Kritizismus und Probabilismus widersprechen muß. Die nähere Begründung wird die systematische Darstellung erbringen.

Anmerkungen zum zweiten Kapitel.

1) Sextus Empiricus befolgt in seinen beiden Werken eine andre Ordnung: in den Hypotyposen (P. I, 5/6) geht er von der „allgemeinen Besprechung" (*καθόλου λόγος*) aus, die Charakter, Begriff, Prinzipien, Ziel usw. der Skepsis befaßt (Buch I), und schreitet im zweiten Teil der „besonderen Besprechung" (*εἰδικὸς λόγος*) (Buch II und III) zu der Zersetzung der einzelnen philosophischen Disziplinen (nach damaliger Einteilung: der Logik, Physik, Ethik) fort. In den Büchern gegen die Mathematiker kritisiert er dagegen der Reihe nach die sämtlichen Wissenschaften seiner Zeit. Für uns wären beide Dispositionen unangebracht; denn sie sind, wie leicht ersichtlich, vom skeptischen Parteiinteresse, seiner programmatischen Seite in den Hypotyposen, seiner polemischen in den gegen die Mathematiker gerichteten Büchern verfaßt. Dagegen gliedern die drei Grundfragen Timons die skeptische Philosophie durchaus in systematischer Absicht. Die Antwort auf die erste Frage begreift die skeptische Erkenntnistheorie, diejenige auf die zweite und dritte Frage die praktische Philosophie der Skepsis. Erkenntnistheorie und Ethik aber sind die beiden einzigen philosophischen Disziplinen, von denen bei den antiken Skeptikern geredet werden kann.

2) Kr. d. r. V., 2. Aufl. S. 833.

3) Bei diesem Satze ist darauf zu achten, daß er nur in der vorliegenden Formulierung der Ansicht des griechischen Skeptikers entspricht. Besonders das „ich" und das „kann" ist von Bedeutung. Statt des „ich" darf nicht ein „man", und statt des Präsens kein andres Tempus gesetzt werden. Aus Gründen, die durch die späteren Ausführungen sich verstehen (vgl. S. 95ff.).

4) Alles Originalbeispiele, z. T. oft wiederkehrende, der antiken Skeptiker, vgl. Sextus, P. I, 44; III, 12. 215; I, 108. 142.

5) Zur *δύναμις σκεπτική* als dem geschilderten antithetischen Verfahren, und zur *ἰσοσθένεια* als Ergebnis desselben vgl. Sextus, P. I, 8—10. 31—34; Diog. IX, 78.

6) Die Terminologie des Sextus auf diesem Punkt ist keine eindeutige: a) einmal steht die Erscheinung *τὸ φαινόμενον* als der subjektive Bewußtseinszustand dem diesen Zustand veranlassenden Ding (an sich) gegenüber (so P. I, 19. 20. 23 u. a.); b) sodann aber gebraucht Sextus auch *φαινόμενα* identisch mit sinnlich Wahrgenommenem (*αἰσθητά*) und stellt in dieser Bedeutung die Phänomene den Vernunft- und Verstandesbegriffen als den Noumenen (*νοούμενα, νοητά*) gegenüber (P. I, 8—9. 31. 33). *Φαινόμενα δὲ λαμβάνομεν νῦν τὰ αἰσθητά, διόπερ ἀντιδιαστέλλομεν αὐτοῖς τὰ νοητά* (P. I, 9. Nach Math. VIII, 216 stammt diese Terminologie von Aenesidem). Beide Bedeutungen gelangen hier keineswegs zur Deckung. Die Erscheinungen der Dinge nämlich fallen für Sextus nicht etwa wie für die moderne Philosophie mit den sinnlichen Anschauungen zusammen, sondern der Kreis der Erscheinungen ist ein viel weiterer; er umfaßt vor allem auch das Gebiet der moralischen, religiösen und ästhetischen Werte; auch was mir gut, schön, fromm „erscheint", ist ein *φαινόμενον*, das auf zugrunde liegende „Dinge" hinweist (P. I, 23). c) Öfters steht endlich an dem *φαινόμενον* weniger die Beziehung auf ein erscheinendes Objekt, als das ganz innerliche Merkmal der Klarheit und Deutlichkeit, das passsive Evidenzgefühl (vgl. P. I, 19!) im Vordergrund. Dann ist das *φαινόμενον* gleichbedeutend mit *πρόδηλον* und wird in diesem Sinne sowohl von dem, was den Sinnen wie der Vernunft unmittelbar einleuchtet, gebraucht: *τῶν πραγμάτων διττή τις ἔστι κατὰ τὸ ἀνωτάτω διαφορά, καθ' ἣν τὰ μέν ἐστι πρόδηλα, τὰ δὲ ἄδηλα· καὶ πρόδηλα μὲν τὰ αὐτόθεν ὑποπίπτοντα ταῖς τε αἰσθήσεσι καὶ τῇ διανοίᾳ, ἄδηλα δὲ τὰ μὴ ἐξ αὐτῶν ληπτά* (Math. VIII, 141; P. II, 124). Darum ist zwar jede Erscheinung ein *πρόδηλον*, aber nicht jedes *πρόδηλον* ein *φαινόμενον* im Sinn einer auf Dinge an sich hinweisenden Erscheinung. So kommt es, daß Sextus, wo er *πρόδηλον* und *φαινόμενον* gleichbedeutend gebraucht, das *φαινόμενον* auch von Bewußtseinszuständen aussagt, die auf keine Objekte, deren Erscheinungen sie sind, zurückweisen. Dieser Sinn des *φαινόμενον* tritt dann hauptsächlich in der Kritik der Vernunfterkenntnisse auf, bei denen von der Frage nach einem Gegenstand, dessen Abbild sie wären, nicht die Rede sein kann, dagegen das Merkmal des unmittelbar oder mittelbar Einleuchtenden eine große Rolle spielt; so wird z. B. (P. II, 177) ein Beweis entweder „erscheinend" oder „nicht offenbar" sein müssen, d. h. unmittelbar oder mittelbar begriffen werden (vgl. P. II, 88—94. 124—129, III, 266). Die drei Bedeutungen des *φαινόμενον*, welche bei Sextus oft störend durcheinanderlaufen und besonders dadurch Verwirrung anrichten, daß sie sich weder

ganz zur Deckung bringen, noch ganz voneinander trennen lassen, weil ihre Sphären sich an einigen Punkten schneiden, werden am besten durch ihre logischen Gegensätze erläutert: dem *φαινόμενον* als erscheinendem Bewußtseinsbild eines Objekts (auch eines ethischen, religiösen) steht das Ding an sich *τὸ ὑποκείμενον* und seine Synonyma, dem *φαινόμενον* als *αἰσθητόν* das *νούμενον* oder *νοητόν*, und dem *φαινόμενον* als *πρόδηλον* das *ἄδηλον* oder *ἀφανές* gegenüber. Die von uns an erster Stelle besprochene Anwendung übersieht Pappenheim (Erläuterungen zu Sextus Empiricus, Skeptische Grundzüge, S. 4). Manchmal führt die zweideutige Terminologie, welche, wie wir später sehen werden, sehr tiefe sachliche Gründe hat, zu einer direkten Quaternio terminorum — so z. B. P. I, 60, wo die Unmöglichkeit des Beweises dadurch dargetan wird, daß der Beweis als *φαινόμενον* (= *πρόδηλον*) von der Unwahrheit aller *φαινόμενα* (= *αἰσθητά*) mitbetroffen wird. — Noch eine Bemerkung zum Sprachgebrauch in dieser Arbeit: wir nehmen den Ausdruck „Ding an sich" im Sinne von Ding, Objekt als eine unabhängig vom Subjekt existierende Realität. Der moderne kritische Realist umgeht die Worte „Ding an sich" und sagt lieber schlechthin „Ding", um die Kantsche Färbung eines außer Raum und Zeit gelagerten mystischen Etwas zu vermeiden. Wir müssen aber, um uns im Rahmen der skeptischen Ausdrucksweise zu halten, den Terminus „Ding an sich" für den hier umschriebenen Begriff verwenden.

7) Von diesem Radikalismus ein Beispiel: der Skeptiker will gegeneinander ausspielen *αἰσθητά* und *νοητά* auf jedwede Weise (*καθ' οἷον δήποτε τρόπον*) und zwar in der Schroffheit, daß „auf jedwede Weise" sowohl auf *αἰσθητά* wie *νοητά* (d. h. auf alle Kategorien derselben), als auch auf die Art des Gegenüberstellens (d. h. die sämtlichen Kombinationsmöglichkeiten darin) bezogen werden darf. Eine weitere Beziehung des *καθ' οἷον δήποτε τρόπον* auf die *δύναμις σκεπτική* betrifft nur eine terminologische und keine sachliche Erweiterung (vgl. Sextus, P. I, 8/9).

8) Sextus, P. I, 10 wird diese Auffassung vielmehr ausdrücklich abgelehnt. Die *ἀντικείμενοι λόγοι* brauchen sich nicht wie Ja und Nein (*ἀπόφασις — κατάφασις*) zueinander zu verhalten, es genügt, wenn sie miteinander streiten (*μάχεσθαι*).

9) Neben den sachlichen Unterschieden zwischen der Kantischen und Pyrrhonischen Skepsis in den Objekten, auf die sich die Isosthenie bezieht, mag hier bereits erwähnt werden, daß Kants Handhabung dieses Prinzips insofern eine strengere ist, als bei ihm These und Antithese in kontradiktorischem Verhältnis stehen: die Welt hat einen Anfang, die Welt hat keinen Anfang usw. Soweit ist die Gegenüberstellung qualitativ eine schärfere als beim Pyrrhonismus; dafür büßt die Antithetik, weil immer nur zwei kontradiktorische Sätze im einzelnen Falle denkbar sind, an Quantität, an Umfang und Ausdehnung ein. Kant

zeigt, daß jedes „Ding an sich" für unsre Erkenntnis wirklich seine zwei Seiten hat, während für die alten Skeptiker die Anzahl dieser Seiten ins beliebige zu steigern ist.

10) Sextus, P. III, 66. 77.

11) Der Skeptiker allerdings machte aus dieser Not noch eine besondere Tugend, indem er darauf eine neue Kategorie der Antithetik, in der Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges einander gegenübergestellt wird, aufbaute (Sextus, P. I, 33).

12) Ob von dem der praktischen Handhabung dienenden Prinzip der Isosthenie bei den jüngeren Sophisten das gleiche Prinzip bei Protagoras (vgl. oben S. 14) durch Ernst und Gewicht abzurücken sei, hängt davon ab, welche Erkenntnistheorie man dem Protagoras zuweist. Daß auch die jüngeren Eleaten hier Vorläufer der Skepsis sind, siehe oben S. 9.

13) Sextus, P. I, 12: *συστάσεως δὲ τῆς σκεπτικῆς ἐστὶν ἀρχὴ μάλιστα τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι.*

14) Sextus, P. I, 18 (vgl. auch I, 204), wo unter den skeptischen Redensarten das *παντὶ λόγῳ ἴσον λόγον ἀντικεῖσθαι* nach Ansicht einiger als Aufforderung erklärt wird, bei der nur statt des Imperativs der Infinitiv gesetzt sei „damit der Skeptiker nicht irgendwie von den Dogmatikern betrogen, der Untersuchung entsage". Das Verhältnis des Prinzips der Isosthenie als Methode und Ergebnis erhellt auch daraus, daß das Prinzip als Methode erst von den jüngeren Skeptikern auf den Schild erhoben, als Ergebnis aber schon von Pyrrho, der dem antithetischen Verfahren nichts weniger als hold war (Diog. IX, 69, oben S. 26), ausgesprochen wurde. Auch Zeller (a. a. O. III^b, S. 70) nennt das Prinzip der Isosthenie „das allgemeine Ergebnis des Skeptizismus". Gegen diese Auffassung scheint allerdings der Umstand zu sprechen, daß die Methode der Aenesidemschen Tropen bereits die antithetische ist, und diese Tropen auch von Sextus (P. I, 31. 35) als Verdeutlichung des antithetischen Verfahrens gefaßt werden. Danach könnte es aussehen, als würde die Isosthenie doch nicht durch die im Text angegebenen Gründe (durch die in den Aenesidemschen Tropen nachgewiesene Unzuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung und durch die zahlreichen Beweise gegen das vernünftige Erkennen) gestützt, als würde sie vielmehr von diesen vorausgesetzt. Dies ist nun aber tatsächlich doch nicht der Fall. Denn die Tropen Aenesidems arbeiten zwar mit Gegenüberstellungen der Sinneswahrnehmungen über das gleiche Objekt; daß diese Wahrnehmungen aber in Ansehung ihrer Gültigkeit gleichkräftig sind, ist nicht Beweisstück, sondern Beweisergebnis, ist erst eine Folgerung, die aus den Tropen gezogen wird und welche als der eigentliche philosophische Kernpunkt dieser Tropen bezeichnet werden muß. Und so ist die Isosthenie dem-

nach wirklich Resultat, nicht Voraussetzung und Methode der Tropen. Nicht in dem *λόγῳ λόγον ἀντικεῖσθαι* besteht ihr Wert, sondern in der Erwägung, daß diese *λόγοι ἴσοι λόγοι* seien; eben in der Behauptung von der Gleichkräftigkeit widerstreitender Thesen und nicht vom bloßen Widerstreit der Thesen besteht aber auch das Wesen der Isosthenie.

15) Sextus (P. I, 31 ff.) und Diog. (IX, 79) stellen die zehn Tropen als Aufdeckung der Widersprüche sowohl zwischen den sinnlichen Wahrnehmungen wie den Vernunfteinsichten hin (*ἀπορίαι κατὰ τὰς συμφωνίας τῶν φαινομένων ἢ νοουμένων*). Aber mit Unrecht. Nur der zehnte Tropus (in des Sextus Ordnung) trifft durch seine allgemeine Fassung alle Erkenntnisarten. Die übrigen Weisen haben es nur mit den Widersprüchen in der Sinneswahrnehmung zu tun. Die Durchsetzung dieser Tropen mit der Anwendung der logischen Tropen des Agrippa ist späteres Einschiebsel und schädigt das Verständnis des großzügigen und eindeutigen erkenntnistheoretischen Problems, das den Inhalt der ursprünglichen Tropen erschöpft. Daher läßt auch die Darstellung im Text diese Partien außer Betracht. Überliefert sind uns die Tropen: am ausführlichsten von Sextus, P. I, 36—168, weniger ausführlich bei Diog. IX, 79—88, ganz mangelhaft von Aristokles bei Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 11; verloren gegangen sind die Darstellungen des Favorinus (Diog. IX, 87) und Plutarch. Was die ursprüngliche Zahl dieser Tropen anlangt, so hält wohl nur noch Pappenheim (Erläuterungen zu des Sextus Pyrrh. Grdzg. Leizig 1881, S. 23/24) an den Angaben des Aristokles gegen Sextus (adv. Math. VIII, 345 und Diog. IX, 87) fest, daß Aenesidem bloß neun Tropen gelehrt habe (vgl. dagegen Hirzel a. a. O. S. 112[1]). — Die Ordnung der Tropen wird von Sextus, Diogenes, Favorinus verschieden angegeben (Sextus, P. I, 36ff.; Diog. IX, 87). Den Gesichtspunkt für eine sinngemäße Reihenfolge, den Sextus (P. I, 38/39) aufwirft, hat er selbst nicht befolgt, nämlich: die Tropen in subjektive, objektive, subjektiv-objektive zu scheiden (je nachdem für die Ursache der Verschiedenheit in den Wahrnehmungen über das gleiche Objekt in Verhältnissen des Subjekts, Objekts oder beider zu suchen ist). Auch irrt Sextus, wenn er den zehnten Tropus den objektiven zuzählt; mit der Bezeichnung der übrigen Tropen ist er dagegen im Recht (daß Goebel, Programm des Bielefelder Gymn. 1880, S. 12 den siebenten Tropus bei Sextus für einen subjektiv-objektiven statt für einen rein objektiven hält, beruht auf einem Mißverständnis der Sextischen Terminologie). Der zehnte Tropus aber ist entschieden, so wie ihn Sextus darstellt, subjektiver Natur. Die Differenzen in den Meinungen über Gutes und Schlechtes, Schickliches und Unschickliches usw. hängen nur ab von der Zugehörigkeit des Subjekts zu einem bestimmten Lande, Volke, Philosophenschule usw. Daher schließt sich bei Diogenes dieser Tropus als fünfter den ersten vier rein subjektiven Tropen an (warum

gerade als fünfter hat Hirzel a. a. O. S. 118 Anm. zu erklären gesucht). Aber des Sextus Angabe, er sei den objektiven Tropen zuzuzählen, wird daraus verständlich, daß der Parallelismus mit den übrigen vier subjektiven Tropen allerdings insofern durchbrochen scheint, als nicht, wie bei diesen, die Objekte sich einfach in den subjektiv bedingten Wahrnehmungen der Individuen verschieden spiegeln, sondern durch die objektiven Media der Gesetze, Sitten, Gewohnheiten den Subjekten verschiedener Länder sich verschieden darstellen. Von dieser Seite gesehen würde der zehnte Tropus zwischen den subjektiven und objektiven gewissermaßen in der Mitte schweben. Das Dazwischentreten dieses objektiven Faktors zwischen die Wertobjekte an sich und die Ansichten des Subjekts über dieselben und die damit gegebene Unsicherheit in der Klassifikation dieses Tropus, die überdies durch die Aufnahme der Verschiedenheit in den dogmatischen Philosophemen, die sich doch auf alle Erkenntnisse, subjektiv und objektiv bedingte erstrecken, noch erhöht wird — all diese Verhältnisse haben ihren Grund in der völligen Heterogenität des zehnten Tropus von den übrigen und der forcierten Einspannung desselben in die Begriffspaare: subjektiv — objektiv, Erscheinung — Ding an sich, *φαινόμενον — ὑποκείμενον*. Ob allerdings dieser Standpunkt der ursprüngliche gewesen ist, ob nicht vielmehr der zehnte Tropus ursprünglich weiter nichts besagen wollte, als: der Widerspruch in den Ansichten über ethische, religiöse und alle Probleme überhaupt läßt die Erkenntnis der Wahrheit als eine Unmöglichkeit erscheinen, und ob nicht erst Sextus oder sonst ein jüngerer Skeptiker den Parallelismus mit den übrigen Tropen durch die Einspannung auch des zehnten Tropus in den Begriffsgegensatz Erscheinung — Ding an sich vollzogen hat, möchte ich dahingestellt lassen. Im Einklang damit trennte Agrippa den fraglichen Tropus von den übrigen neun ab (die er in den einzigen Tropus *πρός τι* zusammenschmolz) und nahm, wenn wir uns an die Darstellung des Sextus halten, das Verhältnis von objektivem Ding an sich und subjektivem Erscheinungsbild nicht in ihn auf. Sondern der *τρόπος ἐκ τῆς διαφωνίας* wird wieder, was er wohl ursprünglich gewesen sein mag, zu der einfachen, von den Kategorien des Subjektiven und Objektiven unberührten Behauptung: „daß wir über ein vorliegendes Problem stets einen unentscheidbaren Zwist sowohl im Leben als auch bei den Philosophen vorfinden, auf Grund dessen wir .... bei der Zurückhaltung anlangen müssen“ (P. I, 165). Dies eigenartige Moment im Geiste des zehnten Tropus rechtfertigt die Anweisung an das Ende der Reihe, die ihm Sextus erteilt. — Die vier ersten Tropen, die den subjektiven Gesichtspunkt in streng fortschreitender Entwicklung vom Allgemeinen zum Besonderen durchführen, gehören zweifellos eng zusammen. Dagegen läßt sich für die Reihenfolge in den übrigen sechs Tropen kein zwingender Grund angeben. Nur daß Diogenes den Tropus *πρός τι* ans Ende dieser sechs

Tropen stellt, scheint aus inneren Gründen einzuleuchten; er zieht ja mit der These von der Relativität aller sinnlichen Wahrnehmung die Summe der neun übrigen Weisen; um so merkwürdiger bleibt es, daß dieser Tropus bei Diogenes gar nicht in diesem Licht eines Gattungsbegriffs für die übrigen Tropen, sondern nur als ein Spezialfall unter diesen auftritt, während er bei Sextus, der sich (P. I, 136. 139) dieses Gattungscharakters wohl bewußt ist, der Stellung nach als spezieller Tropus eingeklemmt zwischen den übrigen seinen Platz findet. Die Willkürlichkeit in der Reihenfolge der noch fehlenden Tropen nimmt nicht wunder, wenn man bedenkt, daß diese Tropen nicht a priori gefunden, sondern empirisch gesammelt worden sind. Alles in allem scheint die Anordnung des Favorinus (wenn wir Diog. IX, 87 glauben dürfen), der von Sextus durch die Stellung des allgemeinen Relativitätstropus am Ende der reinen Wahrnehmungstropen vorteilhaft abweicht, am sinngemäßesten. Pappenheims Versuch (Erltrg. S. 30 ff.), die Aristotelischen Kategorien als heuristisches Prinzip bei der Auffindung der Tropen nachzuweisen, ist sehr gezwungen und wenig überzeugend. Im übrigen vgl. zu Zahl und Ordnung der Tropen: Hirzel a. a. O. S. 115[1]; Brochard a. a. O. S. 259/60; Pappenheim, die Tropen der griech. Skeptiker und Erltrg. zu den pyrrhonischen Grundzügen; Natorp, Rhein. Mus. XXXVIII, S. 88 ff.; a. a. O. S. 300 ff.; Göbel, Programm des Bielefelder Gymnasiums. 1880.

16) Sextus, P. I, 36.

17) Beispiele, die den antiken Skeptikern nicht entlehnt sind, werden in der Regel durch einschließende Klammern kenntlich gemacht.

18) Sextus, P. I, 41—58.

19) Sextus, P. I, 49.

20) Sextus, P. I, 59—78.

21) Der exakte Titel dieses Tropus wäre also: Widerstreit der Sinneswahrnehmungen über das gleiche Objekt zwischen den verschiedenen Menschen (P. I, 79—89; Diog. IX, 80/81). Die Titel, die Sextus selbst von den einzelnen Tropen (P. I, 36/37), sowie im Verlauf der Darstellung gibt, sind unscharf und ungenau.

22) Widerstreit in den Wahrnehmungen der einzelnen Sinne über das gleiche Objekt im gleichen Subjekt (P. I, 90—99; Diog. IX, 81/82).

23) Widerstreit in den Wahrnehmungen des gleichen Sinns über das gleiche Objekt (P. I, 100—117; Diog. IX, 82). Wäre der Fortschritt in der stetigen Verengung des Gesichtsfelds ein ganz strenger, so müßte dieser Tropus den Widerstreit der Wahrnehmungen des gleichen Sinns im gleichen Subjekt zum Gegenstand haben. Denn den Widerstreit der Wahrnehmungen des nämlichen Sinns in verschiedenen Subjekten hatte schon Tropus II berührt; doch wurde allerdings auf die Verschiedenheit der Subjekte als Ursache der Verschiedenheit in den Wahrnehmungen ausdrücklich reflektiert, wie in unserm Tropus von der

subjektiven Verschiedenheit als Ursache ausdrücklich abgesehen und nur auf den kausalen Einfluß der Umstände für die Differenz in den Aussagen Gewicht gelegt wird. Daher decken sich Tropus II und IV keineswegs dem Sinne nach. Aber auch die äußerliche partielle Deckung konnte vermieden werden. Die einfache Gegenüberstellung lautet, vom Gesichtspunkt der Ursachen für die Verschiedenheit der Wahrnehmungen aus entworfen, in progressiver Verengerung und Zuspitzung:

I. Mensch — Tier.
II. Mensch A — Mensch B.
III. Sinn A — Sinn B.
IV. Sinn A — Sinn A.

Sieht man aber nicht nur auf die Ursache für die Verschiedenheit der Aussagen, sondern auch auf diese Verschiedenheit als Tatsache und Ergebnis, so fällt, da die Menschen doch nur mit dem Sinn A, B usw. wahrnehmen können, Tropus III und IV zum Teil mit II zusammen. Will man daher beide Gesichtspunkte in die beobachtete Architektonik aufnehmen und, unter Wahrung der Selbständigkeit der einzelnen Tropen die Gegenüberstellung zu einer vollständigen machen, so müßte das Schema lauten:

I. Mensch — Tier.
II. Mensch X — Mensch Y.
III. Sinn A in Mensch X — Sinn B in Mensch X.
IV. Sinn A in Mensch X — Sinn A in Mensch X.

Für I—III hat Sextus diesen Standpunkt auch gewählt, für IV aber nur das erste Schema befolgt; dennoch lassen sich alle seine Beispiele für Tropus IV ungezwungen auf Schema II anwenden. Man braucht nur die verschiedenen Umstände auf das gleiche Sinnesorgan desselben Subjekts zu verschiedenen Zeiten (statt auf verschiedene Subjekte zu gleicher Zeit) wirksam zu denken (wie der Fall mit den Lebensaltern P. I, 105 es ja gleichfalls tut).

24) Widerstreit der Wahrnehmungen über das gleiche Objekt je nach Stellung und Abstand des Objekts vom Subjekt und des Subjekts vom Objekt (subjektiv-objektiver Tropus) P. I, 118—123; Diog. IX, 85/86.

25) Widerstreit der Wahrnehmungen über das gleiche Objekt je nach den Mischungsverhältnissen desselben mit Elementen der Umgebung und des Subjekts (subjektiv-objektiver Tropus). P. I, 124—128; Diog. IX, 84/85.

26) Widerstreit der Wahrnehmungen über das gleiche Objekt je nach den quantitativen Verhältnissen desselben (rein objektiver Tropus). P. I, 129—134; Diog. IX, 86/87.

27) Widerstreit der Wahrnehmungen über das gleiche Objekt je nach der seltenen oder häufigen Begegnung zwischen Objekt und Subjekt, Subjekt und Objekt (subjektiv-objektiver Tropus). Diesen Tropus

stellt auch Favorinus an achte Stelle (Diog. IX, 87). P. I, 141—144; Diog. IX, 87.

28) Widerstreit der Wahrnehmungen über das gleiche Objekt wegen gänzlicher Abhängigkeit derselben von subjektiven wie objektiven Verhältnissen aus den in Trop. I—VIII entwickelten Gründen. P. I, 135—140; Diog. IX, 87/88.

29) Neben der allgemeinen Relativität als Summe der vorigen Tropen treten als neu hinzukommende Spezialfälle der Relativität auf: die Anschauungskorrelata: rechts — links, groß — klein, oben — unten, die Begriffskorrelata: Vater — Mutter (Diogenes). Da aber dieselben ebensowenig wie die logischen Spielereien über die Notwendigkeit der Relativität P. I, 137 ff. in eine Kritik der sinnlichen Erkenntnis gehören, und die erstgenannten Beispiele auch nicht die unmittelbare Anschauung treffen, sind sie der Durchsichtigkeit halber im Text nicht mit aufgenommen worden.

30) Sextus, P. I, 145—163; Diog. IX, 82—84.

31) Sextus, P. I, 13: *λέγομεν δὲ μὴ δογματίζειν τὸν σκεπτικόν· οὐ κατ' ἐκεῖνο τὸ σημαινόμενον τοῦ δόγματος, καθ' ὃ καὶ δόγμα εἶναί φασί τινες κοινότερον τὸ εὐδοκεῖν τινι πράγματι (τοῖς γὰρ κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις πάθεσι συγκατατίθεται ὁ σκεπτικός)* .... P. I, 19: *οἱ δὲ λέγοντες, ὅτι ἀναιροῦσι τὰ φαινόμενα οἱ σκεπτικοὶ ἀνήκοοί μοι δοκοῦσιν εἶναι τῶν παρ' ἡμῖν λεγομένων· τὰ γὰρ κατὰ φαντασίαν παθητικὰ ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν οὐκ ἀνατρέπομεν .... ταῦτα δέ ἐστι τὰ φαινόμενα.*

32) Sextus, P. I, 13: *ἀλλὰ μὴ δογματίζειν λέγομεν, καθ' ὃ δόγμα εἶναί φασί τινες τήν τινι πράγματι τῶν κατὰ τὰς ἐπιστήμας ζητουμένων ἀδήλων συγκατάθεσιν. οὐδενὶ γὰρ τῶν ἀδήλων συγκατατίθεται ὁ Πυρρώνειος.*

33) Sextus, P. I, 13.

34) Sextus, P. I, 19/20.

35) P. I, 19: *ζητοῦμεν δ' οὐ περὶ τοῦ φαινομένου, ἀλλὰ περὶ ἐκείνου, ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου· τοῦτο δὲ διαφέρει τοῦ ζητεῖν περὶ αὐτοῦ τοῦ φαινομένου.*

36) Sextus, P. II, 219—228.

37) Dies Beispiel ist ein frei gewähltes. Die von Sextus erbrachten Beispiele, die in der allgemeinsten (stoischen) „Gattung", dem „Was" gipfeln, sind nur geeignet, das Verständnis dieser Gedanken zu erschweren.

38) Hier folge ich der Konjektur Pappenheims (Erltrg. S. 149).

39) Das lehrten bereits die Stoiker. P. II, 219 tut Sextus aber diese Ansicht ab, unter Berufung auf allgemeine Angriffe gegen die Existenz einer Seele und der Gedanken.

40) Gegen die Funktion des Urteilens dagegen hat die antike Skepsis, soweit ich sehe, nur leichtes Geschütz aufgebracht (P. II, 107 bis 109; adv. Math. VIII, 75—84).

41) Sextus, P. I, 164—177; adv. Math. VIII, 367 ff.; Diog. IX, 88.

42) Sextus, P. I, 174. Übersetzung nach Pappenheim.

43) Sextus, P. II, 196.

44) Sextus, adv. Math. VIII, 300: *ἡ τοίνυν ἀπόδειξις κατὰ μὲν τὸ γένος ἐστὶ λόγος.*

45) Sextus, P. II, 134 ff.; adv. Math. VIII, 300 ff. Von den zahlreichen logisch-formalen Spielereien zu dieser Materie, der ermüdenden, immer wieder von andern Seiten ausgehenden Anwendung der drei logischen Tropen ist im Text abgesehen worden.

46) Sextus, adv. Math. VIII, 427.

47) Bis auf Antipater, Sextus, adv. Math. VIII, 443.

48) Sextus, P. II, 174.

49) ebenda 178.

50) Sextus, P. II, 205—212.

51) Sextus, P. II, 204. Das Beispiel ist in Ermangelung eines original-skeptischen gewählt.

52) Sextus, P. I, 164—177; Diog. IX, 89/90. Zum Verhältnis der zehn Tropen Aenesidems zu den fünf des Agrippa vgl. Hirzel a. a. O. S. 116 ff.

53) Sextus, P. I, 178/79; Diog. IX, 90.

54) Sextus, P. II, 13—79; adv. Math. VII, 29—446. Die Skepsis kennt zwei Sorten Kriterien: das theoretische und das praktische (P. II, 14). Nur von ersterem ist jetzt die Rede.

55) Sextus, P. II, 22—28 wird dieser Gedanke in der Art des Sextus breit ausgesponnen und 29—32 die „Unerfaßbarkeit" des Menschen aus der Unerfaßbarkeit der Seele und des Körpers dargetan; Anwendung der drei logischen Tropen auf den Fall: 34—37.

56) Sextus, P. II, 21. 47.

57) Und wird von Sextus (P. II, 48—56) wörtlich mit den gleichen Beispielen hier noch einmal dargetan.

58) Dies Argument, das eigentliche Seitenstück zu den Aenesidemschen Tropen, konnte Sextus selbst an dieser Stelle nicht geltend machen, da die Untersuchung über das Kriterium dem Angriff auf die speziellen logischen Funktionen bei ihm vorhergeht.

59) Die uns ergreift oder von uns ergriffen wird. Zwischen dieser aktiven und passiven Bedeutung des *καταληπτικός* scheint die Stoa hin- und hergeschwankt zu haben (vgl. P. Barth, Die Stoa, Frommans Klassiker, 1903, S. 66/67).

60) Sextus, P. I, 227—230; adv. Math. VII, 159—189. 401 ff.

61) Sextus, adv. Math. VII, 405.

62) Sextus, P. II, 97—133; adv. Math. VIII, 141—299; Diog. IX, 90. 97.

63) Die Stoa unterschied *πρόδηλα* (das durch Sinne oder Verstand unmittelbar Einleuchtende) und drei Gruppen *ἄδηλα*: *καθάπαξ ἄδηλα* (das stets und grundsätzlich Unerkennbare, Zahl der Sterne); *πρὸς καιρὸν ἄδηλα* (das augenblicklich Unerkennbare, wie eine entfernte Stadt); *φύσει ἄδηλα* (das nie unmittelbar Erkennbare für unsre Natur: adv. Math. VIII, 145 ff. 318). Natürlich ist die inhaltliche Erfüllung dieser Begriffe bei Skeptikern und Dogmatikern sehr verschieden: *πρόδηλα* sind der Skepsis nur die passiven Erscheinungen, nie Dinge; *πρὸς καιρὸν ἄδηλα* augenblicklich unvorhandene Erscheinungen, nicht Dinge; *φύσει ἄδηλα* = *ἅπαξ ἄδηλα*: die wirkliche Natur der Dinge. Da sie die *πρὸς καιρὸν ἄδηλα* nicht als *φύσει* und *ἅπαξ ἄδηλα*, vielmehr als erkennbar ansehen, wird dementsprechend auch das diese enthüllende Zeichen (das „erinnernde") nicht abgelehnt. Doch gehört seine Besprechung in den positiven Teil ihrer Lehre (vgl. S. 105).

64) Wir haben im Text der Klarheit zuliebe sowohl das *σημεῖον* wie die *φαντασία καταληπτική* nur in ihren Eigenschaften, indirektes oder direktes Kriterium einer objektiven Realität zu sein, behandelt. Von Stoa und Skepsis wird es gelegentlich auch zur Feststellung von bloß gedanklichen Beziehungen und Verhältnissen benutzt oder bekämpft; z. B. ob eine bestimmte Zahl viel oder wenig ist (Sextus, adv. Math. VII, 418 ff.).

65) Sextus, P. II, 80—95.

66) Sextus, adv. Math. VIII, 40 ff.

67) Über den positiven Wahrheitsbegriff Aenesidems werden wir anläßlich der zweiten pyrrhonischen Grundfrage zu berichten haben.

68) Sextus, P. II, 86/87; adv. Math. VIII, 32—36.

69) Sextus, P. II, 185—192; adv. Math. VIII, 463—481. Das gleiche auf das *σημεῖον* angewandt: P. II, 130—133; adv. Math. VIII, 278 ff.

70) Bei einer rein monographischen Behandlung des antiken Skeptizismus müßten die Argumente gegen die Grundlagen der Geometrie und Arithmetik besonders besprochen werden. Der Inhalt derselben sei hier wenigstens in Kürze aufgeführt: In dem Buche adversus Geometras (adv. Math. III) geht Sextus nach einer allgemeinen Bekämpfung des hypothetischen Verfahrens, dessen sich die Mathematik bediene (1—17) dazu über, die Widersprüche in den Grundbegriffen der Geometrie darzutun und zwar a) 22—28: die Widersprüche, zu denen die Ausdehnungslosigkeit des Punktes führt (der Punkt soll ausdehnungslos sein und dennoch eine ausgedehnte Linie erzeugen — wenn eine gerade Linie um ihren Anfangspunkt gedreht wird, beschreibt ihr ausdehnungsloser Endpunkt einen Kreis). b) 29—36: die Widersprüche, zu denen der Begriff der Linie als eines Compositum von Punkten führt (ein einziger Punkt kann ersichtlich keine Linie ausmachen; mehrere Punkte aber auch nicht: denn entweder berühren sie sich nicht; dann wäre die Kontinuität der Linie unterbrochen, oder sie berühren sich mit ihren Teilen, was gegen die Ausdehnungslosigkeit der Punkte verstößt, oder endlich sie berühren sich alle in ihrer ungeteilten Totalität, und dann wäre die Linie ein Punkt), vgl. adv. Math. IX, 377 bis 388. c) 37—64: die Widersprüche, zu denen der Begriff der Linie als einer Größe, die Länge aber keine Breite besitzt, führt. (Sinnlich ist solche Größe unvorstellbar, gedanklich aber ebenfalls. Denn alles Gedankliche muß irgendwie durch Bearbeitung des sinnlichen Stoffs hervorgehen, durch Vergleichung *ὁμοιωτικῶς*, Zusammensetzung *ἐπισυνθετικῶς*, Vermehrung und Verminderung *ἀναλογιστικῶς*; auf keine dieser Weisen aber kann eine sinnlich gegebene Wesenseigenschaft, die sich überall findet, wo Längenvorstellung auftritt, eliminiert gedacht werden. — Linien als Größen ohne Breite können nicht, wie die Geometer wollen, die Begrenzung der Fläche sein; denn sonst würden zwei Flächen aneinandergefügt nur eine ausmachen, und also auch zwei Körper, da die Körper aus Flächen bestehen, aneinandergefügt, nur einen —. Das Beschreiben des Kreises mit einer Linie wäre unmöglich, wenn die Linie der Breite entbehrte —. Alle Figuren, die selbst Breite besitzen, können sich dann nicht als Composita gerader Linien ansehen lassen, wie es die Geometrie verlangt.) Vgl. adv. Math. IX, 390—430. d) 77—82: die Widersprüche, zu denen der Begriff der Fläche ohne Tiefe führt. e) 83—91: die Widersprüche, zu denen der Begriff des Körpers führt (wie können die drei Dimensionen, deren jede für sich unkörperlich ist, in ihrer Vereinigung einen Körper ergeben?) vgl. P. III, 39—49; adv. Math. IX, 367—376. f) Nachdem durch diese allgemeinen Erwägungen auch die speziellen Sätze der Geometrie als aufgehoben erklärt sind (92—94), folgen noch ein paar unbedeutende Einwände gegen die Spezialdefinitionen der geraden Linie (95—99), des Winkels (96—106), des Kreises (107), gegen die Möglichkeit, einen Kreis, eine Linie bei Zugrundelegung der streng geometrischen Definitionen dieser Gebilde zu halbieren (108 bis Schluß). Sämtliche Bedenken der Skepsis beruhen auf einer Verwechslung der reinen und angewandten Mathematik oder der Rolle, welche die willkürliche Abstraktion im mathematischen Verfahren spielt, und sind von hier aus leicht zu heben. Weit schwächer sind die gegen die Arithmetiker (Buch IV) aufgebrachten Einwürfe. Nach einem einleitenden Überblick über pythagoreische und platonische Zahlenspekulationen (1—13) wird dialektisch der Widerspruch im Begriff der Einheit und der Zahl aufgedeckt; er soll darin bestehen, daß die Einheit weder abgesondert für sich noch auch an den Vielheiten, die an ihr teilhaben, vorgestellt werden kann (14—20); ferner daß die andern

Zahlen durch Operationen mit der Einheit nicht gebildet werden können (21 bis Schluß); vgl. P. III, 151—167; adv. Math. X, 248—309.

71) Diog. IX, 97—99; Sextus, adv. Math. IX, 195ff., P. III, 13ff. Von diesen drei Quellen sind bei weitem am ausführlichsten und vollständigsten die Partien in adv. Phys.

72) Sextus, P. I, 180. Vgl. dazu die Erltrg. von Pappenheim.

73) Sextus, P. III, 30—37.

74) Sextus, P. III, 38—55; adv. Math. IX, 359—440 und die betreffenden Partien aus adv. Geom.

75) Sextus, P. III, 56—62.

76) Diog. IX, 100; P. III, 109—114.

77) Sextus, P. III, 63—81; adv. Math. X, 37—168.

78) Sextus, P. III, 119—150; adv. Math. X, 1—36. 169—247.

79) Sextus, adv. Math. IX, 14ff.; P. III, 2—12. Cicero, de natura deorum, III. Buch; de fato; de divinatione.

80) Sextus, adv. Math. IX, 60—136.

81) Ganz im Einklang damit steht die Bemerkung bei Diogenes (IX, 78): *πρὸς δὲ τὰς ἐν ταῖς σκέψεσιν ἀντιθέσεις προαποδεικνύντες καθ' οὓς τρόπους πείθει τὰ πράγματα, κατὰ τοὺς αὐτοὺς ἀνήρουν τὴν περὶ αὐτῶν πίστιν.*

82) Cicero, de natura deorum, II, 22 (übers. nach Kühner).

83) ebenda I, 62—63.

84) Cicero, acad. pr. 38, 120.

85) Cicero, de natura deorum III, 69—78.

86) ebenda III, 26—28.

87) Sextus, adv. Math. IX, 137—181; Cicero, de natura deorum III, 29—38.

88) Sextus, P. III, 9—12.

89) Cicero, de natura deorum III, 81—84.

90) vgl. Cicero, de divinatione, von deren II. Buch die meisten neueren Forscher annehmen, daß es wesentlich Karneadische Gedankengänge wiedergibt.

91) Was man ausführlich bei Cicero (de natura deorum III) findet, was aber füglich hier ebenso übergangen werden muß wie die Auflösung der Mantik.

92) Sextus, adv. Math. IX, 182—190; Cicero, de natura deorum III, 43. Daß Karneades eine ganze Fülle solcher Soriten aufgestellt hat, beweist Vick (Hermes XXXVII, S. 245/46). Vick präpariert die Karneadischen Elemente der religionsphilosophischen Partien bei Cicero und Sextus scharf heraus und weist die Abänderungen nach, die Cicero mit Karneadischen Gedanken vorgenommen hat.

93) Sextus, P. III, 168ff.; adv. Math. XI; Diog. IX, 101.

94) Sextus, P. III, 179. Daß in diesem Gedanken, der einen naiven ethischen Realismus zur Voraussetzung hat, nämlich den Glauben, als drückten sich die „Werte an sich" dem menschlichen Bewußtsein passiv ein, die Quintessenz der skeptischen Ethik zu suchen ist, beweist adv. Math. XI, 69—71.

95) Sextus, adv. Math. XI, 44.

96) Nach Aenesidem, bei Sextus, adv. Math. XI, 42.

97) Sextus, P. III, 198ff.; vgl. I, 145ff.

98) Sextus, P. III, 232.

99) Sextus, P. III, 181ff.

100) Sextus, adv. Math. XI, 48ff.

101) Sextus, P. III, 173—176; adv. Math. 35—41.

102) Sextus, P. III, 193—197; adv. Math. XI, 96—98.

103) Sextus, adv. Math. XI, 99—109.

104) vgl. auch Cicero, de finibus II, 109,

105) vgl. oben S. 38.

106) Sextus, P. I, 24.

107) Sextus, P. I, 7; Diog. IX, 70.

108) Diog. IX, 70.

109) Sextus, P. I, 16/17.

110) Sextus, P. I, 10.

111) Sextus, P. I, 18.

112) Sextus, P. I, 187—209; Diog. IX, 74—76; Eusebius, praep. evang. XIV, 18.

113) Diog. IX, 74; Sextus, P. I, 14, 15, 187, 191, 193, 196, 197.

114) Sextus, adv. Math. VIII, 479: *οὕτω καὶ ὅταν λέγωμεν μηδεμίαν εἶναι ἀπόδειξιν, καθ' ὑπεξαίρεσιν λέγομεν τοῦ δεικνύντος λόγου, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις· μόνος γὰρ οὗτός ἐστιν ἀπόδειξις.*

115) Sextus, P. I, 206; adv Math. VIII, 480; Diog. IX, 76.

116) Sextus, adv. Math. VIII, 480.

117) Sextus, adv. Math. VIII, 480.

118) Vom nämlichen Standpunkt verteidigte die Skepsis (Sextus, adv. Math. VII, 61ff.) den Protagoreischen Satz vom Menschen als dem Maß aller Dinge gegen platonisch-demokriteische Einwände.

119) Sextus, P. I, 22: *κριτήριον τοίνυν φαμὲν εἶναι τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς τὸ φαινόμενον . . . ἐν πείσει γὰρ καὶ ἀβουλήτῳ πάθει κειμένη ἀζητητός ἐστιν.*

120) Sextus, P. I, 13.

121) Sextus, P. I, 23.

122) Daß die Skeptiker diese Autoritäten tatsächlich als *φαινόμενα* faßten, von denen sie sich willenlos überzeugt und fortgerissen fühlten, beweisen deutlich die Worte des Sextus, P. I, 17: *ἀκολουθοῦμεν γάρ τινι λόγῳ κατὰ τὸ φαινόμενον ὑποδεικνύντι ἡμῖν τὸ ζῆν πρὸς τὰ*

πάτρια ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ οἰκεῖα πάθη. Ebenfalls P. I, 23: *τοῖς φαινομένοις οὖν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι.* Vgl. die unmittelbar anschließenden Sätze, sowie P. I, 237; II, 246; ferner adv. Math. VII, 29.

123) Sextus, P. I, 23.

124) Der Skeptiker kennt zweierlei Kriterien, ein theoretisches, nach dem über wahr und falsch, wirklich und nichtwirklich entschieden wird und von dem oben S. 72ff. die Rede war, und ein praktisches, welches die Norm für das Handeln angibt. Vgl. P. I, 21; adv. Math. VII, 29.

125) Sextus, P. II, 11.

126) Das tut vor allem Gottlob Ernst Schultze in seinem „Aenesidemus“: „die Skeptiker sagten vielmehr stets(!), daß sie den Skeptizismus eigentlich bloß dazu anwendeten, um ihrem Geist die Empfänglichkeit für die Erkenntnis der Wahrheit zu sichern und die Schwächung der Augen ihrer Vernunft durch einen unbegründeten Dogmatismus zu verhindern“ (vgl. S. 24 ff.). Das trifft für die griechischen Skeptiker jedenfalls nicht zu; gesagt haben sie so etwas höchst selten, und dann stets als Abwehr gegen den als Inkonsequenz empfundenen Vorwurf, dogmatischen Negativismus zu betreiben, zugleich als dialektischen Trumpf gegen die positiven Dogmatiker. Inwieweit aber wissenschaftliche Forschung mit dem Standpunkt des antiken Skeptizismus vereinbar sei, ist nur unter sorgfältiger Trennung der dabei obwaltenden Gesichtspunkte zu entscheiden. 1. Fragt man, ob wissenschaftliche Forschung von den Skeptikern mit ihrer Theorie für vereinbar gehalten wurde, indem man sich an ihre ernsthaften Auseinandersetzungen darüber und nicht an die übermütigen Hiebe gegen die Dogmatiker hält, so kann man nur mit einem Nein darauf antworten. Denn mit Physik, Logik, Ethik — den philosophischen Grunddisziplinen nach damaliger Auffassung — beschäftigten sie sich nur zu destruktiven Zwecken (P. I, 18), nämlich zur Widerlegung der bisherigen Theorien, und selbst diese Beschäftigung glauben sie noch umständlich gegen den Vorwurf der Inkonsequenz rechtfertigen zu müssen (P. II, 1 ff.). 2. Will man wissen, ob wissenschaftliche Forschung nach unsrer Auffassung mit der pyrrhonischen Theorie vereinbar sei, so muß man sagen: bei starrem Festhalten an allen pyrrhonischen Grundsätzen: nein; bei leiser Lockerung einiger und in kräftiger Anlehnung an die letzten positivistischen Ausläufer der Lehre: ja. Die Anerkenntnis der Erscheinungen und des Wissens um — auch nicht gegenwärtig gegebene — Erscheinungszusammenhänge würde, gesetzt, daß man die Zweifel in die Wahrheit der logischen Normen fallen ließe und die Lehre vom erinnernden Zeichen noch etwas mehr ausbaute, genügen, um wissenschaftliche Forschung darauf zu gründen. Aber ausdrücklich hielt die Skepsis selbst daran fest, das Wesen der wissenschaftlichen Forschung bestehe in einer Erkenntnis objektiver Realität und objektiver Gesetzmäßigkeit, und wo sie von der Erkenntnis phänomenaler Zusammenhänge redet, also gerade von dem Teil, auf dem sich eine ihren Anschauungen konforme Wissenschaft hätte gründen können, sprechen sie nie von *ζήτησις*, sondern nur von einer *τέχνη*. 3. Handelt es sich endlich darum, ob einige Skeptiker Wissenschaft getrieben haben, so ist dies zweifellos zu bejahen. Wenn auch die großen Stifter der Schule den forschenden Intellekt nur zur Erarbeitung der skeptischen Ergebnisse verwendeten, so haben doch von den jüngeren Skeptikern eine Menge eine systematischere Durchforschung der Wirklichkeit getrieben, als mit den philosophischen Ansichten dieser Männer logisch vereinbar war (vgl. die Kritik der skeptischen Lehre im Text). — Natorp (a. a. O. S. 90/91), der mit Recht betont, daß die *ζήτησις* für den Skeptiker meist die Untersuchung über das Jenseits der Erscheinungen betreffe, hebt hervor, daß die Skepsis diese *ζήτησις* gerade gelehrt habe und folgert auf die Weise geschickt sogar die Möglichkeit einer skeptischen Metaphysik, was seiner Hypothese über den Herakliteismus Aenesidems sehr zugute kommt (117). Aber die vom Skeptiker geübte *ζήτησις* — wie auch gerade aus den von N. angezogenen Stellen erhellt — betrifft doch nur die eine Frage: nach dem Verhältnis von Erscheinung und Ding an sich. Mit der skeptischen Antwort: das Verhältnis ist unerkennbar, ist für den Skeptiker jede weitere Durchforschung der objektiven Realität logisch abgeschnitten, und auch der vorsichtige Zusatz, daß die These über die Unerkennbarkeit nicht dogmatisch gemeint sei, kann daran nichts ändern. Denn „nicht dogmatisch“ bedeutet hier doch nur: nicht an sich noch für andre Individuen noch für andre Zeiten gültig. Nicht aber, daß die Ansicht auch für den Skeptiker keine Geltung hat; ihm, dessen geistigen Zustand sie kündet, gilt sie durchaus als überzeugend für seine Person, und damit ist die Erforschung für ihn unerkennbarer Dinge ihm naturgemäß verschlossen.

127) Hauptquellen des empiristischen Positivismus der Skepsis: Sextus, P. I, 236—241; II, 99—102; adv. Math. VIII, 143—158. 288 bis 291.

128) Sextus, P. I, 238.

129) Sextus, P. II, 10.

130) oben S. 76.

131) Definition des endeiktischen Zeichens bei Sextus: *τὸ ἐνδεικτικὸν τοῦ ἀδηλουμένου πράγματος* (adv. Math. VIII, 143); *ἐνδεικτικὸν δέ ἐστι σημεῖον, ὃς φασιν, ὃ μὴ συμπαρατηρηθὲν τῷ σημειωτῷ δι' ἐναργείας, ἀλλ' ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως καὶ κατασκευῆς σημαίνει τὸ οὗ ἐστὶ σημεῖον* (P. II, 101). Das hypomnestische Zeichen wird definiert: *καὶ ὑπομνηστικὸν μὲν σημεῖον καλοῦσιν ὃ συμπαρατηρηθὲν τῷ σημαινομένῳ τῷ δι' ἐναργείας ἅμα τῷ ὑποπεσεῖν, ἐκείνου ἀδηλουμένου, ἄγει*

ἡμᾶς εἰς ὑπόμνησιν τοῦ συμπαρατηρηθέντος αὐτῷ, καὶ νῦν ἐναργοῦς μὴ ὑποπίπτοντος, ὡς ἔχει ἐπὶ τοῦ καπνοῦ καὶ τοῦ πυρός (P. II, 100); *λέγεται τοίνυν τὸ σημεῖον διχῶς, κοινῶς τε καὶ ἰδίως· κοινῶς μὲν τὸ δοκοῦν τι δηλοῦν, καθὸ καὶ τὸ πρὸς ἀνανέωσιν τοῦ συμπαρατηρηθέντος αὐτῷ πράγματος χρησιμεῦον εἰώθαμεν καλεῖν σημεῖον* (adv. Math. VIII, 143). Dementsprechend wird das endeiktische Zeichen als *ἰδίως λεγόμενον* bezeichnet. Der weitere Unterschied beider Zeichengruppen ist, daß das anzeigende Zeichen *τὰ φύσει ἄδηλα*, das erinnernde *τὰ πρὸς καιρὸν ἄδηλα* enthüllen soll (P. II, 99; adv. Math. VIII, 151). Die logische Aktivität endlich in der Anwendung des anzeigenden Zeichens im Gegensatz zu der Passivität bei der Funktion des erinnernden Zeichens ist zwar nicht aus der Definition des ersteren direkt zu ersehen, um so deutlicher aber aus allen Ausführungen über dasselbe. So erscheinen als die Hauptdifferenzpunkte beider Zeichenarten, philosophisch betrachtet: 1. was man erkennt; durch das anzeigende Zeichen objektiv-reale, aus der inneren Natur der Dinge an sich fließende und daher notwendige Zusammenhänge; durch das erinnernde Zeichen: subjektiv-phänomenale, aus tatsächlicher Verkettung der Vorstellungen fließende und daher „zufällige", d. h. nur bis jetzt regelmäßig stattgehabte Zusammenhänge. 2. wie man erkennt; durch das anzeigende Zeichen a priori und aktiv, durch das erinnernde a posteriori und passiv. Daß dieser philosophische Kern durch historische Bezugnahmen auf die stoische und besonders auch die epikuräische Zeichenlehre verdunkelt wurde, erhellt besonders aus: Philippson, de Philodemi libro, qui est: *περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*, I.-D. Berlin, 1882 und Natorp a. a. O. III.

132) Sextus, P. II, 102.

133) Sextus, P. II, 246.

134) Sextus, adv. Math. VIII, 152.

135) Sextus, adv. Math. VIII, 288.

136) Sextus, P. I, 239.

137) Sextus, P. I, 238. 240.

138) oben Anm. 223 zu Kapitel I.

139) Vgl. Galen: De sectis und de subfiguratione empirica; auch die meisterhafte Darstellung bei Brochard a. a. O. S. 364 ff.

140) Humes Stellung zu den formalen Wissenschaften, der Mathematik und Logik ist, wie sich später zeigen wird, vom Standpunkt der Skepsis ganz verschieden.

141) Am deutlichsten Sextus, adv. Math. VIII, 291, wo behauptet wird, es gäbe ein *ἴδιόν τι θεώρημα* (Regel) *τῆς ἐν τοῖς φαινομένοις στρεφομένης τέχνης* mit der Bezeichnung: *διὰ γὰρ τῶν πολλάκις τετηρημένων ἢ ἱστορημένων ποιεῖται τὰς τῶν θεωρημάτων συστάσεις.* Sogleich aber wird der völlig passive, erlebte und damit individuell beschränkte Charakter dieser systematischen Phänomenologie hervorgehoben und betont: *τὰ δὲ πολλάκις τηρηθέντα καὶ ἱστορηθέντα ἴδια καθειστήκει τῶν πλειστάκις τηρησάντων, ἀλλ' οὐ κοινὰ πάντων.*

142) Brochard a. a. O. S. 379.

143) Sextus, adv. Math. VIII, 8. Dazu Natorp a. a. O. S. 96 ff.

144) Sextus, P. I, 226—231; adv. Math. VII, 166—189, sowie die betreffenden Partien in Ciceros Academica.

145) In der adv. Math. VII, 166 ff. angegebenen Rangordnung haben die Wahrscheinlichkeiten zweiter und dritter Ordnung ihre Stellen vertauscht.

146) Das ausführliche Beispiel, das die Skepsis für die dritte Wahrscheinlichkeitsstufe gab, der Sage von Admetus und Alkestis entnommen, ist unklar und mehr geeignet, das Verständnis dieses Probabilismus zu verwirren als zu klären; ebenso dasjenige von Menelaus und Helena. Zu beiden vgl. Pappenheim, Erltrg. a. a. O. S. 87—90.

147) Sextus, adv. Math. VII, 167—175.

148) Sextus, adv. Math. VII, 412 ff.; besonders 413, wo es von der Farbe und ihrem Wechsel unter bestimmten Umständen heißt: *ὥστε τὸ μὲν οὕτως αὐτὸ ποικίλλεσθαι γινώσκειν ἡμᾶς, τὸ δὲ τί ἐστι τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγνοεῖν.*

149) Kritik der reinen Vernunft (Erdmannsche Ausgabe) S. 222.

150) Sextus, P. I, 230.

151) Sextus, P. I, 226: *ἀγαθὸν γάρ τί φασιν εἶναι οἱ Ἀκαδημαϊκοὶ καὶ κακόν, οὐχ ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ μετὰ τοῦ πεπεῖσθαι, ὅτι πιθανόν ἐστι μᾶλλον δ λέγουσιν εἶναι ἀγαθὸν ὑπάρχειν ἢ τὸ ἐναντίον.* Daß diese Anschauung von andern, antiken und modernen Darstellern als nicht authentisch bestritten wurde, ist Anm. 218 zum 1. Kap. bereits hervorgehoben.

152) Sextus, adv. Math. VII, 184—189.

153) vgl. S. 24.

154) Sextus, P. I, 25—30; III, 225—239; adv. Math. XI, 110 bis 166; Diog. IX, 108.

155) Sextus, P. I, 10.

156) Sextus, adv. Math. XI, 159/60.

157) vgl. Anm. 75 zum 1. Kap.

158) Sextus, P. I, 12.

159) Sextus, P. I, 25.

160) Sextus, P. I, 12.

161) Sextus, P. I, 29.

Anmerkungen zum dritten Kapitel.

1) Von diesen Kombinationen spielt die dritte: der Widerstreit zwischen Sinnlichem und Begrifflichem, so gut wie keine Rolle bei den Skeptikern. Übrigens kann streng genommen immer nur ein Widerstreit der zweiten Art, zwischen Begrifflichem und Begrifflichem statthaben; denn allein an Aussagen haftet, wie wir später sehen werden, das Wahrheits- oder Falschheitsgefühl, und nur zwischen Aussagen ist ein logischer Widerstreit möglich. Sinneswahrnehmungen als solche führen ihn nie herbei; wohl aber können Aussagen über *αἰσθητά* mit gleichartigen oder mit solchen über *νοητά*, und diese untereinander disharmonieren.

2) Ein Beispiel für viele: selbst der kritische Kant, dem aber eine Pfeife Tabak des Morgens Bedürfnis war, beweist (Werke, Hartenstein 2. Aufl. Bd. VII, S. 473) den Nutzen des Rauchens. Wie wäre die Stelle wohl ausgefallen, wenn Kant das Rauchen persönlich ebenso unsympathisch wie das Biertrinken gewesen wäre?

3) Ob auch im Dienste des Glücks, des Nutzens für den Einzelnen und die Gesamtheit, des Staatswohls und der Gesundheit einer Rasse der unkritische Dogmatismus von Nachteil und das unbedingte Streben nach Wahrheit von Vorteil sei, kann füglich bezweifelt werden.

4) Bacon, novum organum II, 12.

5) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. X.

6) Hegel, Werke, Bd. XIII (Berlin 1833), S. 50/51.

7) Sextus, P. I, 32 ff.

8) oben S. 46.

9) Feinere Unterschiede, wie: daß bei Kant in den ersten beiden Antinomien Thesen und Antithesen falsch sind, weil den Dingen an sich räumlich-zeitliche Eigenschaften dogmatisch abgesprochen werden, können erst bei Darlegung des Kantischen Skeptizismus abgehandelt werden.

10) Siehe oben S. 47—57.

11) Was von der Skepsis auch getan wurde; denn in ihrer Polemik gegen das vernünftige Denken wird gleichfalls die Frage als unentscheidbar aufgeworfen: welches Subjekt Richter über die Wahrheit sein solle. Vgl. oben S. 72.

12) Schon de Lamettrie betonte in seinem Buche: l'homme machine die enge Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier mit aller Energie.

13) oben S. 51/52.

14) Sextus, P. I, 103 (übers. nach Pappenheim).

15) Diejenigen Kranken, welche Einsicht in ihre Krankheit haben und schon während des halluzinatorischen Zustandes nicht mehr an den absoluten Wirklichkeitswert ihrer Wahrnehmungen glauben, weil sie durch das

Denken den Schein nicht zum Irrtum werden lassen, bieten kein erkenntnistheoretisches Problem aus der Pathologie dar; ihre Halluzinationen haben erkenntnistheoretisch so viel oder so wenig zu bedeuten wie die sogenannten Sinnestäuschungen, deren sich auch der Gesunde nicht erwehren, die er aber wohl durch das Urteil korrigieren, und als „Täuschungen" aufdecken kann.

16) Störring, Vorlesungen über Psychopathologie, Leipzig 1900, S. 93.

17) Nicht aber macht etwa der Delirant die Erfahrung eines objektiven Geschehnisses, die unwiderlegbar wäre. Dieses verbürgen die Sinne als solche niemals, sondern erst die logisch gedeuteten Sinneswahrnehmungen. Die Kriterien für diese Ausdeutung sind: Lebhaftigkeit und kausaler Zusammenhang mit anderen Wahrnehmungen. In den meisten Fällen genügt das eine oder das andere. In gewissen Krankheitszeiten aber versagt manchmal das erste Kriterium, und wer sich auf die Lebhaftigkeit allein verläßt, gelangt zu falschen Urteilen über den Inhalt der Sinneswahrnehmung. Daß Wirklichkeit und Objektivität sowohl im realistischen wie idealistischen Sinn hier noch beliebig gefaßt werden kann, versteht sich von selbst.

18) Die Ausdrücke Ding, Gegenstand, Objekt werden zunächst in der weitestmöglichen Bedeutung, immer aber auf die sinnliche Wahrnehmungsphäre beschränkt, gebraucht; sie bezeichnen also nicht nur bewußtseinunabhängige Daseinsarten, sondern umfassen gleichmäßig die Dingbegriffe der Realisten und Idealisten. Das gleiche gilt von den Worten wirklich-nichtwirklich, objektiv-subjektiv. Um Bewußtseinunabhängigkeit oder -abhängigkeit auszudrücken, stehen im folgenden immer Realität, Idealität und deren Derivate. Der Ausdruck Dinge an sich wird gleichbedeutend mit realen Dingen gebraucht, nicht etwa mit jenseits von Raum und Zeit lagernden Wesenheiten, die Kant als einzige Realitäten (nach unserer Terminologie) anerkannte.

19) Doch sollte man auf diesem schwankenden Boden lieber keine philosophische Terminologie gründen. Von naivem, kritischem, reflektierendem Realismus zu sprechen ist bedenklich, weil nicht eindeutig. 1. Es müssen erkenntnistheoretische Positionen auch ihren Titel von dem logischen Standpunkt hernehmen, den sie vertreten. Dieser besteht im vorliegenden Fall darin, ob man sich für den extremen oder gemäßigten Realitäts-, den extremen oder gemäßigten Idealitätswert der Sinneswahrnehmungen entscheidet. Hier gibt es nur ein Entweder-Oder, und wenn die Begriffe Realität, Idealität festgelegt sind, ist ein Mißverständnis ausgeschlossen. 2. Die Ausdrücke naiver, kritischer Realismus usw. fußen dagegen auf einem psychologischen Befund und weisen dem naiven, reflektierenden, kritischen Bewußtsein gewisse Standpunkte zu. Aber abgesehen davon, daß naiv, reflektierend, kritisch selbst psychologisch doch ganz fließende Vorstellungen sind, ist durch diese Bestim-

mungen noch gar nicht ausgemacht, welchen Stand in der Gültigkeitsfrage nun die jeweilige Bewußtseinslage eigentlich einnehme. 3. Dazu kommt, daß diese schon an sich schwer festzulegenden psychologischen Begriffe noch durch Wertfärbungen getrübt und beeinträchtigt zu werden pflegen, die von den verschiedenen Denkergruppen wieder ganz verschieden verteilt werden. Ein Teil möchte gern „naiv", ein anderer „kritisch" sein, und jeder sieht bereits in der Naivität oder der Kritik eines Standpunktes eine Bürgschaft für dessen Wahrheit. Wo solche Motive mitwirken, ist stets die sachliche Verwirrung der Erfolg. 4. So sehen wir in der Tat die entgegengesetzten Positionen als naive und kritische getadelt und gelobt werden. Der extreme Idealismus z. B. rühmt in seinen Schöpfern und deren Nachfolgern die ihm eigene Naivität (Berkeley, Immanenzphilosophen), wird aber von andern (Wundt) als ganz hyperreflektiert gekennzeichnet. Der Idealrealismus der Naturwissenschaft nennt sich kritischer Realismus, und glaubt durch Kritik zu ganz anderen Ergebnissen gelangen zu müssen als der kritische Idealismus Kants. — Man sieht, eine solche Terminologie schafft nicht Klärung und Einigkeit, sondern nur heftigste Fehde, und von vornherein hier Partei zu ergreifen, würde eine terminologische petitio principii bedeuten, die für die Philosophie, wie man weiß, schon mehr als einmal verhängnisvoll geworden ist. Welche Anschauung über Realitäts- und Idealitätswert der Wahrnehmungen dem naiven, welche dem kritischen Bewußtsein entspricht, ist kein Ausgangspunkt, sondern ein Problem, an dessen Lösung Erkenntnistheoretiker und Psychologen mit vereinten Kräften zu arbeiten haben. Ehe dasselbe nicht gelöst ist, darf auch die philosophische Sprache sich dieser Ausdrücke nicht als eindeutig gegebener bedienen.

20) Nicht der Standpunkt des völlig Unbefangenen, dem Vorstellung und Gegenstand in Eins zusammenfallen, wie Wundt (Über kritischen und naiven Realismus, philos. Studien, Bd. XI) mit Recht bemerkt. Aber der Durchschnittsmensch unserer Kultur ist nicht mehr unbefangen — eine wahre Berkeleysche These.

21) Der Gedanke: die Variabilität der Gefühle für die Unerkennbarkeit der Objektseigenschaften auszunutzen, tritt in den Tropen oftmals auf; besonders deutlich in Tropus I (P. I, 55 ff.), in Tropus II (80 ff.), Tropus III (92 ff.), Tropus IV (100, 108, 111), Tropus VII (133).

22) Vgl. oben S. 55.

23) Daß dies cum grano salis zu verstehen ist, d. h. mit Anwendung des Begriffs Gegenstand nur auf räumliche Objekte, nicht auf unabhängig vom Bewußtsein existierende, zeigt S. 199.

24) Dies ist in der Tat ein Einwand Berkeleys, der damit zwar nicht bezweckte, Gefühle zu realisieren, sondern die wahrgenommenen Objekte zu idealisieren; aber seine Beweisart könnte ebensogut dem einen wie dem andern dienen. Wenn bei Berührung eines heißen Gegenstandes — so schloß er — Schmerzgefühl und Hitzeempfindung entsteht, finden wir dann zwei verschiedene Vorstellungen oder einen einheitlichen Bewußtseinszustand vor? Wenn wir, wie es der Fall ist, einen einheitlichen Zustand dabei haben, wie dürfen wir dann das eine Element (Hitze) als real vom andern (dem Schmerzgefühl) als ideal abtrennen? Berkeley meint, beiden müsse also ein gleicher Gültigkeitswert zukommen. (Berkeley, Drei Dialoge, übers. von R. Richter, Leipzig 1900, S. 18 ff.)

25) In Wahrheit laufen beide Auffassungen von der Objektivität der Gefühle bei der antiken Skepsis durcheinander. Daß die Gefühle, als solche, Eigenschaften der Dinge seien, tritt in Äußerungen zutage, wie P. I, 92/93, wo es vom Honig heißt, es sei unmöglich zu sagen, *πότερον ἡδύ ἐστιν εἰλικρινῶς ἢ ἀηδές*. Die Eigenschaft der bloßen Gefühlserregung wird den Dingen zugesprochen, wenn P. I, 144 schließt, daß man nicht wissen könne, ob das Meer, der Komet, das Erdbeben usw. *ψιλῶς ἐκπληκτικαί* seien. — Übrigens finden sich auch bei Sextus Ansätze, die Gefühle auf die Empfindungen zu reduzieren; am bemerkenswertesten P. I, 58: *εἰ τὰ αὐτὰ τοῖς μέν ἐστι ἀηδῆ, τοῖς δὲ ἡδέα, τὸ δὲ ἡδὺ καὶ ἀηδὲς ἐν φαντασίᾳ κεῖται, διάφοροι γίγνονται τοῖς ζώοις ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων φαντασίαι* (vgl. P. I, 80). Hier scheinen Lust und Unlust als bloße Wirkungen der Empfindungen aufs Subjekt gefaßt und nur auf qualitative Unterschiede in den Empfindungen zurückgeführt zu sein; aber der vage Ausdruck *τὸ ἡδὺ καὶ ἀηδὲς ἐν φαντασίᾳ κεῖται* läßt es noch ganz offen, ob die Gefühle bloß subjektive Reaktionen auf die Eigentümlichkeit der Empfindungsqualitäten, oder ob sie direkte Bestandteile der von den Dingen an sich bewirkten Sinneswahrnehmungen selber sind, zu den Dingen an sich also in indirekter oder direkter Beziehung stehen. Übrigens fällt beim 9. Tropus jeder Versuch, die Gefühlsdifferenzen auf Empfindungsunterschiede zurückzuführen, hinweg.

26) vgl. oben S. 55.

27) Siehe oben S. 49. Es beherrscht auch dieser uns heute so fern liegende Standpunkt, zu dessen Berücksichtigung im Text nur dies eine Beispiel gewählt wurde, die ganze Reihe der Tropen. P. I, 55 ff. heißt es: das Öl nützt den Menschen, Wespen und Bienen tötet es; Holzmaden bewirken bei den Menschen Übelkeiten und Leibschneiden; der Bär aber stärkt sich, indem er diese hinunterleckt (übers. nach Pappenheim). Besonders ergiebig werden die physiologisch-biologischen Wirkungen in ihrer Variabilität und für die daraus gefolgerte Unerkennbarkeit herangezogen: P. I, 131—133 (auch P. I, 93). Dabei herrscht ein völliges Durcheinander der gefühlsmäßigen, willensmäßigen, physiologisch wertmäßigen Eigenschaften der Dinge: *καὶ κοινῶς ἄλλοις ἡδέα, ἄλλοις ἐστὶν ἀηδῆ καὶ φευκτὰ καὶ θανάσιμα* (56); ähnlich Diog. IX, 79: hier wird die *διαφορὰ τῶν ζώων πρὸς ἡδονὴν καὶ ἀλγήδειαν καὶ*

βλάβην καὶ ὠφέλιμον an die Spitze des ersten Tropus gesetzt und dann folgt erst die Differenz der Sinnesempfindungen. Für diese Vermengung der Gesichtspunkte sind die Beispiele bei Diog. a. a. O. sehr lehrreich; so wenn er in der Antithese eßbar-nichteßbar sowohl den angenehmen und unangenehmen Geschmack (Gefühl), wie das Süße und Bittere (Empfindung), das Bekömmliche und Nichtbekömmliche (physiolog. Folge) begreift.

28) Daß ein gemäßigter Realist wie Locke, dem das Objekt nur aus mathematisch-physikalischen Eigenschaften besteht, den erwähnten Elementen nicht objektive Gültigkeit zugesteht, ist selbstverständlich. Dagegen könnte es auf den ersten Blick fraglich erscheinen, ob die erkenntnistheoretischen Idealisten, wie Berkeley und Kant, die ihre Objekte doch ganz aus subjektiven Elementen aufbauen, nicht auch Gefühle auf sie übertragen hätten. Aber dem ist nicht so. Für Kant ist das Objekt der räumlich-zeitlich und kategorial bearbeitete Empfindungskomplex, die Gefühle aber sind die rein subjektive Innenseite an den Empfindungen. Berkeley beschreibt die sinnlichen wirklichen Dinge immer nur als Komplexe von Empfindungen, und stellt ihnen das wollende Ich als Träger dieses Bewußtseinsinhalts gegenüber. Die Gefühle sind dann nur die Wirkung des sinnlichen Inhalts auf diesen Träger. Vgl. Kritik der r. V. Originalpag. S. 44/45, wo sehr deutlich alle zum Objekt gehörigen Bestandteile aufgezählt werden; und Berkeley, Principles of human knowledge Sektion I—III. Daß all diese Männer endlich die Beziehungen der Objekte zueinander und zum Willen des Subjekts (Werte) nicht objektivierten, versteht sich von selbst.

29) Diese beiden Punkte können durch das auf S. 127 ff. über sie gesagte als erledigt gelten.

30) Sextus, P. I, 19. Das Dasein der Dinge an sich wird hier einmal ausdrücklich zugegeben; andre ebenso deutliche Stellen wird man in der antikskeptischen Literatur schwerlich finden. Hätten die Skeptiker sich öfters dazu geäußert, so wären sie sich dieser These als einer Voraussetzung bewußt geworden und hätten sie kritisch gestützt oder überwunden.

31) Oben S. 51. Immerhin hat sich die Skepsis in dieser Annahme einer quantitativen Differenz von Objekts- und Empfindungseigenschaften am weitesten von ihren eigentlichen extrem-realistischen Voraussetzungen entfernt; die Brücke zu andern Anschauungen hätte sich von hier aus am leichtesten schlagen lassen. Solche vorgeschritteneren Ansätze, welche die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des extremen Realismus durchbrechen oder wenigstens bezweifeln möchten, finden sich noch: Sextus, P. I, 182, wo die Bemerkung Aenesidems zitiert wird, der Schluß von der Erscheinung auf das Ding an sich sei als ein voreiliger zu vermeiden, mit der Begründung: *τάχα μὲν ὁμοίως τοῖς φαινομένοις τῶν ἀφανῶν ἐπιτελουμένων, τάχα δ' οὐχ ὁμοίως ἀλλ' ἰδιαζόντως*; besonders auch

die Partien P. II, 72—76, wo die Ähnlichkeit zwischen den Empfindungen und den Dingen als fraglich hingestellt wird; ferner P. I, 13; P. II, 49. Vgl. R. Richter, Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des griechischen Skeptizismus, Wundts philosophische Studien, Bd. XX, S. 269[1] und [2], S. 297[1].

32) Vgl. Sextus, P. I, 19.

33) Doch neigt sie im ganzen der stoisch-materialistischen Auffassung hier zu, und die Vorstellung der *τύπωσις* liegt eigentlich latent allen Aenesidemschen Tropen zugrunde; ausdrücklich ausgesprochen P. I, 44 (zurückgenommen P. II, 70). Ebenso zeigen die zahlreichen materialistischen Vergleiche über die Einwirkung der Dinge auf das Bewußtsein (P. I, 53—54) die Seite an, auf die die Skepsis sich neigte. Man vergleiche auch den 6. Tropus bei Sextus.

34) Daß wir die übliche Definition der Wahrheit als „Übereinstimmung einer Vorstellung mit ihrem Gegenstand" aus doppelten Motiven ablehnen, versteht sich von selbst. Denn einmal haftet das Evidenzgefühl nur an Aussagen, nicht an Vorstellungen; ferner ist die Annahme von dem Verhältnis zwischen Vorstellungen und Gegenständen, das dieser Definition zugrunde liegt, entweder eine petitio principii, oder ein entferntes Resultat der Anwendung von Wahrheitskriterien und noch dazu ein von allen Idealisten angefochtenes — Eigentümlichkeiten, die gerade für eine Definition der Wahrheit vernichtend sind.

35) Dies erkannte nach dem Vorgang des Aristoteles schon die antike Skepsis an, vgl. Sextus, P. I, 19/20 und die (Anmkg. 191 zum 1. Kapitel) angezogene These des Arkesilaus.

36) Die Beantwortung dieser Frage ist deshalb nicht ohne Schwierigkeit, weil auch zwischen den einzelnen Erkenntnistheoretikern gleicher Partei stets Unterschiede walten. Man dürfte schwerlich zwei Männer finden, die hier in den Ergebnissen und den Beweisen völlig übereinstimmten. Unsre summarische Darlegung bemüht sich, indem sie das systematisch Wichtige betont, vor allem dem gemäßigten Realismus, wenn auch nicht dessen einzelnen Vertretern, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Das Gleiche gilt von der S. 178 ff. gebotenen Darlegung des Idealismus.

37) Dieser Ausgangspunkt wird von den älteren Erkenntnistheoretikern überhaupt nicht genau bestimmt; sie beginnen mit der Analyse eines komplizierten Tatbestandes, ohne denselben als bewußten Ausgangspunkt hinzustellen und näher zu beschreiben. Der moderne Positivismus mit seiner Forderung: vom erfahrungsmäßig rein Gegebenen auszugehen, hat hier klärend gewirkt. Im übrigen wird nun dieser Ausgangspunkt von den modernen Vertretern des gemäßigten Realismus wieder ganz verschieden gewählt. v. Hartmann und Volkelt nehmen als Ausgangspunkt den Standort des extremen Idealismus und gewinnen durch Be-

richtigung desselben denjenigen des gemäßigten Realismus. Wundt geht vom extrem-realistischen Standpunkt des naiven Bewußtseins aus, und gelangt durch Kritik desselben zum gemäßigten Realismus. Sein Vorbild hat im ganzen auch den Gang obiger Untersuchung bestimmt; es scheint angemessener, die Gruppen der realistischen und idealistischen Systeme, jede in sich geschlossen und sich aus sich selbst entwickelnd, vorzutragen, als beide durcheinander zu behandeln und auseinander abzuleiten (vgl. E. v. Hartmann, Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus, Leipzig, 3. Aufl., S. 5; Volkelt, Immanuel Kants Erkenntnistheorie, Leipzig 1872, S. 1 ff.; Wundt, Über naiven und kritischen Realismus, a. a. O.: Bd. XI, S. 326.

38) Noch einmal sei daran erinnert: daß real immer unabhängig von einem Bewußtsein bestehend bedeutet.

39) Aus der Fülle solcher Erwägungen sind nur die sachlich bedeutendsten herausgenommen und solche, die die Wahrheit der realistischen Thesen beweisen wollen. Denn noch handelt es sich erst um logisch mögliche Auswege aus dem extrem-realistischen Skeptizismus. Tritt ein skeptischer Standpunkt auf, der nicht, wie der antike, noch jenseits von gemäßigtem Realismus und extremem Idealismus steht, sondern der die Unmöglichkeit auch dieser beiden Standpunkte kritisiert (was in Humes Skepsis der Fall sein wird), so werden Idealismus wie Realismus vertiefter, aber vorsichtiger vorzugehen haben, nämlich als Positionen, deren jede die logische Möglichkeit der andern zugibt, keine sich als die allein wahre aufspielt, sich auch nicht für beweisbar erklärt, und die eben dadurch gemeinsam den Skeptizismus überwinden, daß sie an der Möglichkeit von Erkenntnis auf beiden Seiten festhalten, allein die absolute Gewißheit von der Wahrheit der einen oder der andern Gesamtanschauungsweise für grundsätzlich unerreichbar halten. Vgl. Dürr, Über die Grenzen der Gewißheit, Leipzig. 1903.

40) Ein Schluß Lockes: Essai, IV, Kap. 4, § 4.

41) vgl. v. Hartmann, a. a. O.: S. 58/59.

42) Das Zugeständnis von der Existenz andrer Geister ist dabei allerdings Voraussetzung; aber natürlich eine von dem gemäßigten Realisten angenommene: auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung andrer Leiber und der durch Analogieschluß erreichten Annahme zugehöriger Geister.

43) Das eigentliche Problem in der Lehre von den spezifischen Sinnesenergien wird hierdurch gar nicht berührt. Denn das im Text Angeführte ist nicht problematisch, sondern Tatsache. Die augenblicklich die Wissenschaft bewegende Frage in dieser Lehre dreht sich um den Grad von Bedeutung, den die Art der Reize in normalen Fällen für die Auslösung der Nerventätigkeit beanspruchen kann.

44) Die Skepsis behauptete in dem Beispiel von dem für das Auge dreidimensional, für das Getast flächenhaft erscheinenden Gemälde

(oben S. 50) das Gegenteil, nämlich: daß dasselbe Ding von den verschiedenen raumvermittelnden Sinnen auch verschieden wahrgenommen würde. Aber hier handelt es sich nur um eine partielle Sinnestäuschung des optischen Wahrnehmungsteiles bei der Raumauffassung, deren Ursache als rein subjektiven Ursprungs nachzuweisen ist und nun keine Gegeninstanz mehr gegen die Erkenntnis der Flächenhaftigkeit des Gemäldes bilden kann. Tast- und Gesichtsinn ergänzen einander, und wo sie verschiedene Wahrnehmungen erzeugen, führen diese niemals zu logischen Widersprüchen über die Beschaffenheit des gleichen realen Objekts. Daß aber Widersprüche zwischen den Wahrnehmungen als solchen überhaupt nicht möglich sind, sondern nur allenfalls auf Grund von Wahrnehmungen in der Form von Urteilen gefolgert werden können, ist im Text wiederholt betont worden.

45) Locke, a. a. O.: II, Kap. VIII, § 20.

46) Um die Analogie vollständig zu machen, müßte das Phänomen hinzugefügt werden: daß Wasser die Temperatur zu wechseln scheint, je nach der Temperatur des Mediums, das meine Hand, welche die Wassertemperatur empfinden soll, dabei zu passieren hat.

47) Auch bei den gewöhnlichen Wahrnehmungen sind solche „Täuschungen" fast stets vorhanden und werden nur als zu unbedeutend meist übersehen. Die exakten Methoden des Messens und Wägens schaffen die geeigneten Bedingungen zur Ausschaltung von real ungültigen Momenten in der Raumwahrnehmung.

48) Hier können die durch andre Lebewesen und andre menschliche Subjekte gesetzten Bedingungen für die Wahrnehmung nach dem S. 128ff. Gesagten wohl als erledigt angesehen werden. Denn die aus diesen Bedingungen gefolgerte Verschiedenheit der Wahrnehmungen über das gleiche Ding, am gleichen Ort, zur gleichen Zeit besteht für die Empfindungsqualitäten zwar in relativ großem Umfang, kann aber für die Unerkennbarkeit objektiv-realer Eigenschaften nicht mehr ins Feld geführt werden; für die primären Qualitäten läßt sie sich in den seltenen Fällen, wo sie besteht, restlos auf subjektive, im besonderen Fall waltende Ursachen (Blindheit, Astigmatismus, Kurzsichtigkeit, Fernsichtigkeit) zurückführen, welche, als solche aufgedeckt, die Erkenntnis des realen Objekts nicht mehr kreuzen; oft genug kann sie nicht nur logisch, sondern auch sensuell — durch die gattungsmäßige Raumanschauung selbst, d. h. durch Beobachtung des Objekts unter andern Umständen — aus der Beurteilung der Realität eliminiert werden. Erst durch die Aufzeigung der Gesetze **unsres** Wahrheitsbewußtseins im Gebiete der Sinneswahrnehmungen, nach denen die aus logischen Erwägungen auf Grund der Sinnesdata gefällten Urteile über die wahrgenommenen Dinge, und nicht die Wahrnehmungen selbst Wahrheit beanspruchen, wird die S. 128ff. behauptete Analogie

in den Äußerungen der sinnlichen **Erkenntnis** der einzelnen Lebewesen verständlich. Inwieweit aber diese Äußerungen zu Schlüssen über die Existenz gleicher Erkenntnisse und eines gleichen Wahrheitsbewußtseins bei den andern Wesen befähigen, wurde an obiger Stelle ausführlich dargetan.

49) Doch sind diese Namen zur Bezeichnung einer erkenntnistheoretischen Grundrichtung höchst unglücklich gewählt. Was nennt sich z. B. nicht alles Positivismus, und kann sich mit Recht im Einklang mit der vagen Bedeutung dieses Terminus so nennen! Etwas eindeutiger scheint der Ausdruck Immanenzphilosophie; aber auch hier wird (ähnlich wie beim Positivismus) schon in den Titel die dogmatische Anmaßung gelegt, daß die Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz so laufe, wie es diese Richtung gerade annimmt. Warum die Kantische Lehre hier noch keine Erwähnung findet, siehe S. 209/210.

50) Es sei noch einmal daran erinnert, daß hier nicht die Anschauung eines einzelnen Idealisten geschildert wird, sondern die systematische Ansicht des Idealismus; sonst hätte so wenig wie beim Realismus ein bestimmter Ausgangspunkt angenommen werden dürfen. Berkeley z. B. geht von logischen Erwägungen aus (cf. Principles, die ersten Sektionen, Dialoge, die ersten Seiten von Dialog I); die modernen Immanenzler des 19. Jhd. nehmen vorzugsweise das „naive Bewußtsein" zum Ausgangspunkt. (Vgl. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung.)

51) Diese Operation setzt natürlich die Gültigkeit der Vernunftaxiome voraus, die von dem Skeptiker bestritten, im übrigen seiner eigenen Bekämpfung der sensualen Erkenntnis zugrunde gelegt, von uns aber erst bei der Kritik der rationalen Skepsis gesichert wird. (Vgl. S. 178 oben und S. 333 ff.) Übrigens pflegt dieser Punkt, daß der konsequente Idealist sich durchaus nicht nur auf die reine Erfahrung zu berufen brauche, sondern auch auf die logisch gedeutete Erfahrung stützen dürfe, oft übersehen zu werden. Und doch hat schon Berkeley in vollem Umfang „die Folgerungen aus Vernunftschlüssen von dem unmittelbar Erkannten" als durchaus gleichberechtigte Instanz hingestellt mit dem unmittelbar Gegebenen für die Beurteilung der Wirklichkeit in unsern erkenntnistheoretischen Ansichten. (Dialoge, a. a. O.: S. 79). Es benutzt also der Idealist — um mit Volkelt zu reden — sowohl das positivistische wie das rationalistische Erkenntnisprinzip, nur leugnet er, daß die Anwendung des letzteren, die auch ihn zu Annahmen über die unmittelbare Erfahrung hinaus führt, die Annahme realer, bewußtseinunabhängiger Objekte nötig mache. (Dies gegen Volkelt, Kants Erkenntnistheorie, Leipzig 1879, S. 160ff., der zwar: Erfahrung und Denken, Leipzig, 1886, S. 116 die Berechtigung, von der logischen Methode Gebrauch zu machen auch dem Idealisten zuspricht, aber ohne die Konsequenzen daraus zu ziehen.

52) Die These mußte so allgemein formuliert werden, um die verschiedenen metaphysischen Anschauungen (Existenz der Dinge im göttlichen oder Gesamtbewußtsein) aus dem Spiel zu lassen, denen die meisten idealistischen Erkenntnistheoretiker verfallen.

53) Die Ausdrücke gesetzmäßig, notwendig, allgemeingültig usw. stehen hier jenseits der Alternative: absolut, relativ notwendig usw. Es handelt sich ja nur darum, die Gleichheit in den Wahrnehmungen, soweit sie besteht, zu erklären.

54) Einige Idealisten nehmen sogar Urbilder im allgemeinen Geist an, die den sinnlichen Dingwahrnehmungen der Menschen sehr ähnlich sind. (Berkeley, Dialoge, a. a. O.: S. 112.)

55) Noch einmal sei an unsre Terminologie erinnert, nach der die Worte wirklich, nichtwirklich auch für diejenigen Unterschiede gelten, die zwischen beiden Begriffen innerhalb des Bewußtseins bestehen; rein bewußtseintranszendente, rein bewußtseinimmanente Größen sind stets durch die Worte real, ideal bezeichnet.

56) Trotzdem die atomistische Hypothese von den Idealisten meist bekämpft worden ist, halte ich hier an ihr fest, um den verschiedenen erkenntnistheoretischen Positionen die nämlichen naturwissenschaftlichen Anschauungen zur Erklärung vorzulegen.

57) Das ist im Interesse des erkenntnistheoretischen extremen Idealisten hinzuzufügen, da unwillkürliche Bewußtseinszustände für diesen ja die objektive Wirklichkeit erschöpfen.

58) Der Ausdruck „Reduktion" steht hier wie im folgenden nicht in der von manchen Logikern (Sigwart, Logik II, S. 250ff.) angenommenen Bedeutung der Zurückführung eines anderweitig als wahr erkannten Satzes auf mögliche Prämissen; vielmehr bedeutet er hier: Zurückführung problematischer auf unproblematische, nicht aber unproblematischer auf problematische Sätze. Er wurde nur gewählt, weil für die skeptische Logik das Beweisen der Wahrheit eines strittigen Satzes auf Grund andrer wahrer Sätze der Punkt ist, an dem sie einsetzt, nicht aber die Ableitung oder Deduktion eines problematischen Satzes aus unproblematischen.

59) vgl. dazu meine Studie über die „erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des griechischen Skeptizismus".

60) Sextus, P. I, 163.

61) Sextus, P. III, 179, 182, 190 u. a.

62) Sextus, P. III, 266.

63) Sextus, P. III, 198ff.

64) In den „erkenntnistheoretischen Voraussetzungen" habe ich nachzuweisen gesucht, daß die Skepsis hier nicht eindeutig gewesen ist. Was die Existenz sittlicher Werte anlangt, so wird dieselbe a) an manchen Stellen ausdrücklich angenommen (Sextus, P. I, 145ff.), b) an

anderen bezweifelt (P. III, 278 u. a.), c) an noch andern geleugnet (adv. Math. XI, 185 u. a.). Das letztere scheint Aenesidem getan zu haben: er löste das gute und schlechte in subjektiv-individuelle Bestimmungen auf und setzte das Gute dem jeweiligen Willensziel des Einzelnen gleich, verfuhr also hierin wie manche der jüngeren Sophisten in ihrer negativ-dogmatischen Ethik. (vgl. a. a. O.: S. 295[1]). Am weitesten entfernt zeigt sich die Skepsis von der Auffassung, daß, wenn es Werte gäbe, diese starre Realitäten für sich seien, in der Analyse des „Erstrebenswerten". (Sextus, P. III, 184ff.; adv. Math. XI, 83—86). Daß übrigens auf ethischem Gebiete die realistischen Voraussetzungen der Skepsis abgeschwächt erscheinen im Verhältnis zur Theorie der sinnlichen Wahrnehmung, ist eigentlich zu erwarten und trifft auch zu. (vgl. Phil. Studien XX, S. 290ff.)

65) Sextus, P. III, 233/234.

66) Daß und wie das einzige positive Beiwort „zetetisch" cum grano salis zu verstehen ist, siehe S. 350/51.

67) Diese Verdammnis zur Untätigkeit als Konsequenz der skeptischen Theorie erkannte schon Aristokles in seiner berühmten Kritik der Skepsis bei Eusebius, praep. evang. XIV, 18. Aber die Gründe dafür erkannte er nicht, und die er angibt, sind falsch; denn sie beruhen auf der Vernachlässigung der positivistischen Phänomenologie im antiken Skeptizismus. Die Argumente des Aristokles finden ihre Erledigung durch Diog. IX, 103—105; 107/108; aber in der Sache behält er recht.

68) Sextus, P. I, 22/23.

69) Vorbildlich von Cicero vertreten: de finibus II, 80/81.

70) Sextus, P. II, 246.

71) Sextus, P. I, 102.

72) Mach, Analyse der Empfindungen 1. Aufl. S. V u. S. 145.

73) a. a. O.: I, 112.

74) vgl. besonders Sextus, Math. VII, 30.

75) Daher sind auch die jüngeren Skeptiker nicht etwa immanente Dogmatiker und nur transzendente Skeptiker im Sinne der in der Einleitung gegebenen Erkärungen.

76) Das Reich der „Mütter" ist ja nur eine poetische Ausdrucksweise für das Reich der Dinge an sich.

77) vgl. S. 314, Anmkg. 75.

78) Dies gegen Waddington, a. a. O.: S. 671 und Saisset, a. a. O.: S. 195ff.

79) So schon Stäudlin a. a. O.

80) So gleichfalls schon Stäudlin; ein Beweis mehr, wie sehr auf diesem Punkte der Ausgang des 18. und 19. Jhd. einander gleichen.

COLL

COLUMBIA UNIVERSITY
0032192380

182
R41
1

OCT 23 1942

VOLUME 2

Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

DER

SKEPTIZISMUS IN DER PHILOSOPHIE UND SEINE ÜBERWINDUNG

VON

RAOUL RICHTER
A. O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

ZWEITER BAND

„Nur dem Ernst, den keine Mühe bleichet,
Rauscht der Wahrheit tief versteckter Born".
(Schiller)

LEIPZIG
VERLAG DER DÜRR'SCHEN BUCHHANDLUNG
1908

2

182
R41
2

Vorwort.

Der zweite Band dieses Werks, das nunmehr abgeschlossen vorliegt, sucht die Wege, welche der erste Band in den Untersuchungen über die antike Skepsis eingeschlagen hatte, durch die Geschichte fortzusetzen und bis ans Ziel zu verfolgen. Ausgangspunkt bleibt jedesmal die tatsächliche Beschreibung der historischen Gestalt, in welcher der Skeptizismus in der Philosophie aufgetreten ist; an sie schließt sich die Kritik der wertvolleren Gedanken aus der betreffenden Lehre; und aus ihr erwachsend suchen sich systematische Einsichten in Wesen, Begriff, Gegenstand, Grad und Grenzen des Erkennens, bald im Kampf, bald im Einverständnis mit den skeptischen Autoritäten, zu formen. Es ist hoffentlich nicht zu viel behauptet, daß als Endergebnis dieser historisch-kritischen Wanderung durch die Gefilde des Agnostizismus die Grundlinien einer Erkenntnistheorie von den Augen wohlwollender Leser erblickt werden können.

Auf der andern Seite mögen die tiefern Fehler solcher Arbeit in der Schwierigkeit wurzeln: historisches, kritisches und systematisches Verfahren in unmittelbarer Verbindung miteinander zu betreiben. Sind es doch gar verschiedene Haltungen des Geistes, die der Verfasser seinem Stoffe gegenüber einnehmen mußte, um ihn so vollständig, wie es ihm möglich war, zu bezwingen. Pflicht des Historikers ist es, eine Philosophie in ihrer einzigartigen Besonderheit zu erfassen; während die Kritik, will sie sich nicht auf die schülerhafte Feststellung von Widersprüchen, Lücken und ähnlichem beschränken, sondern mit ihrem Ja und Nein auf den Grund gehen, ein geistiges Erzeugnis der Vergangenheit eigentlich

425486

nur in abgewandelter Gestalt fruchtbar verarbeiten kann. Beim selbständigen Philosophieren endlich muß man an allem Dagewesenen überhaupt vorbeisehn, ja es gradezu vergessen können, um nicht im schöpferischen Denken gehemmt zu werden. Je ernster eine jede dieser Betrachtungsweisen genommen wird, um so größer ist die Gefahr, daß sie sich gegenseitig stören.

Durch die Rangordnung der Gesichtspunkte, die, vom philosophischen Interesse eingegeben, Geschichte und Kritik letzten Endes der Gewinnung erkenntnistheoretischer Einsichten dienstbar macht, wurde auch Auswahl und Anordnung des Stoffes bestimmt. So läßt sich aus den Schriften eines Locke, Berkeley, Leibniz und andrer Denker über Wert und Unwert des Skeptizismus weit mehr lernen als von manchem professionellen Zweifler, der im Adreßbuch der Philosophiegeschichte als Skeptiker eingetragen steht. Und aus ähnlichen Gründen, über die zu Beginn des zweiten Buches ausführlicher Rechenschaft gegeben wird, ist die partielle Skepsis nur programmatisch entwickelt worden.

Mit dem philosophischen Endzweck mag auch der freimütige Ton der Kritik, selbst Männern wie Kant gegenüber, gerechtfertigt werden. Denn die Wahrheit ist eine erhabenere Gottheit als ihre Priester, auch die genialsten; und das Genie der Wahrheit ist immer noch zugleich ein Genie des Irrtums gewesen.

Wenn dieser zweite Band später erscheint, als ursprünglich beabsichtigt war, so durfte dafür sein Titel „Der Skeptizismus in der Philosophie“ um den Zusatz „und seine Überwindung“, hoffentlich nicht leichtsinnig, erweitert werden. Das Recht auf drei programmatische Worte erkauft sich in der Wissenschaft ja oft genug mit ebenso vielen Arbeitsjahren und darüber.

Leipzig, im Mai 1908.

Raoul Richter.

INHALTSVERZEICHNIS.

Seite

Des ersten Buches **zweiter Abschnitt** 1

Die Skepsis in der Epoche der Renaissance.

(Der naturalistische Skeptizismus.)

Erstes Kapitel: Von der Antike bis zur Renaissance 3
I. Allgemeine Bemerkungen 5
II. Die Patristik: Augustins Bekämpfung der Skepsis 11
III. Die Scholastik 53

Zweites Kapitel: Michel de Montaigne 57
I. Leben, Charakter, Schriften Montaignes 59
II. Der Skeptizismus Montaignes (Darstellung) 72
III. Kritische Bemerkungen 93

Drittes Kapitel: Pierre Charron 123

Des ersten Buches **dritter Abschnitt** 143

Der Skeptizismus des 18. Jahrhunderts.

(Die empirische Skepsis.)

Erstes Kapitel: Die Stellung der neueren Philosophie zur Skepsis. (Von Bacon bis Leibniz) 145
I. Noëtismus und Empirismus 147
II. Der Noëtismus und die Skepsis 153
a) Descartes 153
b) Spinoza 169
c) Leibniz 177
III. Der Empirismus und die Skepsis 185
a) Bacon 185
b) Locke 189
c) Berkeley 218

Zweites Kapitel: Die Darstellung der Skepsis David Humes . 235
I. Leben, Persönlichkeit, Schriften 237
II. Begriff, Arten und Grade der Erkenntnis 251
III. Die subjektive Erkenntnis 258

Seite

IV. Die objektiv-empirische Erkenntnis 276
a) Die Gegenstände der empirischen Objektivität . . . 277
b) Die Zusammenhänge der empirischen Objektivität . . 289
c) Die Erkenntnis der Werte 307
V. Die objektiv-metempirische Erkenntnis 316
VI. Humes Stellung zur Skepsis 327

Drittes Kapitel: Die Kritik der Humeschen Skepsis 337
I. Allgemeine Grundbegriffe 339
II. Die subjektive Erkenntnis 357
III. Die objektive Erkenntnis 377
a) Die Bestandteile der empirischen Objektivität 377
b) Der Zusammenhang der empirischen Objektivität . . . 393
c) Die Erkenntnis der Werte 406
d) Die metaphysische Erkenntnis 411
IV. Humes Stellung zur Skepsis 424

Des ersten Buches **vierter Abschnitt** 429
Der biologische Skeptizismus im 19. Jahrhundert.

Erstes Kapitel: Aufklärungsskeptiker 431
I. Von Hume bis Hegel 433
II. Der Positivismus 445

Zweites Kapitel: Friedrich Nietzsche 455
I. Leben, Persönlichkeit, Schriften 457
II. Die Lehre 462
III. Kritische Bemerkungen 483

Zweites Buch: **Der partielle Skeptizismus** 503
(Ein Programm.)

Schlußwort 525
Anmerkungen 529

Berichtigungen.

S. 193 ist die Nummer 3. zu streichen.
S. 293 lies Annandale statt: Ammandale.

Des ersten Buches (Der totale Skeptizismus)

Zweiter Abschnitt.

Die Skepsis in der Epoche der Renaissance.

(Der naturalistische Skeptizismus.)

Erstes Kapitel.

Von der Antike bis zur Renaissance.

I. Allgemeine Bemerkungen.

1. Das erste Buch dieses Werkes hat es sich zur Aufgabe gesetzt, den totalen Skeptizismus in der Philosophie zu schildern und zu beurteilen. Unter totalem Skeptizismus war die wissenschaftlich begründete Anschauung zu verstehen, daß der menschliche Geist auf keinem Gebiete, weder von der sinnlichen noch der übersinnlichen Welt, wahre Erkenntnis zu erarbeiten vermöchte. Dagegen verfallen dieser Richtung nicht notwendig nur die extremsten Äußerungen, welche auf allen Gebieten auch die Möglichkeit jeder Annäherung an die Wahrheit verneinen; die Totalität bezieht sich also nur auf die Ausdehnung, die Extensität des Zweifels, nicht auch auf die mehr oder minder intensive Handhabung. Hier kann der totale Skeptiker — vorausgesetzt daß er überall zweifelt — gemäßigt oder absolut zweifeln, in allen erdenklichen Graden von der völligen Skepsis gegen jede Erkenntnismöglichkeit an bis zur Anerkennung hoher Wahrscheinlichkeitsstufen im menschlichen Wissen. Für beide Arten bot schon der griechische Skeptizismus, in den Pyrrhonikern und Akademikern, uns Beispiele dar. Nennt man die Ansicht, die bis zu den Wurzeln den skeptischen Schnitt führt, radikale Skepsis, so braucht demnach ein totaler Skeptizismus nicht notwendig ein radikaler und ein radikaler nicht notwendig ein totaler zu sein. Der Garten der Erkenntnis könnte — um alle Möglichkeiten noch einmal zu veranschaulichen — a) überhaupt keine Pflanzen hervorbringen (totale und radikale Skepsis); b) überall dürre und schwächliche (totale, aber nicht radikale Skepsis); c) in einigen Teilen dürre, in andern gar keine (totale, teils radikale, teils gemäßigte Skepsis). Da wir von der radikalen Form des totalen Skeptizismus, wie sie einige Pyrrhoniker vertreten — wollten, im Verlauf dieses ersten Buches nicht mehr viel werden zu hören bekommen, war es nötig, sich die Grenzen und den Umfang dieses Begriffs in die Erinnerung zu rufen.

Zur gesamten Gliederung noch eine nicht unwichtige Bemerkung: Der Einteilung verfallen für unsere Behandlung des Gegenstands alle Philosophen, die obige Bedingungen zu erfüllen **beanspruchen,** ob dieser Anspruch gerechtfertigt ist oder nicht. Also jeden, der mit philosophischem Rüstzeug dafür streitet, daß objektive Wahrheit auf allen (auf bestimmten) Gebieten unerreichbar sei, nennen wir (gemäß der Bd. I S. XIX abgegebenen Erklärung) einen totalen (partiellen) Skeptiker. Ob unbewußte Voraussetzungen, nicht eingestandene Folgerungen, oder ein von unsern Vorstellungen abweichender Begriff von Wahrheit, Erkennen, Wissen und Wissenschaft zu der Annahme drängen, daß der betreffende Denker das, was wir Wahrheit nennen, stillschweigend für alle oder manche Gebiete anerkannt habe oder offen habe anerkennen müssen, — das macht den totalen Skeptiker nicht zum partiellen, den partiellen nicht zum Dogmatiker, versetzt den einen nicht in einen andern Abschnitt unserer Arbeit, den zweiten gar ganz aus derselben heraus. Vielmehr werden die historischen Grundformen des Skeptizismus auch nach den Kategorien, innerhalb deren sich die historischen Vertreter dieser Formen bewegten, nach deren und nicht nach unseren Ansichten vom Wesen der Erkenntnis, des Zweifels, der Gewißheit usw. terminologisch bestimmt. Gerade aus der Kritik, der jede Philosophie hier verfällt, die mit dem Anspruch auftritt, die Möglichkeit der Erkenntnis irgendwie zu bezweifeln (ob sie sich selbst skeptisch nennt oder nicht, ist natürlich gleichgültig) soll die Klärung gewonnen werden über das, was Wahrheit, was Erkenntnis usw. und schließlich was Skeptizismus eigentlich ist und sein kann. Daher wird der abschließende Begriff des Skeptizismus sich erst am Schluß der Untersuchung entschleiern, und eine Gruppierung nach rein systematischen Gesichtspunkten erst dann möglich sein. Dabei mag es sich dann ereignen, daß, was historisch als totale Skepsis bestimmt werden mußte, systematisch als partielle erscheint, oder daß unter dem historischen Gesichtspunkt radikale Skepsis wirklich, unter dem systematischen aber unmöglich ist.

2. Der totale Skeptizismus erfuhr seine erste und vornehmste Gestaltung durch Pyrrho im 4. Jahrhundert v. Chr. Wie müssen an 2000 Jahre warten, bis er — im 16. Jahrhundert n. Chr. — uns wieder begegnet.[1]) Daß die Philosophie des allgemeinen Zweifels als eine dem Menschengeist unnatürliche und unbequeme nicht

allzuoft sich hervorwagt, wird niemanden wundernehmen. Aber daß sie so viele Jahrhunderte schlummert, hat besondere Gründe. Die Fragen, welche seit des Sokrates Zeiten die philosophierende Menschheit am zähesten beschäftigten, und, seit des Aristoteles Tode, wieder auch äußerlich immer kräftiger in den Mittelpunkt der Systeme gerückt, ausdrücklich als „der Dotter des Eis" angesehen wurden, das sind die Fragen nach den höchsten Zielen und Werten, nach dem höchsten Gut, nach der Tugend und nach der Glückseligkeit. Mit dem wachsenden Niedergang der Lebenskraft nahmen sie immer eindeutiger die Form an: wie der Weg zu leidenschaftloser Gemütsruhe und unanfechtbarem Seelenfrieden zu finden und zu gehen sei. Sich überstürzende, einander vernichtende und ergänzende Lösungen erschienen auf dem Plan. Aber sie alle glaubten mit den Mitteln der Wissenschaft, der theoretischen Erkenntnis auch das sittliche Sein und Wollen zu erreichen. Ist ihnen auch Tugend und Wissen nicht wie in dem Sokratischen Paradoxon ein und dasselbe, so tritt man doch durch das Wissen um die höchsten Güter sogleich den Besitz dieser Güter an. Daß auf diese Weise moralisch-religiöses Sehnen nicht zu stillen ist, daran dachte niemand. So blieben die eigentlichen Herzensfragen als Erbstück der alten Welt in unerbittlicher Strenge stehen, ungelöst und, wie es schien, nicht zu lösen. Den letzten, verzweifelten Versuch dazu, aber jedenfalls einen der originellsten, hatte die Skepsis selbst unternommen. Auch ihr treibendes Motiv, so sahen wir, war ein praktisches Ideal gewesen: die Erlösung von der Unruhe des Daseins, den Kämpfen der Welt, der Jagd und Hast des Lebens sollte durch den Verzicht auf Wissen und Erkenntnis erreicht werden. Aber das antilogische und antisophische Ergebnis war die Frucht verwickelter logischer und philosophischer Erwägungen. Aus Theorie wurde die Theorie verworfen, Wissen und Erkennen hatten sich selber aufgehoben, an sich selbst das Todesurteil vollstreckt, und so war auch die theoriefeindliche Ethik der Skepsis ein Versuch, mit theoretischen, d. h. mit untauglichen Mitteln das höchste Gut nicht nur zu erkennen, sondern zu erringen. Die Sehnsucht nach innerem Glück und innerem Frieden vermag die Wissenschaft also solche niemals zu befriedigen; auch nicht die Wissenschaft in Form einer skeptischen Philosophie. Und doch teilte die ganze Kultur jener Zeit die gleiche Daseinsmüdigkeit und Erlösungsbedürftigkeit. Diese konnten nur auf ganz andere und

unendlich vertieftere Weise gestillt und erfüllt werden: durch eine Lehre, die sich nicht an den Kopf wandte, sondern die das Herz ergriff; und die sich an alle Sehnsüchtigen richtete, auch und vornehmlich an die, für welche die geistreichen Tropen des Aenesidem und die knifflichen Beweisgänge des Sextus für immer unverständlich bleiben mußten. Christus kam und mit ihm nicht eine neue Wissenschaft, aber eine neue Religion. Von der christlichen Religion und der christlichen Kirche sehen wir von nun ab die Zeit bis zur Renaissance völlig beherrscht. Das Christentum löste auf lange Zeit hinaus praktisch die praktischen Rätsel, Werte schaffend die Werträtsel, welche das ersterbende Altertum hinterlassen und die auch der Skeptizismus theoretisch zu lösen nicht vermocht hatte; und es löste sie mit einer solchen Eindringlichkeit und so ganz in der Richtung der Zeitbedürfnisse, daß die große Pause in allem grundsätzlichen Zweifeln sich wohl begreift. In der Liebe eines Gottes ruhn, der selbst die Liebe ist; mit den übrigen Menschen verbunden durch das einigende Band der Gotteskindschaft, sie lieben als unsere Brüder, von ihnen geliebt werden als ihre Brüder; und wo uns Leid geschieht von den Verirrten, sich nicht wehren, sondern vergeben; gegen alles Weltliche, Zeitliche, Sinnliche gleichgültig, ganz aufgehen im Reich des Geistes, das nicht von dieser Welt; daher die weltlich Blühenden zurückgesetzt gegen die Verblühten, die Gelehrten gegen die geistig Armen, die Glücklichen gegen die Mühseligen, die Starken gegen die Schwachen, alles, was man selbst war oder zu werden berufen war, selig gepriesen — klang das nicht wie die vollendete Erfüllung der eignen Wünsche, und überdies noch wie eine Offenbarung, Erweckung und Befriedigung kaum geahnter und verschlossener Sehnsucht? Kein Zweifel, hier hatte der Wille der Zeit gefunden, was er suchte und solange vergeblich gesucht hatte. Die Gebote dieser Religion waren eine süße Last und ihre Trostmittel gegen Bedrängnis und Tod unerschöpflich. Überdies war der gedankliche Unterbau, ohne den sich der Wille nicht zu den neuen Idealen zu bekennen vermocht hätte, zunächst noch so unscheinbar und einfach, so weit, luftig und dehnbar gegen all das, was früher in dieser Hinsicht geboten wurde. Um die Liebe zu Gott und dem Nächsten in die eigene Willensrichtung aufzunehmen, woraus dann die ganze Lebensführung von selber folgte, bedurfte es nur des Glaubens an das Dasein eines gütigen Gottes, und der

gleichmäßigen Abhängigkeit aller Geschöpfe von diesem Gott. Zwei Gedanken, die in dieser Allgemeinheit (und Unbestimmtheit) aufzunehmen, einer durch Plato und die jüdische Religion vorbereiteten Menschheit nicht schwer fallen konnte. In der Hauptsache galt es zu wollen und zu fühlen, und damit in dem Bereich unmittelbarer Erlebnisse zu verharren, die keine Skepsis anzutasten vermag, noch jemals angetastet hat. Das Wenige, was gewußt oder „geglaubt“ werden mußte, wurde erst schlicht und einfach, wie etwas Selbstverständliches, nicht begründet, sondern verkündet; durch das Leben und den Tod des Stifters dieser Religion schien es besiegelt und durch die übernatürliche Glorie angeblich erlebter Wunder und Offenbarungen vollends dem Zweifel entrückt. Schwierige philosophische Gedankengefüge, denen der Verstand hätte mißtrauen oder nicht folgen können, wurden der urchristlichen Gemeinde erspart.

3. Aber bei diesen einfachen Verhältnissen verblieb es nicht. Der theoretische Gehalt der Religion erfährt eine immer reichere Ausgestaltung, die Natur Gottes, sein Verhältnis zu Christus und das Christi zu Gott usw. soll auch zu begrifflicher Klarheit erhoben werden. Aber einmal waren die Wände des Gefäßes elastisch und es selbst weit genug, um eine Fülle von Stoff in sich aufzunehmen, ohne (für die Augen der damaligen Menschheit) zu springen oder nur zu bersten. Und ferner blieben die Bedürfnisse und Wünsche, welche diese Glaubenssätze schließlich nur als das Minimum an theoretischen Voraussetzungen für ihr eigenes Dasein erzeugt hatten, lange Zeit im wesentlichen die gleichen, und praktische Motive erhielten die Lebenskräftigkeit auch der eigentlichen Dogmen. So blieb der Grundriß einer allgemeinen Weltanschauung vom Zweifel unbenagt bestehen, und alle Kämpfe um die Erkenntnis spielten sich innerhalb dieses Rahmens ab.

Als aber im Verlauf der Jahrhunderte die theoretischen Erklärungen, Beweise, Ableitungen mit ihren unvermeidlichen Widersprüchen immer mehr überhand nahmen, immer groteskere Gestaltungen erzeugten und den Intellekt aus dem Schlummer weckten, in den ihn die Ablösung einer philosophischen Kultur durch eine religiöse gewiegt hatte; als vor allem das Willens- und Gefühlsleben großer Massen, vielleicht durch den Eintritt neuer Rassen in die Weltgeschichte mitbedingt, andren Zielen zustrebte; als man sich aufzulehnen begann gegen die Verquickung von Wollen und Sollen,

gegen die Schuld- und Verdienstethik; als das metaphysische Fundament für viele brüchig geworden war, der Verstand von Grund aus wieder Fragen stellen, Antworten geben, d. h. Philosophie treiben durfte — da erst erwuchsen, nach einem Stillstand von anderthalb Jahrtausenden, zum Teil aus dem Christentume selbst, neue Rätsel, neue Probleme, neue Fragezeichen, und ein erneuter Skeptizismus. Den Stillstand hatte die christliche Religion hauptsächlich dadurch bewirkt, daß sie ursprünglich als reinste Religion auftrat, daß sie die heftigsten Bedürfnisse, die Wertbedürfnisse der Kulturmenschheit befriedigte, indem sie neue Werte schuf und dem Willen neue Bahnen wies, daß sie ihre theoretischen Vorstellungen von der Gottheit, durch die sie die neuen Werte sanktionierte, auf ein Mindestmaß beschränkte. Im Laufe der Entwicklung ihrer eigensten Natur immer mehr entfremdet, und mit immer schwererem Ballast von gedanklichen Zutaten ihr Schifflein steuernd, mußte sie auch der bannenden Wirkung auf den totalen philosophischen Skeptizismus schließlich verlustig gehen.

II. Die Patristik: Augustins Bekämpfung der Skepsis.

1. In den ersten Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung, in der Patristik, als die Kirchenväter die Grunddogmen der altkatholischen Kirche ausbildeten und festlegten, fand eine Erörterung der Fragen nach den Grenzen der Erkenntnis überhaupt nicht statt. Dem naiv-religiösen Dogmatismus gemäß fragte man wohl und stritt sich darüber, ob die religiösen Wahrheiten bereits in der weltlichen Philosophie der Griechen vorgebildet, und ferner ob weltliches Erkennen, Wissen, Gelehrsamkeit, Bildung dem Menschen zur Befestigung der religiösen Glaubensinhalte schädlich oder nützlich wären; ob sie überhaupt und inwieweit sie aber möglich wären, blieb ununtersucht. Bei einigen Kirchenvätern erfuhren diese Probleme allerdings eine Art von erkenntnistheoretischer Zuspitzung: die religiösen Wahrheiten wurden — nach neuplatonischem Vorbild — der Vernunftbegründung bald für bedürftig und zugänglich, bald für unbedürftig und unzugänglich erklärt; damit wird das Verhältnis von „Glauben und Wissen“ aus der selbstverständlichen Einheit zu einer fragwürdigen Zweiheit beider Erkenntnisarten erhoben. Aber ob nun das Schauen und unmittelbare Erfassen (die *πίστις*) allein genügt, oder des Denkens und mittelbaren Beweisens bedarf, der Inhalt, der bloß „geglaubt“ oder auch noch überdies „gewußt“ wird, steht für die Erkenntnis unbezweifelbar fest, und nur über die Art seiner in jedem Falle unerschütterlichen Stützen beginnt man sich zu besinnen.

2. Ausnahmen von dieser Regel, Männer, welche den Skeptizismus überhaupt berücksichtigen, sind selten, fehlen aber nicht. Schon Tertullian machte gegen die skeptische Lehre der Akademie dasselbe geltend, was später Descartes wiederholte: daß es dem Wesen Gottes widerstreite, dem Menschen trügerische Erkenntnisfunktionen verliehen zu haben.[2]) Dieses philosophisch nicht ernst zu nehmende Argument, das Dasein und Beschaffenheit Gottes unbewiesen voraussetzt und so den Knoten zerhaut, den

es lösen sollte (eine Lücke, die Descartes grade zu ergänzen sucht), ist übrigens selbst vom Standpunkt dogmatischer Orthodoxie aus nicht schlüssig. So hebt unter andern Pascal besonders eindringlich hervor,[3]) erst der Abfall des Menschen von Gott habe mit der moralischen auch die intellektuelle Minderwertigkeit bewirkt; andrerseits entnahm noch Kant aus den unsrer Erkenntnis gesteckten Grenzen grade einen besondern Anlaß zur Verehrung „der unerforschlichen Weisheit, durch die wir existieren." Ein von scholastischem Geiste ganz durchtränkter Abschnitt aus der Kritik der praktischen Vernunft „Von der der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen" sucht den Gedanken zu begründen, daß ein sicheres Wissen von Gott, durch das „Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen würden", nur eine äußerliche Befolgung des moralischen Gesetzes aus Furcht oder Hoffnung, der aus dem Sittengesetz allein erwachsende „praktische Glauben" an Gott dagegen die wahre, innere Gesinnungsmoralität zu fördern geeignet sei. So hält die Tertulliansche Widerlegung nicht einmal den Einwänden stand, die auf gleicher theologischer Basis stehen. Man schiebt die Erkenntnisunfähigkeit des Menschen entweder diesem allein als Schuld zu, oder rechnet sie dem allgütigen Gott als besonderes Verdienst an.

Von noch größerer Befangenheit zeugen die Gründe, aus denen nach Tertullian die Skepsis dahinschwinden soll, weil sie einzelnen Ereignissen der Heilsgeschichte widerspreche: täuschen die Sinne, so könne sich auch Christus getäuscht haben, als er den Satan in der Wüste erblickte, die Stimme Gottes vernahm, den Wein beim Abendmahl, das Wasser auf der Hochzeit zu Kana schmeckte — Täuschungen, die vom Standpunkt dieses Kirchenvaters natürlich a priori ausgeschlossen sind.[4])

3. Augustin (354—430 n. Chr.) aber begnügte sich nicht mit einem solchen Durchhauen des skeptischen Knotens. Handelt es sich auch bei ihm schließlich um eine Überwindung und Widerlegung der Zweifel, so gebietet doch die Bedeutung des Mannes und noch mehr die Gelegenheit, die philosophisch bedeutendsten Gedanken aller antiken Skeptomachien zu berücksichtigen, bei dieser Abwehr etwas zu verweilen.

In seinen Bekenntnissen beschreibt uns Augustin den Weg, auf dem er der Skepsis verfiel, auf dem er der Skepsis entrann,

notwendig verfallen, notwendig entrinnen mußte. Wie er als neunzehnjähriger Jüngling durch Ciceros Hortensius angeregt auf das Studium der Philosophie geriet, aber unbefriedigt sich alsbald der Sekte der Manichäer anschloß, die in phantastischem Gemisch persische Religion mit christlichen Heilstatsachen verschmolzen; wie er allmählich durch die Vertiefung in die alte Philosophie und die „freien Künste", d. h. in die übrigen Wissenschaften sich immer mehr von der tollen Zauberspuklehre abwendete, bis er schließlich, nachdem er neun Jahre ihrem Banne erlegen, durch seine Erfahrungen als Lehrer der Rhetorik in Rom, und unter Einwirkung der Ambrosianischen Predigten in Mailand nicht mehr „vom Manichäerwahne trunken durch die manichäischen Trugfelder irrte";[5]) wie er dann, mit dem Stachel der Sehnsucht nach vollendeter Erkenntnis, nach vollendetem Seelenfrieden im Herzen, auch bei keinem philosophischen System Genüge fand, wie er bald von Leidenschaften durchwühlt, bald von Reue gemartert, im Erkennen wie im Wollen schwankend als Dreißigjähriger „nach der Weise, die man den Akademikern zuschrieb, an allem zweifelte, zwischen allem schwankte"[6]) und schließlich in den Tiefen des Zweifelmeeres versinkend „am Auffinden des Wahren verzweifelte".[7]) Aber trotz dieser scheinbar bedingungslosen Unterwerfung unter die Lehren des philosophischen Skeptizismus ist Augustin ein totaler Skeptiker im strengen Sinne des Wortes[8]) niemals gewesen. Waren es doch immer nur die religiösen und metaphysischen Probleme, an deren Lösungsmöglichkeit er zweifelte. An der Erkennbarkeit der sichtbaren Welt, an der Wahrheit der mathematischen Sätze zu zweifeln, kam ihm niemals in den Sinn.[9]) Und selbst auf dem Gebiete der Transzendenz blieb ein Stück Erkenntnisland vom Zweifel unversehrt.[10]) Ausdrücklich gesteht er uns — und die Wahrhaftigkeit solcher Geständnisse werden wir nach der im 10. Buch der Konfessionen abgegebenen Erklärung ihm wohl glauben dürfen —, daß „kein Widerstreit in den trügerischen Untersuchungen unter dem Vielen, was er von den einander bekämpfenden Philosophen gelesen hätte", ihn soweit hätte bringen können „auch nur einmal" nicht zu glauben an das Dasein Gottes und der göttlichen Weltregierung; nur auf die Art dieses Daseins und dieser Lenkung erstreckten sich hier die Skrupel. Das gab er auch äußerlich dadurch kund, daß er aus der Manichäersekte austrat und Katechumene der christlichen Kirche wurde.[11])

So muß der Geisteszustand des großen Kirchenvaters auf diesem Punkte etwa dem Kants geglichen haben, als dessen Feder die Schrift über die „Träume eines Geistersehers" entströmte. Aber während dieser, ein vorwiegend theoretischer Kopf, in mühsamen jahrzehntelangen Untersuchungen „das Wissen aufhob, um zum Glauben Platz zu bekommen" und so auf dem Wege der gründlichsten Selbstbelehrung die ihm nötige logische Rechtfertigung für seine innerste Überzeugung fand, vollzog sich an Augustin das Werk der Bekehrung; nicht als ein unvermitteltes Wunder, sondern als der letzte Sonnenstrahl, der die schwellende Frucht eines der christlichen Lebensführung entgegenreifenden Willens zum Springen brachte. Die grundsätzlichen Verstandesskrupel waren durch den Einfluß neuplatonischer Schriften inzwischen gemildert worden. Wenn man in den Bekenntnissen an den Schluß des 8. Buches gelangt, in dem sich die endgültige Hingabe an das Christentum vollzieht, hat man den Eindruck der Notwendigkeit eines Naturereignisses, dessen ursächliche Bedingtheit man Schritt für Schritt verfolgen konnte. Auch die Hinneigung zum Skeptizismus ist nur ein unerläßliches Durchgangsstadium auf diesem Wege.[12])

Von den Stadien seiner geistigen Entwicklung, in denen sich Augustin mit dem Skeptizismus auseinandersetzt, hat nur die Überwindung dieser Anschauung einen literarisch-philosophischen Niederschlag erfahren. Über seine Hinneigung zur Akademie, die etwa zwei Jahre dauerte, haben wir bloß die psychologisch-biographischen Daten; eine Verteidigung dieser Richtung hat er damals nicht geschrieben. Aber kurz nach seiner Bekehrung entsteht in ländlicher Abgeschiedenheit, im Herbst 386, auf dem Gute seines Freundes bei Mailand, die Streitschrift gegen den philosophischen Skeptizismus, den letzten Standort vor dem Ziel seiner inneren Wandlungen. Die drei Bücher gegen die Akademiker — oder, wie es in den Retraktationen verbessernd heißt, über die Akademiker[13]) — ist die älteste unter den erhaltenen, die zweite unter den verfaßten Schriften; denn das ästhetisch-philosophische Jugendwerk: de pulchro et apto ist verloren gegangen.

4. Will man den Inhalt der Schrift gegen die Akademiker nicht zum Gegenstand einer fortlaufenden Berichterstattung machen, im engen Anschluß an den Gang der dialogischen Untersuchungen, die von Augustin, Trygetius, Alypius und Licentius in

ebenso geistreicher wie anmutiger Weise geführt werden, sondern zieht man es vor, nur die philosophisch bedeutenden Gedanken dieser Gespräche nach systematischer Gruppierung in das rechte Licht zu stellen, so muß man ziemlich den umgekehrten Weg einschlagen, wie Augustin und seine Genossen. Denn an die Spitze der Untersuchung wird, der Wertrangordnung in der Seele des Verfassers entsprechend, das Verhältnis der Skepsis zur Glückseligkeit gesetzt, das aus logischen Motiven an das Ende gehört; und im Einklang mit dem Rationalismus Augustins, aber im Widerspruch mit den wohlbegründeten Prinzipien der Erkenntnistheorie finden die Zweifel in die Vernunfteinsichten über objektives Geschehen vor der Kritik der sensualen Skepsis ihre Berücksichtigung. Ein Gedanke allgemeinster Natur endlich, von der Beziehung zwischen Skepsis und Weisheit, der an erster wie letzter Stelle der theoretischen Erörterungen hätte stehen dürfen, durchzieht als eine Art geistigen Rückgrats sämtliche Gespräche.

Das Problem, dessen Lösung es erst ermöglicht, in der Widerlegung der Skepsis einen festen Boden zu gewinnen, die Frage: welche Wahrheit, d. h. welcher Begriff von Wahrheit oder welcher durch dieses Wortsymbol eindeutig gemeinte Tatbestand allein den grundsätzlichen Zweiflern gegenüber zu retten sei, hat Augustin nicht eingehend genug untersucht.[14]) Daher quält er sich mit den Einwürfen der Akademiker, die den Vorstellungen der Kranken und Träumenden entnommen sind, ziemlich vergeblich ab.[15]) Er überschreitet hier nirgends den Kreis der schon in seinem Vorbilde,[16]) in Ciceros Academica geltend gemachten Verteidigung. Zunächst glaubt er, daß im Schlaf wie im Wahnsinn die eigentlichen Denkvorgänge ungestört ablaufen und daß die Gleichung $3 \cdot 3 = 9$ „auch wenn das ganze Menschengeschlecht in tiefem Schlafe läge" notwendig wahr sein und für wahr gehalten werden müsse.[17]) Diese Anschauung, der höchstens die richtige Einsicht zugrunde liegt, daß auch beim Träumen, ja selbst in Geisteskrankheit wir uns des Satzes vom Widerspruch und der Identität bedienen, ist, wie das beigebrachte Beispiel zeigt, unhaltbar. Es ist klar, daß auch das rein logische und mathematische Denken sogar bei den einfachsten Fällen in Krankheit und Traum oft zu andern Ergebnissen als in wachen und gesunden Stunden, also auch gelegentlich zu dem Urteil $3 \cdot 3 = 10$ führen kann. Augustin hat diese Möglichkeit geahnt[18]) und jedenfalls für die sinnlichen

Wahrnehmungen die weitgehendsten Abweichungen zwischen Gesunden—Wachenden und Kranken—Träumenden zugestanden. Die skeptische Schlinge aber, die aus diesem richtigen Zugeständnis zu winden ist, hat er nicht deutlich erkannt oder jedenfalls nicht zu lösen vermocht. Denn auf den Einwand: warum die Aussagen der Träumenden und Kranken denn falsch und die der Gesunden und Wachenden denn wahr seien (die Vorstellungen der Tiere, die im ersten Tropus Aenesidems eine so große Rolle spielen, zieht Augustin als Gegeninstanz zu den Aussagen des menschlichen Bewußtseins hier nicht heran) gibt er nur die unverhüllte petitio principii zur Antwort: „wenn sie (die Sinne) den Wachenden und Gesunden Wahres angezeigt haben, so spricht das nicht gegen sie, was sich der Geist des Schlafenden oder des Irren erdichtet“;[19]) und ein andermal: „wenn er erwacht sein wird, so wird er es abweisen, wenn es ihm nicht zusagt (nämlich das, wofür er sich im Schlafe entscheidet) und daran festhalten, wenn es ihm zusagt.“[20]) Warum aber ist das, was die Sinne dem Gesunden anzeigen, wahr, und warum das, was der Erwachte abweist, falsch? Darauf wissen weder Antiochus, dessen Ansichten des Lucullus Vortrag bei Cicero entwickelt, noch Augustin etwas Rechtes zu erwidern. Und in der Tat läßt sich der Skepsis auch hier, wie allenthalben, nur so Herr werden, daß man die gesicherten Stellungen ein gut Stück hinter den dogmatischen Gefilden besetzt.

Zu dem Zweck muß man zunächst den Begriff der Wahrheit nicht in mystische Höhen erheben, sondern ihm nur die empirisch nachprüfbaren unerläßlichen Merkmale zuerteilen, die alle Welt implicite oder explicite an ihm fordert und die all den einzelnen Erscheinungen und nur ihnen eignen, welche die Menschheit bislang im Zustand besonnener Überlegung als Wahrheit, Erkenntnis, Wissen u. s. f. bezeichnet hat. Zu diesen Merkmalen gehören unter anderem die Unveränderlichkeit der Wahrheit und deren Evidenz für alle Subjekte. Die Unwandelbarkeit des Wissens im strengen Sinn und der von ihm ausgehende Zustimmungszwang mindestens für alle Menschen läßt sich in gelehrterer, aber deshalb auch mißverständlicherer Terminologie als die objektive und subjektive Allgemeingültigkeit der Wahrheit bezeichnen. Eine Wahrheit, die heute so, morgen so aussähe, heute $2.2=4$, morgen $2.2=5$ lautete, wäre keine Wahrheit; und eine Wahrheit, die nur für mich, aber nicht für meinen Bruder, nur für den Europäer, aber

nicht den Australneger gälte, ebensowenig. Gelingt es nicht, ein Phänomen ausfindig zu machen, das diesen Anforderungen genügt — dann lieber auf die Wirklichkeit der Wahrheit verzichten und sie zum Hirngespinst verflüchtigen, als auch diese letzte Einigkeit in der Bedeutung fallen lassen, das Wort für vogelfrei erklären und eine heilige — Illusion entheiligen.

In der Forderung der genannten Eigenschaften liegt also der Treffpunkt aller Parteien. Wenn das Phänomen, welches sie besitzen soll, im übrigen noch so verschieden bestimmt und ‚definiert‘ wird, so hindert dies nicht, daß es sich dabei doch immer um das gleiche Phänomen handelt, welches alle meinen, und das durch die geforderten Qualitäten eindeutig bestimmt, wenn auch nicht erschöpft ist. Wir dürfen daher den Pessimismus trotz der Fülle einander zum Teil widersprechender Definitionen nicht bis zu der hoffnungslosen Überzeugung treiben, hier werde nur deshalb verschiedenes gefunden, weil verschiedenes gesucht werde.

In der Tat läßt sich dieses Etwas aber auch ausfindig machen, das seinen Inhalt nicht ändert und dem jedermann zustimmen muß, der es einmal begriffen hat. Wie im ersten Band[21]) gezeigt wurde, sind es die mit Erfahrung und Denken harmonierenden Urteile, die unter bestimmten Bedingungen alle die Ansprüche erfüllen, die wir mit den Vorstellungen von Wahrheit, Erkenntnis und Wissen erheben.

Zunächst behauptet sich diese Fassung sieghaft gegen die skeptischen Angriffe, welche die Veränderlichkeit und Vielheit der Wahrheit in irgend einer Form verkünden. Diese Wahrheit ist nur Eine, unveränderliche, wenn man will ‚ewige‘; ihr Inhalt bleibt konstant, zunächst für das gleiche Subjekt. Sie ist also objektiv allgemein gültig im vorher festgesetzten Sinne. Nun scheint es allerdings so, als ob auch mit Erfahrung und Denken im Einklang befindliche Urteile im wachen Zustande für mich einen andern Inhalt gewinnen könnten als im Schlafe, in gesunden einen andern als in kranken Tagen. Denn Evidenz und Zustimmung, Ablehnung und Verwerfung — die einzigen Kriterien, durch die ich Konstanz oder Veränderlichkeit des fraglichen Inhaltes festzustellen vermag, — sie scheinen das gleiche Urteil bald zu begleiten, bald zu fliehen. Aber sie scheinen auch nur. Denn die einschränkenden Bedingungen wurden nicht in Anschlag gebracht, unter denen allein von Allgemeingültigkeit der Wahrheit geredet

werden darf. Diese Bedingungen setzen voraus, daß ich mir der Übereinstimmung eines Urteils mit Denken und Erfahrung auch bewußt werde, d. h. daß ich den Inhalt des Urteils klar und deutlich apperzipiere und nicht minder sein Verhältnis zu Logik und Empirie. Diese stillschweigend oder ausdrücklich stets mitzudenkenden Umstände sind nun aber weder in gewissen Krankheits- noch Traumzuständen vorhanden. In der Tat wird also das Wahrheitsgefühl, die unausrottbare Zustimmung und damit (vorläufig für mich) die Wahrheit des Satzes: „ich kann nicht fliegen" nicht dadurch aufgehoben, daß ich heute Nacht — geträumt habe, fliegen zu können. Denn nicht dem Satz als solchem, sowie er im Bewußtseinsfelde erscheint, sondern dem Satz, insofern er als im Einklang mit Erfahrung und Denken aufgefaßt wird, ist das Evidenzgefühl in Permanenz zugeordnet. Diese seine Eigenschaft aber war mir im Traume gar nicht gegenwärtig, so daß ich den Satz nicht etwa trotz dieser Eigenschaft verneinte, sondern nur ohne das Bewußtsein dieser Eigenschaft. Wer also behauptet, daß hier der gleiche Satz das eine Mal anerkannt, das andere Mal geleugnet würde, vergißt der Bedingungen zu gedenken, unter denen allein eine Allgemeingültigkeit der Wahrheit besteht.

Allerdings ist zuzugeben, daß ich auch in Zeiten des Fieberwahns, der Trunkenheit oder des Traumes Aussagen mache, Sätze ausspreche, Urteile denke, denen Evidenz für mich anhaftet; daß dies Gefühl sogar sehr intensiv sein kann und ich in solchen Augenblicken fest überzeugt war, etwa geflogen zu sein; daß also Cicero in seiner Entgegnung auf Lukulls Dogmatismus durchaus im Recht ist, wenn er die Ansichten der Träumenden, der Visionäre, der Hallucinanten und Illusionisten unter Umständen genau so kräftiger Zustimmung sich erfreuen läßt als die der Gesunden und Wachen. Nur geht der Kraft die Dauer nicht zur Seite. Also die Intensität der Evidenz verbürgt niemals die Wahrheit des betreffenden Urteils; wo die Bedingungen fehlen, unter denen unser erkennendes Bewußtsein allein zu arbeiten vermag, ist die stärkste wie die schwächste Evidenz gleich ungenügend, eine Brücke vom rein Psychologischen zum Logischen zu schlagen. Sind sie aber vorhanden, so genügen — wie wir später sehen werden — nur ganz geringe Evidenzgrade, um echte Einsichten zu sanktionieren; denn sie hängen sich ewig an die gleichen Urteile. Und so ist es nicht die Intensität, sondern die Permanenz, auf die es ankommt. Diese aber ist an den Eintritt der genannten Umstände gebunden.

Ganz auf der gleichen Linie wie die von den Skeptikern und ihren Bekämpfern stets so bevorzugten anormalen und pathologischen Fälle ist auch die normale Tatsache des Irrens zu behandeln. Wo ich irre, d. h. mit Erfahrung und Denken harmonierende Urteile ablehne oder disharmonierenden zustimme, fehlen allemal die Bedingungen der Besonnenheit; bei deren Herstellung, wo solche möglich ist, wandelt sich das irrige Zustimmen zu falschen, das irrige Ablehnen wahrer Aussagen sofort in das entgegengesetzte Verhalten um.

Soweit mögen die Erlebnisse reichen, die ich selber über das Schicksal des unüberwindlichen Evidenzgefühls im Verhältnis zu meinen eigenen Urteilen und Aussagen zu machen in der Lage bin. Sie versichern mich der Unwandelbarkeit im Inhalt wahrer Aussagen oder der objektiven Allgemeingültigkeit der Wahrheit. Alle Aussagen anderer Subjekte, Gesunder wie Kranker, ja auch die embryonalen urteilsähnlichen Vorstellungsverbindungen der Tiere deute ich mir nach Analogie mit diesen meinen eigenen logischen Erlebnissen. Aber nur wer die eigenen Erlebnisse in Tiefe und Breite erfaßt und durchdacht hat, wird auch wirklich diese Analogie bestätigt und die Voraussetzung eines bei allen Subjekten identischen Wahrheitsbewußtseins zutreffend finden. So allein begründet sich die subjektive Allgemeingültigkeit der Wahrheit. Wer dagegen den Unterschied zwischen momentaner und permanenter Zustimmung nicht bewußt durchlebt, wer nicht beobachtet hat, daß letztere nur Sätzen, nicht Vorstellungen, und unter den Sätzen nur einem ganz bestimmten Kreise und auch diesem nur unter bestimmten Bedingungen erteilt wird; wer sich nicht klar darüber wurde, daß nicht die Intensität oder der Grad der Evidenz den Ausschlag gibt, der wird ein fehlerhaftes oder nicht genügend durchleuchtetes Material seinen Schlüssen zugrunde legen und mit der Skepsis die Analogie leugnen, weil er sie verkennt. So z. B. besteht diese Analogie nur für „echte", d. h. im vorhin gezeichneten Zustand der Besonnenheit erworbene Überzeugungen; denn nur hier kettet sich für alle Subjekte an die gleichen Urteile Zustimmung oder Ablehnung. Für unechte, d. h. unbesonnene Überzeugungen oder „Meinungen" dagegen (mögen sie nun zufällig im Recht oder Unrecht sein) trifft die Analogie ganz und gar nicht notwendig zu; was den einen unter solchen Umständen so fest überzeugt, daß er sein Leben dafür

lassen würde, das kann der Verstand eines andern bis aufs Messer bekämpfen. Wenn ferner der Frosch — um auch die Tiere als mögliche Subjekte der Erkenntnis zu berücksichtigen — vermöge der Beschaffenheit seiner Sinnesorgane alles, was uns eckig erscheint, vielleicht rund sieht, so hält nur derjenige die Analogie im Wahrheitsbewußtsein für durchbrochen, der an sich selbst nicht beobachtet hat, daß der sinnlichen Wahrnehmung als solcher kein spezifisches Wahrheitsgefühl anhaftet; er führt die Wahrnehmungen des Frosches als Gegeninstanz zu den menschlichen Wahrheiten an. Bei erkenntnistheoretischer Besonnenheit aber müßte er vielmehr aus den embryonalen Assoziationsketten des Frosches die Vorbildung zu logischer Urteilsfähigkeit und die Anlage zum menschlichen Wahrheitsbewußtsein erschließen und die Meinung gewinnen: könnte der Frosch, der Wahrheitsbewußtsein im strengen Sinne überhaupt noch nicht besitzt, die Übereinstimmung seiner Auffassungen mit Erfahrung und Denken beurteilen, und stellen wir ihn uns zu diesem Zwecke einmal mit dem Besitz der logischen Axiome und allen Methoden des wissenschaftlichen Denkens ausgerüstet vor, so würde er den fraglichen Raumwahrnehmungen gewiß nicht absolute Realität, sondern nur Wirklichkeitswert für Froschsubjekte zusprechen, und dadurch in nichts gegen das menschliche Wahrheitsbewußtsein verstoßen. Träfe man allerdings im weiten Reich der Natur auf Individuen, deren Aussagen oder Benehmen darauf schließen lassen, daß in ihnen nicht ein unsern Erfahrungen und Denkgesetzen konformer Satz im besonnenen Zustand unausrottbare Evidenz erregt oder, falls die Bedingungen dazu vorhanden wären, erregen würde — etwa weil sie andre Denkgesetze besäßen oder den unsern widersprechende Erfahrungen machten oder Konformität zu Denkgesetzen und Erfahrung in ihnen keine Evidenz, sondern grade Ablehnung auslöste — so müßte man die Analogie für durchbrochen halten und für die verschiedenen Naturwesen eine verschiedene Wahrheitsgesetzlichkeit annehmen. Aber eine gewissenhafte Prüfung, zu der vor allem die energische Selbstbesinnung auf die eigenen Erkenntnisprinzipien gefordert wird, macht das Gegenteil im höchsten Grade wahrscheinlich. Denn der scheinbar häufige Fall, daß verschiedene Lebewesen einander widerstreitende Erfahrungen machen, ist bisher niemals beobachtet. Daß von sinnesphysiologisch verschieden organisierten Subjekten auch grundsätzlich verschiedene Erfahrungen gemacht werden, ist selbstverständlich. Aber weder die Erfahrungen des Farbenblinden, noch die des Frosches, noch die der Visionäre usw. treten mit den Erfahrungen andrer Individuen in echten Widerspruch, d. h. in kontradiktorischen Gegensatz. Das täten sie nur, wenn etwa der Farbenblinde wirklich „erführe", daß die Kornblume als „Ding an sich" gelb, und ein andrer, daß sie „an sich" nicht gelb wäre; beide machen aber nur die Erfahrungen ihrer eignen Sinneseindrücke und als solche widerstreiten sie sich nicht; es ist kein Widerspruch, daß „ich" blau sehe und ein andrer unter im übrigen gleichen Umständen gelb sieht. Ein Widerspruch wäre ferner vorhanden, wenn die verschiedenen Subjekte eine andre Gesetzlichkeit im Zusammenhang der Dinge an sich statt in dem ihrer eigenen Wahrnehmungen erfahren würden. Aber nicht einmal das letztere scheint der Fall zu sein. Der Frosch, der die Ecke rund sieht, erfährt nicht etwa, daß er, ohne sich zu stoßen, um sie herumkommen kann.

Daß übrigens die Sicherheit solcher Analogieschlüsse sich nicht über einen mittleren Grad erhebt, und welche Schwierigkeiten im einzelnen, besonders bei der Ausdehnung der Analogie auf unheilbare Geisteskranke, zutage treten, wurde bereits im 1. Bande dargelegt und wird uns noch in anderem Zusammenhange beschäftigen.

Es ist nun kein Zufall, daß Augustin nicht imstande ist, so wenig wie sein Vorbild Cicero-Antiochus, den philosophischen Skeptizismus auf diesem gefährlichen Punkte mit zureichenden Gründen zurückzuweisen. Denn beide verfehlen, wie so viele vor und nach ihrer Zeit, den Ausgangspunkt. Diesen nimmt besonders Augustin ganz offen, Cicero versteckter, in einer für sich bestehenden Wahrheit als selbständiger Realität im göttlichen Geiste, welche der menschliche Verstand in bestimmten Vorstellungen erfaßt, in anderen nicht. Diese willkürlich gewählte und erkenntnistheoretisch durchaus unbegründete Voraussetzung macht es jeder Skepsis leicht, die Gleichwertigkeit aller Vorstellungen und Urteile in bezug auf wahr und falsch zu erweisen; denn warum sich diese real existierende Wahrheit mehr in den Vorstellungen der Wachenden wie der Träumenden, der Gesunden wie der Kranken, der Menschen wie der Tiere, warum mehr in den besonnenen als in den unbesonnenen Aussagen offenbaren sollte, ist nicht einzusehen. Nur wenn man vom eignen logischen Erleben

ausgeht, den Kreis besonnener evidenter Aussagen heraushebt und als zusammenfallend mit dem Kreis derjenigen Urteile erkennt, die bisher mit dem Namen der wahren Urteile im Leben wie in der Wissenschaft belegt wurden, nur so gewinnt man die Waffen, vor denen die Skepsis weichen muß. Nur dann kann man durch Analogie auf die Existenz eines gleichen Wahrheitsbewußtseins in andern Lebewesen schließen und vielleicht, in besonnener Einschränkung ihres Erkenntniswerts aber doch als mögliche Annahme, die Hypothese eines allumfassenden Verstandes wagen, für den die Wahrheit zwar nie im Widerspruch mit unsern Denk- und Erfahrungsgesetzen bestehen würde, der aber weit mehr Wahrheiten erkennen und diese weit schneller und gewissermaßen blitzartig durchschauen und auch überall dort übersehen könnte, wo uns die Zeit oder die geringe Zahl und die Mattigkeit unsrer Sinne oder die mangelnde Potenz unsrer logischen Funktionen die Einsicht unmöglich macht. Immer aber würde es sich, solange wir uns überhaupt von einem göttlichen Intellekte begründete Vorstellungen machen wollen, nur um eine gradweise Steigerung, niemals um eine außermenschliche Andersartigkeit dieses angenommenen Wahrheitsbewußtseins handeln. Und so läßt sich allenfalls mit vieler Phantasie, aber, wenn man den rein hypothetischen Charakter der Annahme festhält, ohne Verstoß gegen Denken und Erfahrung, von der menschlichen Wahrheit aus die — göttliche ableiten, aber niemals von einer angenommenen göttlichen aus die menschliche.

5. Während Augustin den skeptischen Einwürfen von den mehrerlei Wahrheiten (für das gleiche Subjekt und für verschiedene Subjekte) in Traum und Wachen, in Gesundheit und Krankheit und der heiklen Frage, warum hier eine die wahrere Wahrheit, die Wahrheit „an sich" sei, ziemlich ratlos gegenübersteht und den springenden Punkt in der Widerlegung verfehlt, zeigt er in der Apologie der gesunden, wahren, menschlichen Erkenntnis einen erstaunlich sicheren philosophischen Blick. Im Gegensatz zu Cicero trennt er scharf zwischen sensualer und rationaler Skepsis, und, wenn er als echter Rationalist die sinnliche Wahrnehmung innerlich und äußerlich an zweiter Stelle und als eine quantité négligeable verteidigt, so hindert diese Ordnung und Wertung nicht, daß er zu beiden Gebieten ganz Vortreffliches bemerkt und

vieles, was in des Antiochus antiskeptischer Rede bei Cicero nicht zu finden ist.

Augustins Bestreitung der sensualen Skepsis liegt der wichtige und richtige Gedanke zugrunde, von dem jeder Skepsis, die sich auf den Trug der Sinneswahrnehmungen als solcher aufbaut, der Todesstoß droht: daß die Sinne nicht täuschen noch trügen, sondern nur dann es zu tun scheinen, wenn man ihnen willkürlich Aufgaben zuweist, die sie deshalb nicht zu lösen vermögen, weil diese Aufgaben verkehrt gestellt sind. Wie man es auf den ersten Blick so lächerlich wie fehlerhaft findet, von einem geheizten Ofen, der zur Erwärmung eines Wohnzimmers bestimmt ist, zu sagen, er leiste nichts, weil er, ins Freie gesetzt, den Weltenraum nicht merklich erhitzt, genau so fehlerhaft erscheint es jedem, der mit philosophischer Sammlung einen Blick ins Getriebe der Erkenntnisprozesse geworfen, von den Sinnen zu sagen: sie, die als Werkzeuge im Haushalte der Vernunft zur Erarbeitung von Wissen und Wissenschaft, zur Erkenntnis der Wirklichkeit unschätzbare Dienste tun, leisteten nichts, weil sie keine Spiegel wären, die unerfahrbare Dinge „an sich" in allen Einzelheiten getreu wiedergäben, oder keine Automaten, die ihr Verhältnis zu diesen Dingen uns unmittelbar kundtun ohne Hilfe der Vernunft. Mit Recht erklärt Augustin, sich nicht über die Sinne beschweren zu können: „denn ungerecht ist es, mehr von ihnen zu verlangen, als sie leisten können; was aber die Augen sehen können, das sehen sie wahr." [22]) Wird nun auch hier der Begriff des Wahren fälschlich in direkte Beziehung zu den sinnlichen Wahrnehmungen gesetzt, so ist es doch zweifellos richtig, daß der kraft der logischen Axiome in eine Aussage umgeformte Inhalt jeder Sinneswahrnehmung stets einen wahren Satz ergeben muß. Daher trifft Augustin das Entscheidende mit dem Ausspruch: „Stimme nichts weiterem zu, als daß du sicher bist, es erscheint dir so: dann gibt's keine Täuschung"; [22]) d. h. also: stimme auch wirklich nur dem zu, was der getreue (allerdings nur durch das Denken ermöglichte) Bericht über den Inhalt einer Sinneswahrnehmung aussagt, und jeder Irrtum ist ausgeschlossen. Denn diese Aussage betrifft, wie Augustin richtig bemerkt, immer nur ein subjektives Erlebnis, wie „ich weiß, daß mir dies weiß erscheint, dies süß schmeckt, dies mich kalt berührt." In der Tat irrt auch bei den sogenannten Sinnestäuschungen nur der denkende Realist, der da

fälschlich annimmt, daß die Sinneswahrnehmungen alle oder einige Eigenschaften bewußtseinsunabhängiger Dinge stets korrekt wiedergeben; irrt nur der denkende Idealist, der da fälschlich annimmt, unter bestimmten Umständen folgten gewisse Wahrnehmungen stets aufeinander. Beide Philosophen und ihre bewußte wie unbewußte Gefolgschaft werden wegen ihrer falschen Annahmen, gleichsam zur intellektuellen Strafe, in ihren Erwartungen getäuscht, wenn plötzlich das Ruder im Wasser gebrochen, der Turm aus der Ferne rund aussieht; aber die Sinne selbst, in denen von diesen Annahmen nichts steckt und die nur räumlich geordnete Farben- und Helligkeitsempfindungen auffassen, ohne alle Beziehung auf Ruder oder Türme an sich oder auf frühere Wahrnehmungen, sind an der Täuschung unschuldig. Daher ist wiederum die Antwort Augustins kühn und weitschauend, und — die Terminologie beiseite gelassen — richtig: „so ist es wahr, was sie (die Sinne) vom Ruder im Wasser sehen? Vollkommen wahr!" Und noch kühner der folgende Gedanke, daß die Augen, wenn wir uns ihre Funktionen in die Gesetzmäßigkeit der Natur einbezogen denken, irren würden, sähen sie das Ruder im Wasser grade: „denn wenn die Ursache hinzukommt, durch welche es so gesehen werden muß (nämlich kraft der Brechungsgesetze der Lichtstrahlen in verschiedenen Medien), so würde ich mein Auge eher einer falschen Anzeige beschuldigen, wenn das ins Wasser gesteckte Ruder grade erschiene." [23])

Allerdings gebührt das Verdienst, diese entscheidenden Stöße gegen die sensuale Skepsis geführt zu haben, durchaus dem Epikur und seiner Schule. Augustin folgt hierin bewußt und eingestandenermaßen deren Spuren. Nicht nur die Grundzüge aller skeptischen Philosophie, auch die Grundzüge ihrer Widerlegung sind im Altertum bereits entworfen worden. Was unsere heutigen Erkenntnistheoretiker als allermodernste Errungenschaft im Kampf mit andern Richtungen verkünden: daß die Sinne als solche niemals täuschen noch irren, daß sie, wie Helmholtz sagt, nur „Zeichen sind, deren Bedeutung zu lernen unserm Bewußtsein überlassen ist", das hat schon vor über 2000 Jahren Epikur unzweideutig und wiederholt ausgesprochen: „Eigentümliche Aufgabe der Sinneswahrnehmung ist es, nur das Gegenwärtige und sie Bewegende zu erfassen, wie die Farbe, nicht aber zu unterscheiden, daß etwas andres hier, etwas andres dort zu-

grunde liegt. Deshalb sind die Wahrnehmungen insofern alle wahr. Aber die Meinungen zeigen einen Unterschied; denn von ihnen sind einige wahr, andre falsch; sie nämlich stellen unsre Urteile über die Sinneswahrnehmungen dar. Wir beurteilen aber einiges wahr, andres schlecht, weil wir entweder zu den Wahrnehmungen etwas hinzusetzen und hinzufügen, oder weil wir von ihnen etwas abziehen und so gewöhnlich die vernunftlose Sinneswahrnehmung verfälschen (*καταψεύδεσθαι τῆς ἀλόγου αἰσθήσεως*"). [24]) Und auch dies lehrte schon Epikur: daß, so wenig wie die Sinne täuschen, indem sie uns nie vorspiegeln, daß ein Ding anders beschaffen sei als es in Wirklichkeit beschaffen ist, die einzelnen Sinne je einander widersprechen. [25]) In formvollendete Verse hat dann Lukrez diese erkenntnistheoretischen Aperçus seines Meisters gegossen: die Sinne urteilen nicht über das Verhältnis ihrer Empfindungen zu den Dingen an sich, all diese Bestimmungen legt die Vernunft in die Sinne erst hinein und wenn sie die alogischen Wahrnehmungen logisch falsch ausdeutet, trifft die Sinne keine Schuld:

„Nie auch geben wir zu, daß hier sich täuschen die Augen
— — — — — — — — — — — —
Denn kein Aug' ist imstande der Dinge Natur zu erforschen,
Deshalb dichte du nimmer dem Auge die Fehler des Geist's an."

Und nach der Beschreibung einer Menge sogenannter Sinnestäuschungen:

„Übrigens sehen wir noch viel Wundererscheinungen der Art,
Welche den Sinnen zu trauen uns abzuhalten versuchen,
Aber umsonst; denn es ist in den häufigen Fällen die eigne
Irrige Meinung, die selbst in die Sache wir tragen, und die dann
Sehen [26]) uns läßt, was nie uns wurde gezeigt von den Sinnen.
Und doch gibt's nichts Schönres, als augenscheinliche Dinge
Von den Zweifeln zu trennen, die selber der Geist noch hinzutut."

In seinen negativen Behauptungen über die Leistung der Sinne ist Epikur also völlig im Recht: die Sinne als solche täuschen nicht, irren nicht, trügen nicht; sie widersprechen einander nicht; sie widersprechen auch nie der Vernunft, so daß etwa zwei Erkenntnisinstanzen bestünden, von denen die Sinnlichkeit als die niedere sich gegen das Denken als die höhere auflehnte, aber nur dieser die letzte Entscheidung zustehe [27]) (was noch heute die irrige Meinung vieler Philosophen

ist). Sogar das schon hatte Epikur erkannt, daß jede Sinnesempfindung eindeutig und direkt nur der physiologischen Erregung des betreffenden Sinnesorgans, aber nicht dem einwirkenden Reize zugeordnet sei, wie wir uns heute ausdrücken würden; in Epikurs Sprache, in der die Nachklänge des antiken extremen Realismus noch stark zu spüren sind, daß die Sinnesempfindung nur das „Bildchen", welches das Sinnesorgan trifft, aber nicht das Ding, von dem das Bildchen komme, noch das Bildchen vor seiner (eventuellen) Veränderung im Körper (d. h. eben den physikalischen noch nicht physiologisch transformierten Reiz) getreu wiedergebe.[28])

Dagegen konnte Epikur, als er das positive Verhältnis von Sinneswahrnehmung und Wahrheit oder Erkenntnis bestimmte, aus den Banden seines einseitigen Sensualismus sich nicht befreien, und den Anschluß an die hier notwendig werdende rationalistische Denkweise nicht recht erreichen. Denn er absolvierte die Sinneswahrnehmung nicht nur von Trug, Irrtum, und Widerspruch mit sich und der Vernunft, sondern er machte sie auch zur Richterin über Wahr und Falsch, während allein der urteilenden Vernunft dieses Richteramt zusteht. Die Sinneswahrnehmung als solche liefert keine falschen, dem besonnenen Denker auch keine täuschenden, aber auch niemals — wahre Behauptungen. Als isolierte Vorstellung steht sie, wie früher ausgeführt wurde, jenseits von Wahr und Falsch; sie besitzt die vollkommene intellektuelle Unschuld, was auch Epikur zugestanden hätte; aber sie besitzt noch kein intellektuelles Verdienst, was Epikur trotz des Ausdrucks *ἄλογος αἴσθησις* übersah. Das Denken allein urteilt, setzt Beziehungen zur Erfahrung und zu sich selber, und liefert damit erst die Aussagen, an die sich das Wahrheitsgefühl notwendig anschließt oder denen es sich notwendig versagt. Stoff und Elemente dieser Aussagen entnimmt es der äußeren oder inneren Wahrnehmung. Das gilt von den einfachsten so gut wie von den verwickeltsten Wahrheiten. Das Wahrnehmungsurteil „ich sehe blau", im Augenblick des Erlebens gefällt, verdankt alle seine Elemente der Wahrnehmung; (‚ich sehe' bedeutet hier nur das Bewußtsein vom Erleben eines Inhalts, blau diesen erlebten Inhalt), ihre logische Synthese dem Denken (ohne den Satz der Identität käme das Urteil nie zustande), seine Existenz also beiden zusammen.

Das Argument Epikurs, die Vernunft könne doch nicht über die Sinne zu Gericht sitzen, da ja alle ihre Begriffe aus sinnlichen Elementen aufgebaut seien,[29]) läßt außer acht, daß der Stoff dem begrifflichen Denken zwar von den Sinnen geliefert wird, aber die logischen Operationen, die diesen Stoff zu Begriffen formen, keineswegs sensualen Ursprungs sind. So können wir, in Anlehnung an den berühmten Ausspruch Kants, getrost behaupten: Wahrnehmen ohne Denken ist wahrheitsblind, Denken ohne Wahrnehmen wahrheitsleer.

6. Während nun Augustin in der epikureischen Zurückweisung des Sinnentruges mit Recht ein weit wirksameres Mittel erblickte, die sensuale Skepsis zu widerlegen, als in den stoischen Einwendungen, die Antiochus bei Cicero zum gleichen Zwecke geltend macht, teilt er in seiner Verteidigung des vernünftigen Erkennens nicht nur nicht die Überspannung des Epikureischen Sensualismus, sondern schwenkt so entschieden ins einseitig rationalistische Lager ab, daß die wirksam begonnene Schlacht gegen die Skeptiker kritisch betrachtet doch mit einer Niederlage des großen Theologen zu Ende geht.

Die Rettung der Sinneswahrnehmungen nämlich für den Bestand unsrer Erkenntnisse, für Wahrheit, Wissen und Wissenschaft hält Augustin für so unerheblich, daß er das gerettete Kind gleichsam wieder ins Wasser zurückzuwerfen gewillt ist, mit der Begründung: „Doch was geht sie (die epikureische Verteidigung der Sinne) mich an? Wenn sie es so wollen und können, mögen sie (die Skeptiker) diese auch mit meiner Zustimmung niederreißen. Denn was gegen die Sinne von ihnen beigebracht wird, trifft nicht alle Philosophen. Es gibt ja deren, die dafür halten, all das, was der Geist durch den leiblichen Sinnesapparat erfährt, könne Meinung erzeugen, aber kein Wissen. Dieses habe nach ihrer Behauptung der Verstand inne und es lebe abseits von den Sinnen im Geiste. Und vielleicht befindet sich unter ihnen auch der Weise, den wir suchen."[30]) In der Tat befindet sich der Weise, den Augustin in den antiskeptischen Dialogen noch sucht und der er später selbst geworden ist, in dieser Gesellschaft.

Zwar prägt Augustin in unsrer Schrift noch nicht den entscheidenden Ausdruck, wie später, für seinen extremen Rationalismus; aber die Richtung ist auch in ihr unverkennbar vorgezeichnet. Zunächst macht er gegen die Skeptiker die unerschütterliche Wahrheit der logischen und mathematischen Axiome geltend,

ohne aber zwischen reiner und angewandter Logik, reiner und angewandter Mathematik bewußt zu unterscheiden. Die rein oder subjektiv logischen und mathematischen Sätze wird wohl jeder als unerschütterliche Wahrheiten in dem festgestellten Wortsinn gelten lassen. Sätze der Art: wenn die Sonne (wie ich willkürlich annehme) eine ist, so ist sie nicht zwei, und $3 \cdot 3 = 9$ (als Verhältnis zwischen diesen subjektiven Zahlvorstellungen gefaßt) — um gleich Augustins eigene Beispiele zu wählen[31]) —, sind mit allen Denkgesetzen und Erfahrungen (über die sie nichts aussagen, da sie nur von Beziehungen zwischen rein subjektiv gemeinten Gebilden handeln) im Einklang, vom stärksten Evidenzgefühl begleitet und also wahr. Erst bei den mathematischen und logischen Einsichten, die durch Anwendung auf die Erfahrung zustande kommen, könnte der Zweifel in ihre unbedingte Wahrheit sich einstellen. Augustin allerdings zählt auch diese ganze Gruppe noch zu den unbestreitbar wahren Sätzen; so vor allem die disjunktiven und repugnativen, sowie die mathematischen Urteile in ihrer Anwendung auf die sinnlich gegebenen Erscheinungen: dieses sinnliche Stück Welt, was von meinen Augen angeschaut wird, mit den empfundenen Himmel und Erde (gleichgültig ob die Sinne das so darstellen, wie es an sich ist) muß entweder eine oder nicht eine, durch materielle Prozesse oder durch Vorsehung so beschaffen sein; oder: sechs solche Welten und eine solche Welt sind sieben solche Welten.[32]) Hier läßt sich allerdings die Frage aufwerfen, ob sich die empirische Wirklichkeit der Logik und Mathematik nicht nur bisher stets gefügt habe (daran wird ja niemand zweifeln), sondern ob dies noch in der gleichen Weise (nämlich a priori) eingesehen werde wie die Geltung der logischen und mathematischen Gesetze ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit; ob auch hier Denknotwendigkeiten oder nur Erfahrungserkenntnisse vorliegen. Ohne das Problem anzuschneiden, dessen Lösung später versucht werden soll, sei nur betont: daß ein solches Problem besteht, und daß sich die Wege der philosophischen Richtungen in seiner Behandlung voneinander trennen.

Augustin aber stellt die Anwendbarkeit der logischen und mathematischen Axiome auf die unmittelbaren Erlebnisse, d. h. die sinnlichen Empfindungen und, da er auch ethische Sätze auf diese Weise gewinnt, auf die Gefühle und Willensakte, als undiskutierbar hin; und nachdem er solche Sätze über die körperliche und über

die geistige Wirklichkeit aufgestellt,[33]) glaubt er einer Fülle von Wahrheit und Wissen sicher zu sein: „Ungezähltes auf die Körperwelt Bezügliches erkenne ich auf die Art", ruft er triumphierend aus.[34])

Aber er übersieht, daß ihm der Skeptiker, auch wenn er die Anwendbarkeit logischer und mathematischer Gesetze auf die Welt der Phänomene als Erkenntnis a priori zugestände (wie er es der Wahrheit gehorchend tun müßte), entgegnen würde: Quantitativ läßt sich allerdings eine erkleckliche Menge wahrer Sätze auf diese Weise gewinnen; aber qualitativ kommt wenig für Erkenntnis und Wissenschaft dabei heraus. Multa, non multum. Denn die Wahrheit dieser Sätze erlischt ja mit dem Erlebnis, über das sie Aussage machen, und weder über das letzte Ziel, wenn es der Wille nicht mehr erstrebt, noch über die Welt, die über das Gesichtsfeld deines Auges in diesem Momente hinausgreift, sagen sie aus. Alle Erkenntnisse, welche die Voraussage eines nicht gegenwärtigen Ereignisses ermöglichen oder die vergangene Wirklichkeit betreffen, bedürfen der Aufstellung allgemeiner Einsichten, die eine Gesetzmäßigkeit an der Gesamterfahrung zum Ausdruck bringen, welche weder mit den mathematischen noch mit den logischen Beziehungen gegeben ist. Und wie ich zu solchen Einsichten gelangen kann, zeigst du mir nicht. Im unklaren Bewußtsein von dieser Notwendigkeit steigern sich dann dem Augustin seine Erlebnisse unter der Hand zu Dauergrößen. Wenn er z. B. den disjunktiven Satz für selbstverständlich wahr erklärt: die Welt sei entweder endlich oder unendlich (und zwar zunächst nur diese Disjunktion, nicht ihre Entscheidung), so kann er dabei doch nur die Welt als Totalität, losgelöst von dem eben erlebten stets endlichen Ausschnitt derselben, verstanden haben. Aber um diese Welt als Inbegriff nicht nur aller unmittelbar gegenwärtigen, sondern auch aller möglichen, also zukünftigen und vergangenen, kurz mittelbaren Erlebnisse anzunehmen, als eine Größe, die schon vor diesem Augenblick existiert hat und nach diesem Augenblick weiterexistieren wird, dazu bedarf es der Aufstellung allgemeiner Sätze über die Beharrlichkeit der Substanz oder das Walten der Kausalität, vielleicht über beides zusammen; denn warum sonst nicht glauben, sie vergehe mit dem Schließen meiner Augen in nichts, entstehe mit dem Öffnen derselben aus nichts?

Das Beispiel ist aber noch in anderer Hinsicht lehrreich.[35])

Wollte es doch der Zufall, daß Augustin dem Sinne nach gerade die nämlichen Disjunktionen hier entwickelte, die Kant später als unhaltbar und fehlerhaft zum Gegenstand seiner Antinomienlehre erhob. Kant suchte zu erweisen, daß, falls das räumlich-zeitliche Universum als „an sich" bestehende Realität gefaßt werde, Thesen wie Antithesen über dessen Endlichkeit und Unendlichkeit sich beide zureichend begründen ließen, und das disjunktive Entweder—Oder dem paradoxen Sowohl als Auch oder dem nicht minder paradoxen Weder—Noch zu weichen habe; daß aber, wenn die Welt nur als Bewußtseinssynthese von Bewußtseinsobjekten (Erscheinungen) angesehen werde, was Kantens eigene Meinung war, unendlich im Sinne einer abgeschlossenen Unendlichkeit gar nicht das kontradiktorische Gegenteil von endlich wäre, sondern endlos im Sinne des unbegrenzten Fortschritts. Aus der Möglichkeit des Antinomienrätsels allein erhellt: daß von einer unmittelbar einleuchtenden Disjunktion hier nicht die Rede sein kann; daß vielmehr erst sehr genau philosophisch zu prüfen ist, was für Objekte hier eigentlich gemeint und nicht minder, welche Prädikate in Logik und Mathematik wirklich kontradiktorische sind. Sonst kann sich die Entgleisung ereignen, daß man „selbstverständliche" Wahrheiten triumphierend verkündet, deren problematische Natur das philosophische Lebenswerk eines späteren Denkers auslöst,[36]) der einem vorhält: die Logik, die man anwandte, sei keine Logik, und die Objekte, auf die man sie anwandte, existierten gar nicht!

7. Um den absurden Folgerungen eines totalen und radikalen Skeptizismus zu entgehen, nach denen niemand einem Satze als dem wahreren vor dessen Gegenteil den Vorzug geben, also auch in seinen Entschlüssen und Handlungen sich nicht danach richten durfte, hatten Arkesilaus und Karneades ihre Wahrscheinlichkeitslehre ausgebildet. Nur des Vorziehens einer Ansicht vor anderen Ansichten bedarf es zum Leben, nicht aber der Anerkenntnis der bevorzugten Ansicht als einer (objektiv) wahren und (subjektiv) völlig gewissen. Die Auskunft ist verfehlt, meint Augustin — in seinem bekannten Schlusse, der ein tiefgründiges Problem im Puppenstande birgt: Wahrscheinlichkeit setzt Wahrheit, Wahrscheinlichkeitserkenntnis Wahrheitserkenntnis voraus! Es widerspricht sich die probabilistische Skepsis in ihren eigenen Grundbegriffen, sie erkennt an, was sie folgerichtig leugnen,

und leugnet, was sie folgerichtig anerkennen müßte. In spannendem Wortgefecht werden Gründe und Gegengründe entwickelt.[37]) Mit einem oberflächlichen linguistischen Hieb eröffnet Augustin das Turnier. Das *Verisimile* oder Wahrähnliche zu erkennen, ohne etwas von Wahrheit wissen zu wollen, ist genau so „lächerlich, verkehrt und albern" wie von einem Menschen zu behaupten, man kenne seinen Vater zwar nicht, aber der Sohn sähe dem Vater sehr ähnlich! Nichts anderes besage die skeptische These „das Wahre kennen wir zwar nicht, aber was wir jetzt sehen, ist dem, was wir nicht kennen, sehr ähnlich." Der Verteidiger der Akademie entgegnet: Zum bloßen Wortstreit soll die Diskussion nicht herabsinken; wer sich an dem Ausdruck *verisimile* stößt, braucht ja nur das Synonymon *probabile* dafür einzusetzen. Augustin pariert mit der ausweichenden Bemerkung: es handle sich um keinen Wortstreit, sondern um sachliche Bedenken *(non verborum sed rerum ipsarum magna controversia)*; denn diejenigen, welche sich des Ausdrucks *verisimile* bedienten, gehörten nicht zu jenen, die ihren Gedanken nicht die richtigen Namen zu erteilen vermocht hätten; oder habe etwa Cicero die lateinische Sprache so wenig beherrscht, daß er seinen Begriffen nur unpassende Namen geben konnte? Erst nachdem Augustin noch einmal gedrängt worden, von der Terminologie abzusehen, läßt er sich mit dem schönen Bekenntnis, daß der Weise „kein Wortkünstler, sondern ein Sachforscher" zu sein habe, dazu herbei, den Wahrscheinlichkeitsbegriff etwas innerlicher zu definieren und zu kritisieren. Wahrscheinlich sei nach skeptischer Lehre: was uns zum Handeln ohne Zustimmung einladen kann *(quod nos ad agendum sine assensione potest invitare)*; „ohne Zustimmung, d. h. ohne daß wir glauben, daß das, was wir tun, wahr sei, oder meinen, es zu wissen". Aber ein Beispiel zeigt sogleich, daß auch hier, also für den Begriff, nicht nur für den Namen des Wahrscheinlichen, die Wahrheit Voraussetzung ist. „Wenn uns jemand früge, ob nach der gestrigen, ruhigen und klaren Nacht heute die Sonne heiter aufgehen werde, so glaube ich, wir würden leugnen, dies zu wissen, dagegen behaupten, es schiene uns so." [38]) Aber diese Behauptung setzt ein Wissen um die Wahrheit, nämlich um die Regelmäßigkeit des Naturgeschehens voraus! „Denn ich antworte wohl auf die Frage, ob bei jener Himmelsbeschaffenheit morgen kein Regen heraufziehen wird: wahrscheinlich nicht, der ich nicht leugne,

etwas Wahres zu wissen. Denn ich weiß, daß jener Baum nicht gleich in einen silbernen sich wandeln kann; und ich behaupte ohne Anmaßung viele derartige Wahrheiten zu wissen, denen mir das ähnlich scheint, was ich wahrscheinlich nenne." — Leider bricht hier die Diskussion über das interessante Problem ab; die Unterredner bombardieren einander mit einigen Unliebenswürdigkeiten und verschieben die Besprechung des lehrreichen Beispiels auf ein anderes Mal.

Ersichtlich ist Augustin des Verhältnisses von Wahrheit und Wahrscheinlichkeit begrifflich nicht Herr geworden. So wenig wie Antiochus, dessen Ansichten in Ciceros Academica die Skizzen zu Augustins Ausführungen enthalten.[39]) Denn weder der rein historische Begriff des Wahrscheinlichen, also das, was in der Akademie tatsächlich das *εὔλογον* und *πιθανόν*, das *verisimile* und *probabile* bei Cicero bedeuteten, noch der systematische Begriff, d. h. das, was unter Wahrscheinlichkeit einzig sinnvoll zu verstehen ist, enthält den behaupteten Widerspruch.

Über die feineren Bestimmungen des Wahrscheinlichkeitsbegriffs bei Arkesilaus und Karneades ist an früherer Stelle berichtet worden.[40]) Aber trotz der mannigfaltigen Schattierungen dieser Begriffe und trotz der lapidaren Lehre von den verschiedenen Wahrscheinlichkeitsgraden — was Augustin alles außer Acht läßt — hat eine eindeutige und scharfe Auffassung des Verhältnisses von Wahrheit und Wahrscheinlichkeit bei den akademischen Skeptikern nicht bestanden oder läßt sich wenigstens nicht mehr nachweisen. Sie schwanken hier augenscheinlich zwischen zwei Anschauungsweisen, deren Auseinanderhaltung ein gereifteres erkenntnistheoretisches Bewußtsein erforderte. Bald nämlich ist ihnen das Wahrscheinliche nur das subjektive Spiegelbild des Wahren, das, was dem Subjekt wahr erscheint, ohne daß es die Bürgschaft in sich trüge, die reale Wahrheit getreu wiederzugeben; bald ist das Wahrscheinliche eine auch subjektiv niedere Stufe der Gewißheit. Mit Recht hat daher Cicero die beiden Ausdrücke, *verisimile* und *probabile*, zur Übersetzung verwandt, von denen der erste mehr das Spiegelungsverhältnis, der zweite den Gewißheitsgrad bezeichnet.[41]) Halten wir uns zunächst an den Sinn des *verisimile*, so besteht nicht einmal diesem und seinem robusten Wahrheitsrealismus gegenüber des Augustin Einwurf vom Selbstwiderspruch dieses Begriffes zu Recht.

Man muß hier zwar die Existenz der Wahrheit voraussetzen, wenn man das Wahrscheinliche als die Bewußtseinsspiegelung des Wahren empfindet; aber die Erkenntnis der Wahrheit (und nur sie leugnet die Skepsis) ist keine notwendige Vorbedingung. Gewisse Vorstellungen könnten ja mit dem Gefühl auftreten, eine absolut-reale Wahrheit wiederzugeben, und die Vernunft könnte uns belehren, daß wir der adäquaten Wiedergabe dieser Wahrheit durch unsere Vorstellungen nie sicher seien. Ähnlich wie die Sinneswahrnehmungen nach einigen Philosophen das Bewußtsein bei sich führen, eine absolute Realität abzubilden, und die Vernunft uns belehrt, daß wir in ihnen diese Realität nie erfassen. Das eine Mal wird die Existenz der Wahrheit, das andere Mal die Existenz der Dinge an sich vorausgesetzt, um die „Erscheinung" der Wahrheit, die „Erscheinung" der Dinge an sich zu erklären; nicht aber die Erkenntnis von Wahrheit oder Ding an sich.

Da uns aber die Wahrheit keine absolute Realität und das Wahrheitsbewußtsein keine subjektive Spiegelung derselben mehr bedeutet, so scheidet diese Auffassung in systematischer Hinsicht aus. Noch weit entschiedener löst sich der Vorwurf vom „Selbstwiderspruch" des skeptischen Probabilismus in Dunst auf, wenn wir die zweite Form des Wahrscheinlichkeitsbegriffs zugrunde legen, welche auch in systematischer Hinsicht die allein fruchtbare genannt werden muß. Ist dann etwa Wahrscheinlichkeit ohne Wahrheit eine contradictio in adjecto? Nichts weniger! Es ist doch ganz gut denkbar, daß die verschiedenen Urteile verschiedene Gewißheitsgrade und intellektuelle Zustimmungsgefühle auslösten, von denen kein einziges den höchsten Grad erreichte, denjenigen Grad, durch welchen auch für den modernen Skeptiker das Wahrheitsgefühl charakterisiert wäre. Warum sollten nicht gewisse Urteile gar keine, andere geringere, noch andere ziemlich hohe, einige sehr hohe Glaubwürdigkeit (*πιθανότης*) bei sich führen, aber keines die höchste? Einzig das Bestehen von Gradunterschieden zwischen den Überzeugungsgefühlen, die die verschiedenen Urteile begleiten, genügt, einen sinnvollen Begriff von Wahrscheinlichkeit aufzustellen; und selbst darin vermag man der Akademie ganz recht zu geben, daß das geringste Mehr an Überzeugung hier ausreicht, damit der Wille in seinen Handlungen sich auf sie und nicht auf die völlig ungewissen Urteile stütze. Auch das scheinbar so verblüffende Beispiel Augustins setzt nur die Annahme von Wahrscheinlichkeits-

graden voraus. Vorausgesetzt wird nämlich nicht, daß ich von der Wahrheit des Kausalgesetzes, sondern nur, daß ich von dessen Wahrscheinlichkeit überzeugt bin, d. h. daß dem Kausalgesetz ein größerer Gewißheitsgrad zukomme als seinem Gegenteil; und überdies meinen Erfahrungen und den logischen Axiomen ein größerer Gewißheitsgrad als ihrem Gegenteil. Dann löst sich das Beispiel in folgende Erkenntnisprozesse auf: der Satz, daß der Naturlauf regelmäßig verläuft, ist wahrscheinlich = ein Zustimmungsgefühl mittlerer Höhe auslösend. Der Satz ist ziemlich gewiß, daß auf helle Nächte helle Sonnenaufgänge folgen. (Denn er folgt aus dem vorigen nach bisherigen Erfahrungen und den logischen Axiomen, und diese sind wiederum ziemlich überzeugend oder wahrscheinlich.) Also ist es, wiederum vermöge eines wahrscheinlichen Schlusses, ziemlich gewiß, daß auf die gestrige helle Nacht ein heiterer Sonnenaufgang folgen wird.

Es kann auch ein solcher Skeptiker ruhig die Wahrscheinlichkeit an der Wahrheit messen, an der Wahrheit, die er für unerkennbar erklärt, und sich also des Ausdrucks *verisimile* bedienen. Denn wir können durch das freie Spiel der Phantasie uns ganz gut die gegebenen Elemente unseres Bewußtseins gesteigert denken, und aus einem niederen Grad von gegebenem Zustimmungsgefühl den höchsten Grad als Idealbegriff konstruieren, ohne daß jemals ein Urteil dies Gefühl ausgelöst hätte oder auslösen könnte; ohne daß wir also jemals die „Wahrheit" erkannt hätten oder erkennen könnten. „So müßte das Gefühl sein" — dürfte ein solcher Skeptiker etwa sagen — „das ein wahrer Satz erregt; aber nie wird ein Satz dieses Gefühl erregen; ich wenigstens kenne nur Sätze, die ein ähnliches Gefühl erzeugen, nur ein *verisimile*, kein *verum*." Ich wüßte nicht, was Augustin darauf zu entgegnen vermöchte.

Für denjenigen, welcher irgendwelche Wahrheiten für erkennbar hält, d. h. in skeptischer Terminologie für den Dogmatiker, verschiebt sich der Wahrscheinlichkeitsbegriff nur unbedeutend. Er mißt das Gefühl der Wahrscheinlichkeit nicht an einem willkürlich gebildeten Begriff oder einer Phantasievorstellung, sondern an dem ihm in vielen Fällen gegebenen Gefühl der Wahrheit. Immer aber ist darauf zu achten, daß nicht etwa diejenigen Urteile als wahrscheinliche bestimmt werden, bei denen man sich nicht klar bewußt ist, in welchem Verhältnis sie zu Denkgesetzen und Erfahrungen stehen, denen man aber trotzdem unter bestimmten psychologischen Umständen eine Zustimmung hohen oder niederen Grads zuteil werden läßt. Solche nicht logischen, sondern rein psychologischen Aussagen, die nicht für alle Intellekte die nämliche, sondern je nach den Individuen, ja für das gleiche Individuum zu verschiedenen Zeiten verschiedene Geltung beanspruchen, mit einem besonderen logischen Prädikat zu versehen, hat der Erkenntnistheoretiker keine Veranlassung. Schon der populäre Sprachgebrauch dürfte in diesem Falle einen Unterschied machen zwischen Wahr — scheinen und Wahrscheinlich — sein. „Es scheint mir wahr zu sein" (mit der ganzen Unbestimmtheit, die dem Worte „scheint" anhaftet) wäre der rechte Ausdruck für die unechte Wahrscheinlichkeit. Ein Beispiel mehr zu dem Thema, mit welchen Schwierigkeiten die philosophische, im Anschluß an die vagen Wortbedeutungen der Sprache gebildete Terminologie zu kämpfen hat. Die feineren Differenzierungen und näheren Ausführungen über die „philosophische" Wahrscheinlichkeit werden uns noch an späterer Stelle, bei der Wiedergabe und Kritik der skeptischen Theorien David Humes, zu beschäftigen haben.[42])

8. Betrachtet man endlich die allgemeinsten Einwendungen, welche die Schrift *„contra academicos"* gegen den philosophischen Skeptizismus richtet, so lassen auch sie überall tiefe Ahnungen bei ungenügender Durchführung erkennen.

Das allgemeinste theoretische Beweisstück, das in den Erörterungen einen besonders breiten Raum einnimmt,[43]) sucht die Möglichkeit des Wissens aus der Wirklichkeit des Weisen herzuleiten. Gibt es Weise, so muß der Weise auch Weisheit, d. h. Wissen besitzen; nun gibt es nach aller Philosophen Ansicht, selbst nach Ansicht der Skeptiker, Weise, also auch Wissen. Darauf hätte der antike Skeptiker entgegnet: verstehst du unter dem Weisen einen Wissenden, so gibt es keine Weisen, und die nicht vorhandene Existenz solcher Weisen kann das Wissen nicht begründen. Verstehst du unter dem Weisen einen von der Unmöglichkeit des Wissens subjektiv durchdrungenen, der durch die Epoché und Ataraxie dies im Leben bewährt, so gibt es Weise; aber deren Existenz kann das allgemein gültige Wissen wiederum nicht begründen. Dieses subjektive Durchdrungensein ist selbst kein Wissen, sondern nur ein individuelles Erlebnis, das weder du noch wir als scientia bezeichnen würden (Pyrrhonismus); dieses

subjektive Durchdrungensein bedeutet nur, von der Wahrscheinlichkeit des Nichtwissenkönnens überzeugt sein (Akademiker).[44])

Hier interessiert uns der tiefere Sinn hinter der scheinbar naivsten petitio principii: aus der Existenz des Weisen auf die Existenz des Wissens zu schließen. Daß selbst die Skeptiker das Dasein dieser Menschengattung zugeben, ist für Augustin nicht das Wesentliche. Daraus hätte er allenfalls seine philosophischen Gegner einer Unfolgerichtigkeit überführen (und auch das ging wegen ihres eigentümlichen Begriffes vom Weisen in Wahrheit nicht an), aber nimmermehr das Wissen selbst sicher fundamentieren können. Nein, das Verblüffende ist, daß Augustin von dem Umstand, daß es Weise in seinem Sinne gibt, als von etwas Selbstverständlichem ausgeht. Die Existenz des Weisen ist ihm eine handfeste Tatsache, an der nicht zu rütteln ist. Sogar die Skepsis bezeichnet ja ihre Häupter, Pyrrho, Timon usw. als Weise! Was bedeutet dieser sichere Ausgangspunkt, unter den philosophischen Gesichtswinkel gerückt? Wirklich nur eine unverhüllte petitio principii, die das tiefe Problem von der Möglichkeit des Wissens durch die oberflächliche und fade Scheinlogik einer unbewiesenen Annahme über das thema probandi, über das Wissen des Weisen zu lösen sucht? Gewiß nicht. Sonst hätten weder Lucullus bei Cicero, der dies Problem als den Angelpunkt der Diskussion bezeichnet,[45]) noch Augustin, der immer wieder auf diesen Gedankengang zurückkommt, dem antiskeptischen Theorem eine so große Bedeutung beigemessen. Vielmehr liegt dieser ganzen Betrachtung nichts Geringeres als die Kantische Fragestellung der Prolegomena zugrunde, die seitdem in der Reihe der philosophischen Probleme einen der ersten Plätze einnimmt: es gibt Wissenschaften, Mathematik, Physik usw., als Tatsachen — was sind ihre Voraussetzungen? Wissenschaft ist wirklich — wie ist sie möglich? Was seit dem Aufblühen der mathematischen Naturwissenschaften immer unerschütterlicher feststand: Wissenschaft ist kein Humbug, kein bloßes Spiel der Phantasie, kein willkürliches Spekulieren, sondern Wissenschaft ist eine Lebensmacht, die unser Dasein umgestaltet, die Natur uns dienstbar macht, die Zukunft vorhersagt, das verdichtete sich im Altertum nur in einzelnen lebendigen Persönlichkeiten, deren Existenz man nicht in Abrede stellen konnte: es gab Weise, keine Scharlatane, nicht bloße Redekünstler und Sophisten, sondern Weise als Lehrer, die

anderen mitteilten, was diese nie gesehen hatten, die sogar imstande waren, kraft ihrer Ansicht von den Dingen das Glück und den Tod zu meistern. Was für eine Kraft lag dem zugrunde? Erkenntnistheoretisch formuliert: der Weise ist wirklich — wie ist er möglich? Es ist beidemal genau die gleiche Aufgabe: ein komplizierter vorgefundener Tatbestand soll auf seine Voraussetzungen hin zergliedert werden; es ist die analytische Problemstellung, während die Frage: wie baut sich Wissen auf aus den einzelnen Erkenntnisfunktionen, Wahrnehmen, Denken usw., die synthetische Problemstellung ergibt. Auch das analytische Problem ist berechtigt, wenn man nur nicht in die vorgefundenen und der Diskussion entrückten Tatsachen bereits willkürlich etwas hineinlegt, zu dem man nachher die Voraussetzung sucht. Es ist nicht zu leugnen, daß sowohl Kant wie Augustin diesen Fehler nicht ganz vermieden haben. Kant nicht, indem er gelegentlich die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit in den Urteilen der Wissenschaften auch dort als „vorgefunden" bezeichnete, wo sie nicht vorzufinden waren; Augustin nicht, indem er von dem Weisen als Wissenden bereits ausging, während diese problematische Eigenschaft jedenfalls kein gegebener Tatbestand war. Daß sich im übrigen seine primitive Analyse der Voraussetzungen des Weisen nicht mit Kants subtiler Ermittelung der notwendigen Voraussetzungen aller Wissenschaften messen kann, bedarf keiner Erwähnung. Nur darauf kam es hier an: den tiefen Hintergrund erkennen zu lassen, von dem sich auch die scheinbar überlebte und, von außen gesehen, rein sophistisch-dialektische Methode abhebt, die Cicero und Augustin in der Bekämpfung der Skepsis gelegentlich befolgen.

9. Neben solchen theoretisch-sachlichen Einwänden läuft in der Streitschrift noch eine Reihe allgemeinster Erwägungen einher, deren widerlegende Kraft mit unbewiesenen, praktischen Werturteilen unseres Kirchenvaters steht und fällt. Zunächst wird der von Antiochus bei Cicero [46]) und Aristokles bei Eusebius [47]) eindringlich behandelte Lieblingseinwand der Antike wiederholt: der folgerichtige Skeptiker sei kein lebensfähiges Subjekt. Wie soll er die zum Leben notwendigen Handlungen verrichten, wenn er sich über alles des Urteils enthält? Hier ist zweierlei zu scheiden, was ältere und jüngere Kritiker der Skepsis oft durcheinandermengen. Einmal die Richtigkeit der Behauptung, und

dann ihre Tragweite für die Beurteilung der skeptischen Theorie. Zum ersten Punkt wurde in der Kritik der antiken Skepsis bereits ausgeführt: der vollendete Pyrrhoniker, dem nur das *φαινόμενον* Zustimmungsgegenstand und damit allein Willensmotiv werden kann, ist zwar nicht zu völliger Untätigkeit verbannt, da die unmittelbaren Erlebnisse ihm die Befriedigung animalischer und vegetativer Bedürfnisse unter günstigen Umständen erlauben, kann aber den Kreis dieses „pflanzenähnlichen" Daseins folgerichtig nie überschreiten.[48]) Der skeptische Probabilist dagegen hat an den Wahrscheinlichkeitsstufen genügenden Anhalt zur Vollbringung der verwickeltsten Handlungen.[49]) Denn wie man auch den Begriff des Wahrscheinlichen faßt, die in jeder dieser Fassungen enthaltene intellektuelle Bevorzugung eines Urteils vor einem andern genügt vollkommen, den Willen in Bewegung zu setzen. Ganz davon zu trennen ist der zweite Punkt: was hat das alles mit der Richtigkeit oder Irrtümlichkeit der skeptischen Grundthesen zu schaffen? Während Antiochus, Aristokles, Augustin und tutti quanti diese Thesen eigentlich für gerichtet ansehen, wenn wirklich aus ihnen die biologische Minderwertigkeit ihrer Bekenner folgen sollte, so muß demgegenüber betont werden, daß Lebensnutzen oder Lebensschaden einer Anschauung nicht deren Wahrheit oder Unwahrheit ohne weiteres beweisen können. Lebensuntüchtigkeit, ja der Tod als Folge einer Überzeugung vermag in sich die Wahrheit dieser Überzeugung weder zu sichern noch zu erschüttern. The tree of knowledge is not that of life — sagt Byron. Für den Ernst und die Wucht dieser Tatsache hat unserer Zeit erst Nietzsche die Augen geöffnet, nämlich, daß es zum mindesten ein Problem ist: in welchem Verhältnis Leben und Wahrheit zueinander stehen; daß vielleicht Schiller recht hat: „nur der Irrtum ist das Leben und die Wahrheit ist der Tod"; und daß wir mit der absoluten Skepsis zwar zu leben nicht vermögen, daß es aber sehr fraglich ist, ob man daraus die Fehlerhaftigkeit der Skepsis oder die biologische Notwendigkeit dogmatischer Irrtümer zu folgern habe. Auch die analytische Fragestellung: Leben ist wirklich, wie ist es möglich? begründet nicht ohne weiteres die Existenz noch die Erkennbarkeit der Wahrheit, sondern höchstens den „Glauben" an diese Existenz und Erkennbarkeit als Voraussetzung des Lebens. Doch die Erörterung des Problems gehört in die Kritik der biologischen Skepsis. Hier galt es nur die Fragwürdigkeit festzustellen gegenüber

der Selbstverständlichkeit, mit der dieser Punkt in allen antiken (und vielen modernen) [50]) Skeptomachien erledigt wird.

Noch viel weniger als die lebenerschütternde Tendenz vermögen natürlich etwaige moralische Flecken, auf die vor Augustin besonders Aristokles mit sittlicher Entrüstung hinwies,[51]) für oder gegen die logische Haltbarkeit der Skepsis zu zeugen. Ob tatsächlich Unsittlichkeit die notwendige oder doch mögliche Lebensführung des folgerichtigen Skeptikers sei, hängt davon ab, was man unter Sittlichkeit versteht. Daß speziell der Pyrrhoniker, solange man in der Erfüllung bestimmter Handlungen Sittlichkeit erblickt, je nach der Beschaffenheit der Landessitten zu jedem Grad von Moralität und Immoralität in Konsequenz seiner theoretischen Anschauungen befähigt, ja verbunden ist, wurde bereits dargetan.[52]) Und über die Ethik der skeptischen Akademie wissen wir nichts Näheres.[52]) Doch ist soviel sicher, daß kein antiker Skeptiker, von welcher Richtung auch immer, die Erkenntnis absoluter moralischer Werte und ein aus dieser Erkenntnis abfließendes Handeln zur Norm nehmen konnte. Will man das Fehlen einer solchen Überzeugung und Handlungsweise als lasterhaft bewerten, so würde der Skeptiker an diesem Frevel allerdings, wie Augustin bemerkt, weder einen „Irrtum" noch einen „Tadel" finden. Aber darin mit dem Kirchenvater ohne weiteres eine Widerlegung der Moralskepsis zu erblicken,[53]) ist man nicht berechtigt. Denn die Erkennbarkeit der dazu vorausgesetzten Wertungsweise als einer moralischen ist ja gerade das thema probandi, das die Skepsis ihren Gegnern zur Aufgabe stellt. Oder sollte sich auch dahinter das Problem verstecken: moralische Beurteilung ist wirklich (Kants „Urfaktum des Bewußtseins"), wie ist sie möglich? Dann hätte Augustin jedenfalls, der der Skepsis die mangelnde Verurteilung von Mord, Ehebruch, Verrat usw. zum Vorwurf macht, weder das, was eigentlich hier gegeben und „wirklich" ist, noch wo die Voraussetzungen für diese Wirklichkeit liegen, auch nur von ferne geahnt.

Die letzte und interessanteste Frage aber aus dem Kreise der über die Skepsis verhängten praktischen Verdikte, in den Dialogen an erster Stelle behandelt, wird nach dem Verhältnis von Zweifel und Glück gestellt. Zu unserer Verwunderung fragt nun Augustin hier nicht: hat die Erkenntnis der Wahrheit oder der Verzicht auf diese Erkenntnis das Glück im Gefolge?

sondern: verschafft der Besitz oder das ewige Streben nach Wahrheit dem Menschen die Glückseligkeit? Die letztere Ansicht wird der Skepsis zugeteilt. Dort aber waren wir ihr nirgends begegnet. Bei den Pyrrhonikern gewiß nicht. Denn ihnen ist gerade die völlige Resignation, das Aufhören jeder Forschung im aktiven Sinne, die Epoché und Ataraxie die Lichtquelle des Glücks, der sich „wie ein Schatten" die Eudaimonie gesellt. Wenn sie sich von den Gegnern, um nicht in die Klemme des dogmatischen Negativismus zu geraten, drängen ließen, die *ἀκαταληψία* der Dinge „an sich" nicht dogmatisch zu behaupten, sondern auf diesem Punkt sich noch als „die Suchenden" zu bezeichnen, so haben sie doch unter dieser *ζήτησις* weder eine Erforschung dieser Dinge „an sich" verstanden, noch die Erforschung der Phänomene, deren routinemäßige Beherrschung sie verächtlich als eine *τέχνη*, als ein in passivem Assoziationszwang gegründetes Handwerk ansahen.[54]) Die Glückseligkeit aber kettete sich für sie niemals an die *ζήτησις* oder die *τέχνη*, sondern an die Voraussetzung für beide: an den grundsätzlichen Zweifel, irgendwo und irgendwie die Wahrheit ergreifen zu können. So steht das Wahrheitstreben als Quelle des Glücks und höchstes Gut als ein unbekannter Fremdling in der pyrrhonischen Resignationslehre, von deren ursprünglichem Entsagungscharakter vielleicht einige Bekenner, aber niemals das skeptische Bekenntnis eine Ausnahme gemacht hat.

Ganz anders würde die Verschwisterung von Glück und dauernder Forschung mit der Weise der späteren Akademie zusammenstimmen. Während die Ahnherren des Pyrrhonismus vielleicht bei den Heroen geistiger Unbewegtheit, bei den indischen Heiligen zu suchen sind, geht die Skepsis eines Arkesilaus im wesentlichen auf die überbewegliche Geistesart des Sokratismus zurück.[55]) Und da diese Richtung sich auch darin treu blieb, daß sie durch Einführung des Wahrscheinlichkeitsbegriffs die aktive Forschung ermöglichte, so würde es nicht überraschen, grade in die Unbegrenztheit des Forschens und Lernens, das aus grundsätzlichen Motiven niemals ans Ende gelangen konnte — denn die „Wahrheit" blieb auch hier stets unerreicht — das Glück des Skeptikers verlegt zu sehen. Dazu kommt, daß jene weltflüchtige Stimmung der Apathie und Ataraxie nirgends als Ideal der akademischen Skepsis erscheint, ja ausdrücklich als solches verleugnet

wird.[56]) Aber leider nennt uns Augustin nicht denjenigen Autor, der diese neue und originale Brücke zwischen Zweifel und Glück geschlagen habe. Er beruft sich nur auf Cicero, aber dieser schweigt sich auch darüber aus. Arkesilaus und Karneades können es nicht gewesen sein, da beide die Erforschung des Wahrscheinlichen nicht um ihrer selbst willen, sondern nur soweit sie zur Erhaltung des Lebens notwendig war, getrieben wissen wollten. Es wird also wohl ein späteres Mitglied der Schule diese Ansicht vertreten haben; welches, darüber sind allerdings nur Vermutungen zulässig.[57])

Jedenfalls sind nunmehr alle Möglichkeiten im Verhältnis von Glück, Wissen und Wissenwollen gedanklich ausgeschöpft. Wissen und Forschen macht allein glücklich und gut — hatte Sokrates, Nichtwissen und Nichtforschen macht allein glücklich und gut hatte Pyrrho verkündet. Nichtwissen und Forschen macht allein glücklich und gut, sagt jener Augustinische Akademiker, den wir nicht kennen. Um den Kreis zu schließen, fehlt nur noch die letzte denkbare Umstellung: Wissen, nicht Forschen macht allein glücklich und gut — die Devise unsres Kirchenvaters.

Indem Augustin nun neue Gewichte in die Glückswage legte und nicht mehr Besitz der Wahrheit und Verzicht auf Wahrheit, sondern Besitz der Wahrheit und emsiges Streben nach ihr zwischen die Schalen verteilte, schuf er die gleiche Alternative, die soviel Jahrhunderte später Lessings berühmter Ausspruch zum Gemeingut unserer Kultur machen sollte: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte, Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein."[58]) Der Entscheid des Kirchenvaters aus dem vierten, und des Kritikers aus dem achtzehnten Jahrhundert ist natürlich nicht der gleiche. Vielmehr sehen wir Augustin aufs äußerste die Notwendigkeit des vollen Wissensbesitzes zur Glückseligkeit aufrechterhalten. Aber ein schöner Beweis des Reichtums dieser Seele, die sich auch in des Gegners Empfindungsweise einzufühlen verstand, noch mehr ein Beweis ihrer künstlerischen Darstellungskraft ist es, daß Augustin auch für das Glück des Ewigstrebenden, stets Irrenden

Worte gefunden hat, die hinter denen Lessings kaum zurückstehen dürften.[59]) Natürlich hat er dann, um die Fehlerhaftigkeit dieses Standpunkts zu schildern, noch glühendere Farben bereit.

So sehr uns nun Augustins Fragestellung und auch seine persönliche Lösung interessieren, so enttäuschend ist der „Beweis" für diese Lösung. Es ist der übliche, schon im Keime totgeborene Versuch, die gewählte Proportion zwischen Wissen und Glück als notwendige und für alle Subjekte gültige nachzuweisen. Vor einem Beweis von der Art: daß der Weise entweder nichts ist oder die Wahrheit besitzt, und da er etwas ist, er also auch wissend ist; daß der Weise aber stets glückselig, also auch nur der Wissende glückselig sein kann — vor einem solchen ‚Beweis' stehen wir heute mit verständnislosem Achselzucken. Der springende Punkt wird überall verfehlt: der Begriff der Eudaimonie gibt kein allgemeingültiges Verhalten aus sich her. Statt sich in willkürlich geschaffenen Identitätsverhältnissen im Kreise zu drehen, muß man die Psychologie heranziehen, die uns belehrt: daß sowohl Toren wie Weise, Wahrheitsbare, wie Wahrheitforscher, wie Wahrheitbesitzer (die intellektuellen Gegensätze), sowohl Schlechte wie Gute, Sittlichkeitsbare, wie Sittlichkeiterstrebende, wie Sittlichkeitsbesitzer (die moralischen Gegensätze) je nach ihrer individuellen Veranlagung dem Glück wie dem Unglück verfallen können. Geistvoll aber bleibt trotzdem auch diese Wendung der Gespräche, mit der Augustin zwar nicht zwei logisch berechtigte Theorien (vielmehr zwei gleich haltlose), wohl aber zwei daseinsberechtigte Menschentypen einander gegenüberstellt.

Endlich mag aus seiner antiskeptischen Schrift noch die historische Hypothese Erwähnung finden, die, wäre sie richtig, eigentlich jede Widerlegung der antiken Zweifelschule überflüssig machen würde; nach ihr soll die Skepsis der mittleren Akademie nur die exoterische Hülle gewesen sein, unter der die eigentliche Geheimlehre, nämlich der alte Platonismus verborgen und als edles Erbe gehütet wurde.[60]) Die geschichtliche Unrichtigkeit und subjektive Willkür dieser Ausdeutung ist bereits früher betont worden.

10. Überblickt man das Gesamtergebnis der Schrift „Gegen die Akademiker", so sieht man überall fruchtbare Keime zur Überwindung des philosophischen Skeptizismus ausgestreut, aber meist nicht an die rechte Stelle und mit soviel schädigenden Zutaten, daß

die Saat als Ganzes nicht aufgehen konnte. Die epikureische Ehrenrettung der intellektuellen Sinnenunschuld wird mit Recht gegen die sensuale Skepsis angeführt, zu Unrecht als unwesentlich verfrüht fallen gelassen; die Wahrheit der reinen Logik und Mathematik als unerschütterliche Basis aller rationalen Erkenntnis mit Recht betont, aber zu Unrecht der Wert objektiver Erkenntnisse, die durch Anwendung von Logik und Mathematik auf die unmittelbaren Erfahrungen zustande kommen, überschätzt; die Frage, ob Wahrscheinlichkeit ohne Wahrheit möglich sei, scharf angeschnitten aber unscharf behandelt; das Problem von den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Wissenschaft unter der antiken Formel, das Dasein des Weisen begründe das Dasein des Wissens, richtig geahnt, aber nicht wirklich gestellt noch gelöst; das Beseligende der Forschung als unendlicher Aufgabe zum erstenmal eindringlich mit dem Glück[61]) des Wahrheitsbesitzes verglichen, aber in antiker Befangenheit der Glaube an ein eudaimonistisches Allheilmittel geteilt und als unerläßlicher Bestandteil des Glückes eine Dosis vollkommenen Wissens für jedermann gefordert.[62])

11. Nicht minder wertvoll sind die Anregungen, nicht minder überwunden die Lösungen, welche Augustin in seinen späteren Werken zur Bekämpfung des Skeptizismus gelegentlich gegeben hat.

Bereits in den noch zu Cassiaciacum entstandenen Schriften *de beata vita* und *soliloquia* entdeckte er, daß allem Zweifel entrückt so gut wie die sinnlichen Empfindungen auch die inneren Regungen unsres Selbstbewußtseins seien. Nun hatten schon die Pyrrhoniker ausdrücklich die Unbezweifelbarkeit der unmittelbaren Erlebnisse, der *πάθη*, betont und sowohl die sinnlichen Wahrnehmungen, wie die Denkvorgänge, die Gefühle und Willensregungen zu diesen Erlebnissen gerechnet. Ihnen durfte zugestimmt, nach ihnen durfte gehandelt werden; für sie hatten die Vorschriften der Aussagelosigkeit und Urteilsenthaltung keine Kraft. Wenn also Augustin die Urteile über das Haben dieser inneren Erlebnisse als wahre Urteile und als ein Wissen bezeichnet, so ist dies kein Unterschied in der Sache, sondern nur in den Worten. Denn unter Wissen verstanden ja die Pyrrhoniker dem antiken Realismus gemäß nur die allgemeingültige und notwendige Erkenntnis der Dinge „an sich". Aber darin geht Augustin über diese Schule hinaus, daß er in den unmittelbaren Erlebnissen selbst zwei

Faktoren unterscheidet: die Gegenständlichkeit und die Zuständlichkeit des Erlebnisses, das Erlebnis als solches und die Spiegelung des Erlebnisses im Selbstbewußtsein, und daß er diese innerste Zuständlichkeit zu einer besondern Quelle unmittelbarer Gewißheit erhebt. So spaltete er das Bewußtsein des Menschen in einen äußeren und einen inneren Sinn und vollzog damit jene verhängnisvolle Scheidung, die über Locke bis auf Kant hinübergewirkt hat. Durch den inneren Sinn, der alle einzelnen Bewußtseinsinhalte als uns selbst zugehörig unmittelbar erkennt, werden wir durch jeden Bewußtseinsakt unsrer eigenen Existenz unzweifelhaft versichert. Nachdem schon die Schrift de beata vita in den Sätzen: „weißt du wenigstens, daß du lebst? das weiß ich“ [63]) die Tonart angeschlagen, erklingt in den „Selbstgesprächen“ das vollendete Stück. In einer monumentalen Gruppe von Fragen und Antworten ist es enthalten: „Du, der du dich erkennen willst, weißt du, daß du bist? Das weiß ich. Woher weißt du das? Das weiß ich nicht . . . Weißt du, daß du Bewußtsein hast? *(Cogitare te scis?)* Das weiß ich.“ [64]) Am schärfsten und geistreichsten hat Augustin grade gegen den philosophischen Skeptizismus diese Einsicht zugespitzt. Er gab ihr zu diesem Zwecke die Form: daß grade das Zweifeln an der Wahrheit das Wissen um die Wahrheit in sich schließe. „Jeder, der einsieht, daß er zweifelt, sieht etwas Wahres ein und ist dessen, was er einsieht, gewiß. Er ist also der Wahrheit gewiß. Jeder also, der an der Existenz der Wahrheit zweifelt, trägt in sich selbst ein Wahres, an dem er nicht zweifeln mag; und außer durch die Wahrheit ist nichts Wahres wahr. Nicht also darf der an der Wahrheit zweifeln, der an irgend etwas zweifeln konnte.“ [65]) Und ein andermal: „ob Luft die Lebenskraft ist oder Feuer, daran haben die Menschen gezweifelt; daß sie aber leben und Gedächtnis besitzen, und erkennen, und wollen, und denken, und wissen, und urteilen, wer zweifelte daran? Denn selbst während er zweifelt, lebt er; wenn er zweifelt, erinnert er sich, woher er zweifelt; wenn er zweifelt, wird er erkennen, daß er zweifelt; wenn er zweifelt, will er gewiß sein; wenn er zweifelt, hat er Bewußtsein; wenn er zweifelt, weiß er, daß er nichts weiß; wenn er zweifelt, urteilt er, daß er nicht leichtsinnig zustimmen darf.“ [66]) Und zusammenfassend: „nichts nämlich weiß der Geist so gut wie das, was ihm gegenwärtig ist, und dem Geist ist nichts gegenwärtiger als er sich

selbst.“ [67]) Aber diese Selbsterkenntnis — und das ist das Wichtige — versichert uns unmittelbar, daß unsere „Seele“ nicht nur existiert, nicht nur als etwas Selbständiges vom Körper Unabhängiges existiert, sondern daß sie als eine eigenartige Substanz existiert: „wenn sich daher die Seele erkennt, so erkennt sie ihre Substanz und wenn sie ihrer gewiß ist, so ist sie ihrer Substanz gewiß.“ [68]) Welche wichtigen Folgerungen aber aus diesem Dogma abfließen müssen, so unter andern die Unsterblichkeit der Seele, leuchtet ein.[69])

Die historische Tragweite solcher Gedanken wird niemand verkennen. In der Scholastik nimmt der Nominalismus, so besonders Occam den Augustinischen Gedanken von der Selbsterkenntnis als elementarer Gewißheit wieder auf, und in der neueren Zeit wird er für Descartes, dem Campanella voranging, zum Ausgangspunkt der gesamten Philosophie. Spinoza, der Heros des vorkritischen Rationalismus, verwendet das Selbstbewußtsein als Erkenntnisquelle in seiner eigentümlichen Lehre von der idea ideae; Locke, der Heros des vorkritischen Empirismus, in der Aufstellung eines inneren Sinns; Kant, der Schöpfer der kritischen Philosophie, sublimiert den einen Teil zu einer bloß formalen Größe, der transzendentalen Apperzeption, und behält den Rest im „inneren Sinn“, den auch er noch anerkennt, zurück. Unter den nachkritischen Dogmatikern erschließt Schopenhauer mit dem Schlüssel des Selbstbewußtseins die Tore der Festung, in der das Ding an sich, das Wesen der Welt und des Menschen verborgen ruht.

Wie aber steht es mit der systematischen Bedeutung des Augustinischen Arguments, das scheinbar den Skeptizismus mit einem einzigen Ruck aus den Angeln hebt? Wird hier wirklich eine neue unmittelbare Wahrheit von weittragender Bedeutung gewonnen? Um das zu entscheiden, hat man zunächst die psychologischen von den erkenntnistheoretischen Behauptungen aus der Verschlingung zu lösen, die beide Gruppen in den Sätzen von der Selbstgewißheit des Ich miteinander eingehen.

Um mit dem psychologischen, rein tatsächlichen Befund zu beginnen, so ist es vorerst nicht richtig, daß die Menschen so etwas wie einen inneren Sinn besitzen. Durch diesen *interior sensus* — lehrte Augustin — sollen die Eindrücke der äußeren Sinne wieder sekundär als unsre Eindrücke empfunden, alle Ge-

fühle und Willensregungen aber direkt vermittelt werden. Diese selbstbewußten Eindrücke werden endlich von der noch höher thronenden „Vernunft" erkannt, während diese Vernunft zugleich sich selbst erkennt.[70]) In Wirklichkeit finden wir aber erfahrungsmäßig nur die sogenannten Empfindungen im engeren Sinne eindeutig an Funktionen der leiblichen Sinnesorgane gebunden (die Farbenempfindung an Prozesse im Auge, die Geschmacksempfindung an Prozesse in den Geschmacksknospen usw.); aber weder Erfahrung noch Denken, sondern höchstens fälschliches Analogisieren, zwingen uns, das Bewußtsein von diesen Empfindungen als unseren Empfindungen oder das Selbstbewußtsein von Gefühlen und ähnlichen Elementen durch ein besonderes Organ, durch einen den Körpersinnen entsprechenden Seelensinn vermittelt vorzustellen. Der einzige Unterschied beider Gruppen von Bewußtseinsinhalten ist der, daß die Empfindungen stets räumlich lokalisiert angeschaut oder gedeutet werden, Fühlen, Wollen und Denken dagegen nicht. Die Beziehungen zum ‚Ich' bestehen nun zunächst darin, daß beide Gruppen, d. h. alle Bewußtseinsinhalte, -zustände, -handlungen als von mir „gehabte" erfaßt, d. h. vom Ichgefühl konstant begleitet werden. Soweit etwa reicht der psychologische Tatbestand des unmittelbar Vorgefundenen.

Was folgt daraus für die Erkenntnis? Es folgt daraus, daß bereits die Annahme, den willens- und gefühlsmäßigen Gebilden käme keine andre Existenz wie die erlebte zu, die Empfindungen dagegen enthielten mindestens noch einen Hinweis auf eine mein Bewußtsein transzendierende Wirklichkeit, daß bereits diese Annahme nicht der Ausdruck ist eines unmittelbaren Erlebnisses, sondern das Ergebnis (ob richtige oder falsche, geht uns hier nichts an) verwickelter Schlüsse. Noch viel weniger darf ich „ohne weiteres" über der Tatsache des Selbstbewußtseins, also dem Umstand, daß alle meine Bewußtseinszustände von dem nicht weiter beschreibbaren, sondern nur aufzeigbaren Ichgefühl begleitet werden, bereits die Überzeugung von dem substantiellen Dasein dieses Ich, d. h. einer Seele als einer selbständigen, von den Empfindungen, Denkakten, Willensregungen usw. loslösbaren Wirklichkeit erbauen. Denn unmittelbar habe ich immer nur das alle meine Bewußtseinsakte begleitende Ichgefühl und „ohne weiteres" kann ich nur des Habens dieses Gefühls gewiß sein und in der Form eines wahren Urteils auch nur dies Haben aussagen. Jeder

Schritt darüber hinaus setzt die methodische (logisch-empirische) Bearbeitung der Erlebnisse voraus. Und gar bis zur Entscheidung der Frage, ob eine selbständige Seelensubstanz, ein selbständiges „Ich" als Quellgrund all meinen Bewußtseinsäußerungen unterliege, oder ob das Ich vollständig in diesem Ichgefühl erschöpft sei, ob es in dem eigentümlichen Zusammenhang der einzelnen Bewußtseinsvorgänge aufgehe, oder ein selbständiges aktuelles, nicht substantielles Prinzip darstelle, wie eng der „Leib" zum Ich gehöre usw. — bis dahin ist noch ein weiter und schwieriger Weg. (Er führt auf der ersten Strecke durch die gesamte Psychologie, dann durch das weite Land philosophischer Ausdeutungsmöglichkeiten des dort gewonnenen Materials, endlich zur kritischen Auslese unter diesen Möglichkeiten.) So ist also auch die Wahrheit über die Beschaffenheit des Ich und der eignen Seele nicht leichten Kaufs zu erstehen und der Pfad zu ihr wird nicht plötzlich und mühelos erleuchtet durch den einfachen Akt der Selbstbeobachtung, und auch nicht durch eine entrückte Stunde vertieftester Selbstbesinnung;[71]) nur mit dem bescheidenen, aber stetig brennenden Lichte denkend, d. h. wissenschaftlich gedeuteter Erfahrungen kann er beschritten und nur durch die Strahlen eines wahrhaft philosophischen Genies stärker erhellt werden.

Wollte aber Augustin der Skepsis gegenüber nur geltend machen, daß unbezweifelbar gewiß für jedes Individuum nicht nur der Inhalt, sondern auch das Haben der augenblicklichen Erlebnisse ist, und daß der Akt des Zweifelns selbst jeden von dieser Wahrheit überzeugen könne, so wiederholt er damit nur eine fundamentale These — seiner Gegner. Ausdrücklich hatte der Pyrrhonismus die *φαινόμενα*, *πάθη*, *φαντασίαι* anerkannt, ausdrücklich hatte er auch seine Zweifel an der Erkennbarkeit der *ἄδηλα* als ein subjektiv-individuelles unbezweifelbares Erlebnis bezeichnet.[72]) Was aber darüber hinausgeht, die Erkenntnis der „Seele" als Trägerin der individuellen Erlebnisse — so wissen wir unmittelbar darüber gar nichts und nicht einmal über die Existenz einer solchen Seele unmittelbar mehr als über das Dasein einer realen Körperwelt.

Nimmt man also Augustins verführerischen Schlüssen die Pointe: daß Zweifeln Anerkenntnis von individuellen Einzelerlebnissen voraussetzt und also ein totaler Zweifel im allerstrengsten

Sinne unmöglich, nämlich ein Selbstwiderspruch ist — denn ich kann nicht zweifeln, daß ich zweifle, während ich zweifle — so ist der Rest nicht mehr viel wert. Diese Spitze aber ist gegen niemand gerichtet; mit ihr kämpft man gegen Windmühlen.

12. Und immer weitere Inhalte zieht der extreme Rationalismus dieses Dogmatikers in sein Bereich.[73]) Da sie nicht als Rüstzeug gegen die Skepsis verwandt werden, nur ein paar Andeutungen darüber.

Als denknotwendige Wahrheiten, die in der reinen Vernunft gelagert sind, treten zu den mathematischen und logischen Axiomen, zu dem psychologischen Uraxiom von der Existenz der eigenen Seele noch hinzu: das allgemeine Kausalgesetz (manche einzelnen Ursachen „entziehen sich unsern Sinnen, entziehen sich ihnen vollständig; dies aber, das für die angeschnittene Frage genügt, das ist dem Geiste unwillkürlich nicht verborgen: daß nichts ohne Ursache geschieht"); [74]) die Kategorie der Einheit; [75]) die ästhetischen und moralischen Werturteile, durch die wir gezwungen sind, die Harmonie in der Mannigfaltigkeit als schön zu empfinden, die Glückseligkeit als höchstes Gut anzusprechen und die Weisheit als den Weg, um zu diesem zu gelangen; durch die wir gezwungen sind, die einzelnen Moralregeln als Pflichten anzuerkennen. Ausdrücklich erklärt Augustin, „daß das, was du mit den leiblichen Sinnen berührst, du nicht billigen noch mißbilligen könntest, trügest du nicht in dir bestimmte Schönheitsgesetze, auf die du bezögest, was du da draußen als schön empfindest"; [76]) und ein anderes Mal: „auch könnten wir unter all diesen Gütern nicht das eine für besser als die andern erklären . . . ., wäre uns nicht ein Begriff des Guten eingesenkt, nach dem wir etwas billigen und dies jenem vorziehen könnten." [77]) Über diesem Rationalismus erhebt sich dann noch ein den Neuplatonikern entlehnter mystischer Intuitionismus, der die höchste Wahrheit, nämlich Gottes Sein und Wesen, in ekstatischem Schauen ergreift.

Diese erzdogmatischen Spekulationen des Kirchenvaters werden keinen Skeptiker bekehren, sondern höchstens neue Skeptiker ins Leben rufen. Denn es ist mindestens sehr fraglich, ob wir das allgemeine Kausalgesetz a priori in uns tragen, und noch viel fraglicher, ob es allgemeingültige ästhetische und ethische Einsichten a priori überhaupt gibt. Gar nicht mehr fraglich aber ist es, daß, wenn es solches alles geben sollte, es einzig durch methodische

Beobachtung und denkende Beurteilung der von Augustin so verachteten Erfahrungen, niemals aber durch den einfachen Akt der Selbstbesinnung gefunden werden könnte. Oder, um die Augustin und Kant gemeinsamen methodologischen Grundirrtümer zu bezeichnen: es ist sehr fraglich, ob wir ein ganzes Nest von Wahrheiten a priori in unserm Geiste bergen, aber ganz fraglos, daß, wenn dies der Fall sein sollte, wir es nicht a priori auszuheben imstande sind. Sondern unmittelbar gewiß sind uns nur die einzelnen Erlebnisse und bestimmte, vor allem die mathematisch-logischen Relationen. Alle übrigen Erkenntnisinhalte sind zunächst durchaus problematisch; und sie können einzig aus beiden unmittelbaren Gewißheitsquellen zugleich, nämlich aus der denknotwendigen Deutung der Erlebnisse und ihres Zusammenhangs, gewonnen werden. Auch das Fehlen oder Vorhandensein unabhängig von der Erfahrung in unserm Geiste bestehender Gesetze, denen alle Erfahrungen a priori unterworfen sind, ist nur auf solche Weise, also a posteriori, zu ermitteln.

Dabei stellt sich — wieder Augustin entgegen — heraus: daß die Erkenntnis der als räumlich charakterisierten oder physischen Erfahrungswirklichkeit, d. h. in populärer Sprache, daß die Durchforschung der Außenwelt, oder das Betreiben von Naturwissenschaft die näherliegende und leichter zu lösende Aufgabe ist. Denn hier halten die Objekte der Beobachtung besser Stand, ermöglichen Messung und Wägung. Die Entdeckung der unräumlichen oder psychischen Erfahrungswirklichkeit, von denen die ästhetischen und moralischen Werte übrigens nur ein kleiner Teil sind, in populärer Sprache, die Erforschung der Innenwelt oder das Betreiben von Geisteswissenschaft ist weit schwieriger. Die Gegenstände zerfließen der Beobachtung, entziehen sich der Messung und Wägung. Nur durch die Hilfsmittel der Physik (im weitesten Sinne) konnte die Psychologie (im weitesten Sinne) sich zur strengen Wissenschaft entfalten. Teils überträgt die moderne Psychologie — von der Gesetzlichkeit alles Geschehens überzeugt — die bei der Ausdeutung der objektiven, physischen Wahrnehmungswirklichkeit ermittelte Kausalität auch auf die rein psychischen Erlebnisse; teils versucht sie durch eindeutige Zuordnung physischer (speziell physiologischer) Funktionen zu psychischen Geschehnissen auf Art, Natur, Zusammenhang der letzteren Rückschlüsse zu machen. Mag man also auch die An-

sicht Augustins in metaphysischer Hinsicht ruhig zugeben: die Existenz einer selbständigen Körperwelt „an sich" sei ungewisser als die Existenz seelischen Lebens „an sich", so ist seine Rangordnung der Gewißheitsgrade der einzelnen Disziplinen jedenfalls dahin umzukehren: daß die Physik, die ja im Grund[78]) nur die Gesetze der körperlichen Erscheinungen erforscht, ohne sich über die unerfahrbare Natur einer solchen Welt dogmatisch zu äußern, früher und leichter Erkenntnisse zu bilden imstande ist als die (empirische, nicht metempirische) Psychologie.

Was nun jene höchste Erkenntnisart anlangt, durch die der Mensch nach Augustin die metaphysischen und religiösen Objekte angeblich ergreift, und die früher in Platos *διαλεκτικὴ ἐπιστήμη* und in Plotins *ἔκστασις*, später in Spinozas *scientia intuitiva* und in der intellektuellen Anschauung der nachkantischen Idealisten, ganz allgemein aber bei allen Glaubensphilosophen eine so wichtige Rolle spielt,[79]) so wird die Kritik des partiellen Skeptizismus zu zeigen haben, daß ein echtes Erkenntnisorgan für die Empfängnis transzendenter Wahrheiten im menschlichen Geiste nicht vorhanden ist, daß hier überall die fraglichen Begebenheiten und Zustände rein psychologischen, nicht logischen Kategorien verfallen und damit aller theoretischen Schwärmerei der Boden unter den Füßen entzogen wird.

13. Meist wirkt zur Konzeption solcher mystischen Vermögen die alte und ehrwürdige, aber darum nicht minder haltlose Überzeugung mit von dem Bestehen einer Wahrheit an sich. Dieser naive Wahrheitsrealismus, dem auch die antike Skepsis huldigte, führt dort, wo er nicht zu skeptischen Folgerungen gelangt, leicht dazu: in der Summe und dem System der einzelnen wahren Urteile noch nicht den Besitz der „reinen Wahrheit" zu erblicken und diesen auch nicht durch die nie vollendete, aber stetige Annäherung, durch die beständige Vergrößerung jenes Urteilskreises zu ersetzen; sondern einen unmittelbaren Aufschwung der Seele zu fordern, der die Wahrheit „an sich", nicht auf dem Umwege der Vereinigung aller einzelnen Wahrheiten, sondern auf einmal in der Ganzheit und Rundung ihrer göttlichen Gestalt ergreift. Und so sehen wir auch bei Augustin diesen Wahrheitsrealismus dem ekstatischen Schauen Gottes als der Wahrheit an sich zugrunde liegen.

In lehrreichster Weise laufen bei ihm alle möglichen Motive zur Verabsolutierung der Wahrheit durcheinander. Objektiv ist ihm

das einzelne Wahre nur durch die Wahrheit an sich wahr und verdankt dieser seine Existenz: *nec ullum verum nisi veritate verum est.*[80]) Hier wird die einzelne Wahrheit zu einem Stück Wahrheit verdichtet gedacht, das sich zum Ganzen nicht wie ein individuelles Exemplar zur Summe ähnlicher Exemplare oder zu seinem Gattungsbegriff, sondern wie ein materieller Teil zum materiellen Ganzen verhält, von dem es abgeschlagen worden ist. Subjektiv soll das Wahrheitsstreben die Existenz einer Wahrheit an sich beweisen; das Ziel des Wahrheitsforschens wird nicht in die Gewinnung möglich vieler evidenter Urteile gesetzt, sondern als etwas Selbständiges hypostasiert: „gehe nicht nach außen, kehre in dich selbst ein: im innern Menschen wohnt die Wahrheit: und wenn du deine Natur veränderlich findest, gehe auch noch über dich selbst hinaus. Aber bedenke, daß, wenn du über dich hinausgehst, du über die vernünftige Seele hinausgehst. Dahin also strebe, wo das Licht der Vernunft selbst entzündet wird. Wohin gelangt jeder gute Forscher anders als zur Wahrheit? . . . . Gestehe, daß du nicht bist, was sie ist; wenn sie aber sich selbst nicht sucht, so bist du durch Forschen zu ihr gelangt, nicht durch den Raum, sondern durch den Aufschwung des Geistes, auf daß der innere Mensch mit seiner Bewohnerin nicht in niederer und fleischlicher, sondern in höchster geistiger Lust sich vereine."[81]) Es ist der platonische Eros, der die Realität der Objekte seiner Sehnsucht beweisen soll! Endlich muß die Allgemeingültigkeit der Wahrheit beim Akte der Wahrheitssubstantialisierung Hilfe leisten. Und zwar soll einmal der Mangel, ein andermal das Vorhandensein dieser allgemeinen Geltung den Grund dazu abgeben. Nichts ist allgemein anerkannt, heißt es in der Schrift über die Willensfreiheit; also kann die Definition der Wahrheit (mit der Augustin schon auf dem rechten Wege war!) nicht richtig sein: „wahr ist, was sich so verhält, daß es dem Erkennenden einleuchtet, wenn er es erkennen kann und will".[82]) Daher muß es eine Wahrheit an sich geben. Denn das mir Evidente ist nicht jedermann evident, also nicht das Wahre. Gerade aus den umgekehrten Motiven wird ein andermal die Verabsolutierung gefordert: „wer wollte behaupten, daß alles, was allen Denkenden und Erkennenden gegenwärtig ist, zur individuellen Natur irgend eines derselben gehöre? . . . Denn was die Augen zweier Menschen zugleich sehen, davon wirst du nicht sagen

können, daß es die Augen dieses oder jenes seien, sondern etwas drittes, auf das der Blick eines jeden der beiden gerichtet ist . . .“.[83])

So macht sich des Augustin Trieb zur Verdinglichung drei Tatbestände zunutze: die einzelne wahre Aussage, in Wirklichkeit nur ein Urteil, also eine Vorstellungsverbindung, die mit Erfahrung und Denken im Einklang Evidenzgefühl erregt, wird zu einem Stück Wahrheit verdichtet, das dann als Teil das Ganze, die Wahrheit, als eine selbständige Realität voraussetzen soll. Der Wahrheitstrieb, in Wirklichkeit nur der Wille, möglich viele Urteile zu finden, die dieses Evidenzgefühl erregen, setzt als Ziel die Wahrheit als selbständige Realität voraus, welcher der Geist entgegenstrebt. Die Allgemeingültigkeit der Wahrheit, in Wirklichkeit nur die auf Analogie gegründete Tatsache, daß sich für alle Menschen das Evidenzgefühl im besonnenen Zustand an die gleichen Urteile anschließt, fordert die Loslösung der Wahrheit nicht nur vom Individuum, sondern von der species. Nimmt man die angeführten Motive zusammen, so hat man den Einblick zwar nicht in die logische Berechtigung, aber in die Psychologie der Prozesse gewonnen, durch welche die Monstrevorstellung einer Wahrheit „an sich” fabriziert wird. Man ist nicht mehr verwundert, gelegentlich die Verdinglichung so weit getrieben zu sehen, daß das Wahre mit dem Seienden einfach gleichgesetzt wird: *quidquid est, verum est.*[84])

Daß dann diese Wahrheit mit Gott und näher mit dem Christengott zusammenfällt, gehört in jene Teile Augustinischer Theologie, die wir an dieser Stelle nicht zu berücksichtigen haben.

Die kühle, gleichmäßige Temperatur, die allein zur Lösung erkenntnistheoretischer Fragen befähigt, ist bei solchen Anschauungen von vornherein nicht vorhanden. Göttliche Schauer überkommen dann den Forscher, der sich an die Bestimmung des Wahrheitsbegriffes wagt. Aber in Wirklichkeit ist das Unternehmen gar nicht so waghalsig. Man muß nur nicht die Fragen: was ist Wahrheit? und was ist Wahrheit? miteinander verwechseln. Die erstere wird die Arbeit des ganzen Menschengeschlechts niemals erschöpfend lösen; die zweite ist durchaus einer Beantwortung zugänglich.

III. Die Scholastik.

So wenig wie in der Patristik der ersten christlichen Jahrhunderte treffen wir in der Scholastik des eigentlichen Mittelalters auf einen totalen Skeptizismus, dem das Beiwort philosophisch zugesprochen werden dürfte. Wer etwa in der wegen ihrer klassifikatorischen Gründlichkeit und Vollständigkeit bekannten Geschichte der Philosophie von Heinze-Überweg das Register der vier Bände durchblättert, der findet unter den Rubriken Skeptiker und Agnostiker im ersten, dritten und vierten Band zahlreiche Hinweise auf den Text; nur der zweite Band weist bei diesem Stichwort auf einen einzigen Denker hin — auf den fanatischen Bekämpfer der Skepsis, auf Augustin! Dieser zweite Band aber behandelt rund die ersten fünfzehnhundert Jahre der neuen Ära oder die „Philosophie der christlichen Zeit“.

Aus diesem Gesamttitel ist der zureichende Grund für das Fehlen eines totalen philosophischen Skeptizismus unmittelbar abzulesen. Die Philosophie der christlichen Zeit hat keinen Platz für unbeschränkte Zweifel. Die Religion Christi lehrt überhaupt keine Erkenntnistheorie, weder den philosophischen Skeptizismus noch Dogmatismus. Sie selbst begründet nicht, spricht sich über die Tragweite der menschlichen Erkenntnis nicht theoretisch aus. Aber sie kann philosophisch gedeutet werden und insofern auch zum Skeptizismus in Beziehung treten. Diese Beziehung muß dem totalen Skeptizismus gegenüber — mit dem unser erstes Buch es allein zu tun hat — einer vollständigen Abweisung dieser Richtung gleichkommen. Denn über Gottes Dasein und Natur, über sein Verhältnis zur Welt und zum Menschen, hegt das zum begrifflichen Ausdruck erhobene Christentum oder die christliche Philosophie als festen Bestand sichere Gewißheiten, die es nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben.

Aber auch nur die Gewißheit dieser transzendenten, metaphysischen, religiösen Vorstellungen — oder wie man sie sonst

nennen mag — sind die *conditiones sine quibus non* aller christlichen Philosophie. An der Gewißheit über die sinnliche Erfahrungswelt ist das Christentum nicht mehr unmittelbar interessiert. Und so ist christliche Religionsphilosophie als partieller Skeptizismus in der Tat aufgetreten; nämlich als immanenter Skeptizismus, der an der Möglichkeit, die irdischen Verhältnisse zu erkennen, verzweifelt, und als transzendenter, an die Gewißheit übersinnlicher Wahrheiten fest glaubender Dogmatismus. Im zweiten Buche werden wir an erster Stelle diese Form des partiellen Skeptizismus zu erwähnen haben. Es ist Pascal, der jener im Urchristentum selbst schlummernden Zweifelslehre den genialsten Ausdruck verliehen hat. Immerhin tritt auch dieser partielle Skeptizismus in der Entwicklung der scholastischen Theologie ziemlich spät erst auf. Bis zur Renaissance läuft die christliche Philosophie auf rein dogmatischen Geleisen. Eine zweite Form angeblich partieller Skepsis, welche schon die Scholastik zur Blüte brachte und welche auf der bereits von den Kirchenvätern gelegentlich vertretenen Trennung von Wissen und Glauben beruht, verdient — wie schon hier betont werden mag — nicht diesen Namen.

Daß aber die christlichen Ideenkreise ihre unbedingte Gewalt solange behaupten konnten, liegt, wie früher angedeutet, vor allem an der Dauer christlicher Wertanschauungen, in deren Dienst sich die christliche Weltanschauung befand. Doch soll nicht geleugnet werden, daß den innerlichen Motiven auch äußerliche zur Seite gingen: daß die Herrschaft und Macht der Kirche, die über die gesamte Kultur, über Kunst, Wissenschaft und Philosophie die Oberaufsicht führte, auch jede Regung einer wahrhaft skeptischen Philosophie im Keime zu ersticken gewußt hätte. Aber um solche Macht und Herrschaft zu erlangen, mußte die Kirche des Zeitempfindens Spiegel sein; denn jede Zeit hat, wie jedes Land, auch die geistige Verfassung, die sie verdient.

Auf die Patristik folgt die Scholastik, auf den naiven der vollbewußte Dogmatismus, auf die Dogmenbildung die Dogmenbegründung. Die eigentliche Scholastik mit ihrem ausgesprochenen Immanenz- und Transzendenzdogmatismus zeigt den graden Gegenpol zum Skeptizismus. Ihre Vertreter vermeinen nicht nur die erfahrbare, sondern auch die unerfahrbare, nicht nur die sinnliche, sondern auch die übersinnliche, nicht nur die irdische, sondern auch die himmlische Ordnung der

Dinge bis in die tiefsten Mysterien der Erbsünde, der Persönlichkeit Gottes usw. hinab sicher und bestimmt erfassen zu können. Es ist die Zeit, wo der klassische ontologische Gottesbeweis ausgebildet wird, der aus dem bloßen Begriff Gottes zwingend auf dessen Dasein zu schließen beansprucht; in der man allen Ernstes „beweist", warum Gott Mensch werden mußte; in der man als eine triftige Demonstration zwingende Vernunftgründe dafür anbietet, daß die Seele unvergänglich sei und je nach ihrer Stellung zu Gott ewige Seligkeit oder ewige Qualen zu gewärtigen habe, und in der das Wenige, was nicht durch Vernunft und Wissen, durch Offenbarung und Glauben zu erkennen ist.

Ebensowenig darf ein rein geschichtliches Interesse dort, wo keine philosophische Ausbeute zu erhoffen ist, unsre Darstellung anschwellen lassen. Es ist z. B. eine bloß historische Tatsache, daß, wie kürzlich entdeckt wurde, die Werke des Sextus Empiricus im Mittelalter ins Lateinische übersetzt worden sind; aber für irgend eine neue Form des philosophischen Skeptizismus sind daraus natürlich keine Schlüsse zu ziehen und wir verfolgen solche Spuren hier nicht weiter.[85])

Zweites Kapitel.

Michel de Montaigne.

I. Leben, Charakter, Schriften Montaignes.

1. Die Scholastik des dunklen Mittelalters, welcher — durch eine ironische Wendung der Geistesgeschichte — der größte Philosoph des Aufklärungsjahrhunderts die wichtigste unter seinen Ideen entnahm, die zu unserm Thema in Beziehung stehen, leitet nun allmählich in die neuere Zeit über. Diese Übergangsperiode pflegt man — mit einem nicht eben falsch, aber auch nicht tief gewählten Namen — als die Epoche der Renaissance zu bezeichnen.

Die Philosophie ist nur ein Teil von der gesamten Bildung und Kultur der Renaissance; und zwar nicht der führende. Diese Periode bedeutet wesentlich eine neue Blüte der Kunst und der Wissenschaft, sowie das Aufkommen einer freieren, weiteren Lebensrichtung. Was aber um all diese Erscheinungen das einigende Band schlingt, was uns das Recht gibt, sie nicht nur äußerlich als gleichzeitig, sondern als innerlich verwandte Strömungen unter einen Begriff zusammenzufassen; was uns in Galilei und Raphael, in Giordano Bruno und den Mediceerpäpsten den gleichen Geist spüren läßt, das ist die kräftige Zuwendung zur Natur in dem reichsten Sinn ihrer Bedeutung. Natur als Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit, als Sinnlichkeit und Diesseitigkeit, Natur zugleich verstanden in ihrem ganzen Gegensatz zu Übersinnlichkeit und Jenseitigkeit, zum Reiche „das nicht von dieser Welt“ und zur weltlichen Repräsentantin dieses Reiches, zur Kirche, Natur, so verstanden und noch mehr so gefühlt, ist die zentrale Sonne, die alle Erscheinungen der Renaissance umkreisen: künstlerische, wissenschaftliche, menschliche, philosophische — die einen von ferne und halb unbewußt, oft unter der täuschenden Maske des Gegenteils, andre vollbewußt und manchmal aus einer Nähe, die ihnen das Leben kostet.

Auch die Rückkehr zur Antike gewinnt erst in dieser Beleuchtung die rechte Farbe; sie ist Wirkung, nicht Ursache, Eigenschaft, nicht Wesen. Die Renaissance ist allerdings eine Zeit der

Wiedergeburt, aber zunächst nicht der Antike, sondern des Naturgeistes. Er ist es, der mit seinem Zauberstabe die neue Zeit erweckt. Nur daß man in den Originalwerken der Alten mehr Natürlichkeit, Unmittelbarkeit, Sinnlichkeit, plastische Lebenskraft zu finden vermeinte als in der gesamten scholastischen Bildung, war der Grund, aus dem man sich dem Altertum verwandter fühlte als dem Mittelalter und die Antike neu gebar.

Auch in der Philosophie stellt sich die Renaissance der Antike bloß als eine der Wellen des allgemeinen Naturalismus dar. Neben den Naturtheosophien eines Paracelsus und Böhme, die einer gefühlsmäßigen Verschmelzung des Individuums mit dem All entstammen, neben den Naturphilosophien eines Bruno und Telesius, die bei allem Überschwang der Spekulation doch schon diesen Namen verdienen, lebt sich der gleiche Trieb auch hier in dem erneuten Studium der klassischen Denker aus. Die Urtexte der platonischen Schriften werden in ihrer Reinheit wiederhergestellt; der durch die mittelalterlichen Kommentare katholisierte Aristoteles wird von fremden Zutaten befreit; Cicero und Epikur kommen wieder zu Ehren. Auch der philosophische Skeptizismus eines Pyrrho und Karneades feiert seine Auferstehung. Aber weder Platoniker noch Aristoteliker der Renaissance begnügen sich damit, einfach über das Mittelalter hinweg zu den Systemen der alten Denker zurückzukehren. Ob sie auch noch so sehr sich mit Worten dagegen wehren, die wiedergeborenen Anschauungen waren keine glatte Wiederholung; sie waren erzeugt vom Geiste einer andern Zeit und sie tragen den naturalistischen Charakter als den Stempel dieses Geistes. Was von all diesen Systemerneuerungen gilt, gilt auch von der Skepsis. Der naturalistische Grundton ist der maßgebende. Wie aus dem antiken Skeptizismus die Hauptzüge des griechischen Denkens und des verendenden Altertums überall hervorleuchten: der plastische Realismus (als naive Voraussetzung raffinierter Reflexion), die gedankliche Konsequenz, die Eudaimoniesucht und die Daseinsmüdigkeit, so verkörpert die Renaissanceskepsis den Naturalismus mit seinen Ausläufern: dem Individualismus, dem Freiheitstreben, und, trotz aller Zweifel, die frische, sich fühlende Kraft der neuen Zeit.

Alle übrigen Eigentümlichkeiten treten hiergegen als von sekundärer Bedeutung zurück: die literarische, erkenntnistheoretischer Vertiefung entbehrende Behandlungsweise, die mangelnde Originalität in den Beweisen, die bevorzugte Stellung der positiven Religion, in der die Befangenheit in mittelalterlichen Wertanschauungen nachzittert, und die oft gar seltsam mit der Unabhängigkeit der Weltanschauung kontrastiert.

Treffend schildert Flint die zuletzt genannten Merkmale dieses Skeptizismus (während er das bedeutendste, den Naturalismus, ganz übersieht): „Eine der typischen Eigenheiten war die unvollkommene Entwicklung. Er beruhte nicht auf irgend einer vertieften oder umfassenden Kritik der Kräfte des menschlichen Verstandes. In keiner Schrift seiner Vertreter erreichte er einen eigentlich philosophischen Charakter. In der Hauptsache war er der Ausdruck einer übertriebenen Unterschätzung des Wissens, oder der Verzweiflung daran, ein Wissen zu erlangen; Folgen einer wirklich oder eingebildetermaßen entdeckten Unsicherheit dessen, was als Wissenschaft galt, und der Abirrungen dessen, was in jenen Zeiten Vernunft hieß, in denen er vorherrschte. Er moralisierte und predigte, verspottete, scherzte und hielt Reden; pflegte schöne Literatur und bediente sich solcher Hilfsquellen der Gelehrsamkeit, die seine Absichten begünstigten; aber er scheute die harte Arbeit des Philosophierens und vernachlässigte genaue Analysen, strenge Beweisführung, logische Präzision und Bestimmtheit der Wortbedeutungen. Er war eine oberflächliche Popularphilosophie, nicht ein fest gegründetes oder sorgfältig aufgebautes spekulatives System. Eine andre Eigenheit der ersten Phase des modernen Agnostizismus war Mangel an Originalität im Wesentlichen. Hauptsächlich war es eine Wiederbelebung des griechischen Agnostizismus. Seine Kriegswaffen zog er fast völlig aus dem Arsenal des antiken Skeptizismus und besonders aus den Werken des Sextus. Eine weitere Eigenart des Agnostizismus in der Übergangsperiode ist die einer vorwiegend religiösen Endabsicht und einer Ehrfurcht, die zum mindesten gegen die Religion größer ist als gegen die Wissenschaft. Im allgemeinen stellten ihn seine Verteidiger als die beste Schutzwehr der Religion hin. Erst im 16. Jahrhundert beginnen die Versuche, die Religion durch philosophischen Skeptizismus zu stützen; erst im 17. Jahrhundert werden sie häufig. Die alten Skeptiker waren zu konsequent, um solche Versuche zu unternehmen. Ihr Skeptizismus war, sozusagen, ganz aus einem Guß. Sie erkannten, daß, wenn sich nachweisen läßt, daß die Menschen

kein Wissen von Objekten besitzen, daraus folge, daß sie auch kein Wissen von religiösen Objekten besitzen; daß das Allgemeine das Einzelne befaßt." [1])

Es sind mehrere Männer, welche die Renaissance der totalen Skepsis verkörpern. An ihrer Spitze steht Michel de Montaigne.

2. Michel de Montaigne wurde den 28. Februar 1533 auf dem Schlosse Montaigne in Périgord, einer Grafschaft des südwestlichen Frankreichs, geboren. Reichtum und Wohlstand, sowie das Schloß Montaigne verdankt die Familie Eyquem — erst der Philosoph vertauschte diesen Namen mit dem vornehmer klingenden seiner Besitzung — dem Großkaufmann Ramon Eyquem, dem Urgroßvater Michels. Michels Vater, Pierre Eyquem, nach des Philosophen Schilderung [2]) an Leib und Seele von ritterlichem Wesen, sprengte als erster die Tradition seiner Vorfahren, wurde nicht Kaufmann, sondern Soldat und später, nach Bekleidung niederer Verwaltungsämter, Maire von Bordeaux. Die Mutter, Antoinette de Louppes, das Kind reicher spanischer Juden, die sich nach Südfrankreich geflüchtet hatten, scheint in des Philosophen Leben keine große Rolle gespielt zu haben. In liebevoller Pflege wuchs unter der Oberleitung des Vaters der junge Montaigne heran — die strengen Erziehungsprinzipien erfuhren zarte, ja raffinierte Durchführung im einzelnen.[3]) Den Neugeborenen gab der Vater in ein armes Dorf seiner Grundherrschaft zum Aufziehen; er wollte den Sohn einmal „an die gewöhnlichste und niederste Lebensweise gewöhnen", [4]) und ihn zugleich „dem Volk nahe bringen und dem Stand, der unsrer Hilfe bedürftig ist". „Er wünschte, daß ich angehalten würde, mehr auf den zu sehen, der mir den Arm entgegenstreckt, als auf den, der mir den Rücken kehrt." [4]) Von den besten Hauslehrern, zum Teil namhaften Männern, herangebildet, wurde der Knabe dem College de Guyennes überwiesen. Diesen Schritt rechnete Montaigne seinem Vater als groben pädagogischen Fehler an. Bereits mit dreizehn Jahren war der Kursus beendet; aber Nutzen, nämlich brauchbares Wissen, vermochte der Schüler, trotz aller von seinem Vater ihm erwirkten ausnahmsweisen Vergünstigungen, aus dem scholastischen Betrieb der hochangesehenen Anstalt nicht zu gewinnen. Die freie, naturalistische Erziehungsmethode, die Montaigne später so eindringlich gepriesen hat und die auch diejenige seiner Kindheit gewesen war, wurde hier mit dem Zwang zur Aneignung gelehrter Bildung ver-

tauscht und der Schüler wußte sich diesem Wechsel nicht zu fügen. Den einzigen Vorteil genoß er bei einem Lehrer, der weise genug war, die Allotria durchgehen zu lassen und der nichts dagegen hatte, wenn seine Schüler anstatt mit den vorgeschriebenen Arbeiten sich mit der Lektüre italienischer und lateinischer Dichter befaßten.

Auf Wunsch des Vaters studierte Montaigne — vermutlich in Toulouse [5]) — Jurisprudenz und erhielt im Jahre 1554 die Stelle eines Rats an der cour des aides in Perigord, später im Parlament zu Bordeaux. In diese Zeit fällt seine hingebende Freundschaft zu dem geistvollen Schriftsteller de la Boetie, den die Pest in der Blüte seiner Jahre dahinraffte (1563). 1565 vermählte er sich mit Françoise de la Chassaigne, der begüterten Tochter eines Amtskollegen.[6]) Von den fünf Kindern dieser Ehe blieb nur eine Tochter, Leonore, am Leben.[7]) Montaigne, dessen reicher Natur die bureaukratische Tätigkeit nicht genügte, begab sich oft auf Urlaub, hielt sich auch eine Zeitlang in einer den Religionsstreit betreffenden Mission in Paris am Hofe des Königs Charles IX. auf, den er bei der Belagerung von Rouen begleitete.

Bald nach dem Tode des Vaters [8]) entsagte er der Beamtenlaufbahn, die ihm schon längst keinen Reiz mehr bot. Aber zuvor wurde noch dem toten Vater und dem toten Freunde eine letzte Huldigung dargebracht. Montaigne beendete und veröffentlichte (1568) die französische Übersetzung der *theologia naturalis sive liber creaturarum* des spanischen Theologen Raymond von Sabund (gest. 1432), ein Lieblingsbuch Pierre Eyquems, um dessen Übersetzung der Vater den Sohn gebeten hatte; und er gab die literarischen Nachlaßwerke de Boeties heraus (1570), deren Drucklegung er in Paris überwachte. „Lange schon des königlichen Dienstes und der öffentlichen Ämter müde" — wie es auf einer Inschrift am Gebälk seiner Bibliothek zu lesen stand — zog er sich auf seine Güter und — auf sich selbst zurück. Acht Jahre (1571—1579) lebte er dort als unabhängiger Landedelmann, wenig mit der Verwaltung seines Besitzes, um so mehr mit literarischen Studien, vor allem mit der Beobachtung und Ergründung seines Ich beschäftigt. Die Früchte dieser Zeit innerer Sammlung kamen den zwei ersten Büchern der Essais zugute, die 1580 in Bordeaux im Druck erschienen. Ihre Aufnahme war eine glänzende: beim König (Henri III.), dem Montaigne ein Exemplar persönlich überreichte, wie beim literarischen Publikum.

Nach Beendigung dieses Werkes begab sich sein Schöpfer auf eine längere Reise, in deren Verlauf er Frankreich, die Schweiz, Deutschland und Italien durchstreifte — teils um für sein Nierenleiden an den berühmten Badeorten (Plombières, Baden, Lucca u. a. m.) Linderung zu suchen, teils um in raschem Wechsel Menschen und Sitten fremder Länder kennen zu lernen. Die Eindrücke und Erlebnisse dieser Jahre sind niedergelegt in dem erst Mitte des achtzehnten Jahrhunderts wieder aufgefundenen: *Journal de voyage de Michel de Montaigne en Italie, par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581.* In Ferrara besucht er den bereits wahnsinnigen Tasso, und wird vom Herzog Alphons von Este, in Rom vom Papst Gregor XIII. in Audienz empfangen. In Rom weilte er mehrere Monate, dem alten Rom sein Hauptinteresse zuwendend. Kurz vor seiner Abreise wurde er zum Ehrenbürger der Stadt ernannt.[9]) Die Kunst in Venedig, Florenz, Rom hat in Montaignes Seele keine Spuren hinterlassen. Weil der esprit den Kunstgenuß ausschließt, meinte Stendhal; weil der französischen Renaissancekultur sich die Kunst noch nicht allgemein genug erschlossen hatte, entgegnet ein jüngerer Biograph.

Während seiner Kur in Lucca trifft Montaigne die überraschende Nachricht: daß er zum Maire von Bordeaux gewählt worden ist. Er bricht seine Reise ab und nimmt, auf den eindringlichen Wunsch des Königs, die Wahl an.[10]) Nach Ablauf der zweijährigen Amtsperiode wurde Montaigne — eine seltene Ehre — von neuem Bürgermeister der Stadt. Vier Jahre (1582—86) hat er dies Amt im ganzen bekleidet. Öfters fand er Gelegenheit in kommunalen Angelegenheiten entscheidend einzugreifen, und durch seine Freundschaft mit dem Maréchal Matignon in den politischen Streitigkeiten zwischen den Parteien der Hugenotten (König von Navarra), der Liga und des Königs von Frankreich Vermittlerdienste zu leisten. Auch die verheerenden Wirkungen der Pest in Bordeaux fallen noch in die Amtsperiode des Philosophen.

Die letzten Jahre (1586—1592) wurden unter dem Druck seines quälenden Leidens, fern von weltlichen Pflichten und Genüssen, meistenteils auf dem väterlichen Schlosse zugebracht. Montaigne nimmt jetzt die Arbeit an den Essais wieder auf, deren erste zwei Bücher er verbessert und vermehrt, deren drittes Buch er hinzufügt. Diese neue Ausgabe — vier unveränderte Auflagen waren inzwischen herausgekommen — erschien „um ein Buch und 600 Zu-

sätze zu den zwei ersten vermehrt" zu Paris im Jahre 1588. Bei der Drucklegung erlebte der Autor das Abenteuer, von der Ligapartei einige Stunden in der Bastille gefangen gehalten zu werden. Charron, von dessen Skepsis noch die Rede sein wird, und Mademoiselle de Gournay wurden als neue Freunde gewonnen. Zu dieser enthusiastischen Schülerin, seiner „fille d'alliance", hatte Montaigne eine väterlich-zärtliche Neigung gefaßt. Als der König Henri IV., der stets ein warmer Gönner des Philosophen und einst Gast auf dessen Schlosse gewesen war, den Thron von Frankreich bestieg, empfing er wohl von niemand ein ähnlich großherziges Sendschreiben, wie den von Montaigne verfaßten Huldigungsbrief.[11]) Aber eine pekuniäre Unterstützung, durch die der bedrohte König den einflußreichen Schriftsteller an sich zu fesseln suchte, wurde stolz abgelehnt.[11]) Ganz ähnlich wie später Hume, feilte auch Montaigne unermüdet an seinen Essais für die späteren Auflagen, bis er bei dieser Arbeit am 13. September 1592 den Folgen seiner Krankheit erlag.

Das edle Grabdenkmal, welches die Witwe in der Kirche der Feuillantiner zu Bordeaux aufstellen ließ (jetzt in der Eingangshalle der Universität befindlich), und die neue Ausgabe der Essais von 1595, welche Mlle. de Gournay nach den letzten Anweisungen des Autors besorgte, waren die letzten sichtbaren Huldigungen, welche Familie und Freunde ihrem großen Toten bringen durften. Die weitere öffentliche Pflege seines Andenkens übernahm die Welt.

3. Auf einem kleinen, aber in ritterlichen Übungen erfahrenen und gestählten Körper saß Montaignes geistvoller Kopf: die Stirn breit, Ohren und Mund klein, die Hautfarbe frisch, das Kolorit von Haupt- und Barthaar kastanienbraun.[12])

Als Skeptikerpersönlichkeit ist Montaigne kein müder Geist wie Pyrrho, der im Zweifel die ersehnte Ruhe von allen Wünschen sucht und findet; kein beißender Zweifler wie Timon, kein dröhnender wie Karneades (daß auch er wie Karneades eine überlaute Stimme bekämpfen mußte, mag der Kuriosität halber Erwähnung finden); kein Dialektiker wie Arkesilaus, kein Systematiker wie Aenesidem, kein Pedant wie Sextus — sondern ein ruhig genießender, über den dogmatischen Wahn seiner Mitmenschen mehr humoristisch als sarkastisch lächelnder Beschauer des Lebens. Nie „himmelhoch jauchzend", nie „zu Tode betrübt", atmet seine halb

sanguinische halb phlegmatische Seele in ruhigen gleichmäßigen Zügen die Luft der Zufriedenheit. „Gutes Wetter", durch Anlage erworben, durch Selbstzucht erhalten, ist für diesen Geist die Regel.[13])

Zu einem so beschaffenen Willens- und Gefühlsleben tritt ein Intellekt, dessen Besonderheiten dem Temperament überall entgegenkommen. Schärfe und Beweglichkeit in der Beobachtung von Welt, Leben und Menschen,[14]) verbunden mit der Unfähigkeit zu systematischer und methodischer Geistesarbeit, durch eine von Montaigne oft beklagte Gedächtnisschwäche mitbedingt,[15]) treiben als theoretische Überzeugung die Skepsis gegenüber der Erkenntnisfähigkeit des Menschen hervor und bevorzugen überall die mittleren Ansichten, die nach keiner Richtung äußerste Behauptungen wagen.

Wer so die mittlere Zone der Lebensführung innehält, wird zwar nach keiner Seite hin ausschweifen, aber bald mehr nach der einen, bald nach der andern Seite neigend scheinbar gegensätzliche Verhaltungsweisen zur Schau tragen; und das um so mehr, wenn Neigung und Instinkt nicht von selbst nur in eine einzige Richtung weisen. So war auch Montaigne bald heiter, bald traurig, liebte jetzt die Einsamkeit und jetzt die Gesellschaft, war gesprächig und schweigsam zugleich. „Heißt das nicht", schreibt einer seiner Biographen, „jene Verschiedenheit der Stimmungen darstellen, die der Mensch selber ist, . . . welche die natürlichen Menschen und Schriftsteller ruhig dahinfließen lassen, worin das tiefe Geheimnis ihres Zaubers liegt?" [16]) Wie dem auch sei, Montaignes Natur war es allerdings, sich diesen mannigfaltigen Zwiespältigkeiten hinzugeben, weil die Gegensätze in seinem Innern sich niemals bekämpften, sondern nur ablösten. Nirgends sehen wir zwei Seelen in seiner Brust miteinander „ringen". Führt dieser Mann ein „tugendhaftes" Leben, so geschieht es nicht, weil sein Glaube an den absoluten Wert des Guten und ein daraus entsprossener Wille die niederen Neigungen siegreich bekämpfen, sondern weil ihm von Natur und durch Erziehungsgewöhnung die meisten Laster unsympathisch sind.[17]) Er besitzt Mitleid, aber nicht in jenem allgemeinen und vergeistigten Sinne des Buddhismus und des Christentums, der eine dauernde Selbstüberwindung bedingt, sondern instinktives Mitleid mit den physischen Leiden von Mensch und Tier; unter allen Lastern ist ihm Grausamkeit am meisten verhaßt.[17])

Allen Lebenslagen versteht er eine gute Seite abzugewinnen durch die Beleuchtung, in die er sie rückt; sind sie von der Natur gegebene Verhältnisse, so müssen sie auch, wie alles Natürliche, ihr Gutes haben, das sich für die Seele des Erlebenden in Genuß umsetzen läßt. In der Durchtränkung aller Ereignisse mit den Werten eines epikureischen Naturalismus besteht die Lebenshaltung dieses Mannes. Beispiele davon, große und kleine, bieten die Selbstbekenntnisse der Essais in Fülle. Ob sie uns nun melden, daß sich Montaigne nachts wecken ließ, um den Schlaf besser zu genießen [18]) oder das köstlich-erhebende Gespräch verraten, das der Kranke über die Vorzüge seines Leidens mit sich selber hält; [19]) ob sie uns bekannt machen mit den kleinen Gewohnheiten in Essen, Trinken und Liebesverkehr (bis zu den Bedürfnissen herab, über die nur eines Montaigne natürliche Grazie gewinnend zu plaudern vermag,[19]) oder mit der heroischen Steigerung, die eine skeptisch-naturalistische Praxis hier dem Tode gegenüber erfährt.[19]) Bei so einheitlichem Wesen ist die Treue gegen das eigenste, innerste Selbst keine Aufgabe, sondern ein selbstverständliches Verhalten.

Wer aber in der Weise treu ist gegen sich selbst, nicht aus Prinzip, sondern von Natur, der kann nicht „falsch sein gegen irgendwen". Daher sehen wir Montaigne, „den geschworenen Feind jeder Art von Verstellung" [20]), andern gegenüber die größte Ehrlichkeit bewähren: wen er seiner Freundschaft oder Liebe versichert, kann seiner Freundschaft und Liebe auch sicher sein. Etienne de la Boëtie, der Freund seiner Jugend, dessen hinreißender Idealismus auch in Montaignes Person eine dieser sonst fremde Glut entfachte, und Marie de Gournay, die Freundin seines Alters und Vertraute seines Geistes, haben das erfahren.[21]) Schmeicheleien zu sagen, gute Empfehlungsbriefe zu schreiben fühlt er sich daher nicht imstande.[22]) Und wo er eintritt in weitere Lebenskreise, wo er einen Beruf zu erfüllen hat — die nämliche Folgerichtigkeit seines Wesens. Seine Ämter trat er an, weil es die natürlichen Verhältnisse so mit sich brachten; inneren Anteil durfte man von ihm nicht erwarten und also auch keine großen Wirkungen. „Essais" und „effets" machen, meinte er, sei zweierlei.[23]) Aber ebensowenig lag eine Versäumung einmal übernommener Pflichten in der Bahn dieses Charakters. „Ich bin sicher, daß ich weder Kränkung noch Haß zurückgelassen habe: Bedauern und Sehnsucht nach mir zurückzulassen, habe ich mich meines Wissens

nicht bemüht." [24]) Den Ausspruch bestätigt und verdeutlicht die Gegenüberstellung zweier Dokumente aus den Jahren, in denen Montaigne Maire von Bordeaux war. Das eine, das dem Maréchal Matignon den Stand der Dinge in der Stadt zur kritischen Zeit der Parteifehden meldet, zeigt den anwesenden Bürgermeister Tag und Nacht treu auf seinem Platze.[25]) Der Brief an die Behörde der Stadt dagegen, in dem der grade abwesende Montaigne beim Wüten der Pest darum bittet, von seiner persönlichen Gegenwart tunlichst abzusehen,[26]) beweist, daß dem Manne im Beruf der rücksichtlose Opfermut abging, den der Jüngling als Freund bei der Pflege des pestkranken la Boëtie gezeigt hatte.

Hingabe an andre Menschen lag nicht in seinem Wesen. Montaignes Ehe spricht nicht dagegen. Er heiratete nicht, er wurde (von seinen Eltern) verheiratet. Selbst wenn wir den Umstand, daß er, der so gern und viel über sich selbst schrieb, seiner Gattin nirgends nähere Erwähnung tut, mit einem modernen Biographen überfeinfühlig [27]) dahin deuten: dieses Stillschweigen sei ein Ausfluß nicht der Kühle, sondern zarter Scham, die ein inniges häusliches Glück nicht der Öffentlichkeit preisgeben wollte, so ist doch jedenfalls das eigentliche Heim dieses Skeptikers das unnahbar Allerheiligste, die Bibliothek in dem einsamen Turmzimmer gewesen mit dem anstoßenden Gemach, an dessen Kamin der Philosoph so manchen Tag in seiner Welt verbrachte — umgeben von den geliebten Büchern, etwa tausend an der Zahl, die meisten in weißem Pergament sorgsam gebunden; von den selbstgewählten Weisheitssprüchen der Resignation und der Skepsis an Decke und Balken, den allegorischen Gemälden an den Wänden; mit dem Blick von oben in die Lande und in das Leben.

4. Was von Montaigne überhaupt, gilt auch von Montaigne dem Schriftsteller: hier wie dort, er bleibt überall er selbst. Nichts bezeichnender dafür, als daß der Mann, dessen naturalistisch-skeptischer Instinkt aller methodischen Gedankenarbeit widerstrebte, die Form des Essais für seine Darstellungsart nicht nur gewählt, sondern allererst geschaffen hat. Was er außerdem noch geschrieben, das Reisetagebuch, kommt für die skeptische Philosophie nicht in Betracht. In drei Büchern (die ersten beiden Bordeaux 1580, das dritte Paris 1588 erschienen), die weder in sich selbst noch untereinander logisch geordnet sind, hat Montaigne seine Ansichten über die verschiedensten Gegenstände niedergelegt. So folgen im 2. Buch aufeinander: de la grandeur romaine; de ne contrefaire le malade; des poulces! Innerhalb desselben Essais [28]) bekennt er mit ergreifenden Worten seine Stellung zum Tode und unmittelbar darauf sein Verhältnis zu Salat, Melonen und Obst! Solche Behandlungsweise, bloß weil ihr Autor zu strengerer Art weder durch Anlage befähigt noch durch Neigung gewillt war, würde sich kaum rechtfertigen lassen, wenn der Gegenstand nicht nach ihr verlangte. Über das Substanz- und Kausalitätsproblem, über synthetische Urteile a priori, über algorithmische Behandlung der Logik würde auch Montaigne schwerlich ungeordnete Essais verfaßt haben. Aber das Objekt, das ihn beschäftigt, ist anders geartet. Sein Blick ist nur selten gerichtet auf die elementaren Vorgänge der äußeren und inneren Welt und auf die allgemeinen Gesetze, die hier herrschen; die Zergliederung der komplizierten Lebenserscheinungen ist es vielmehr, die sein ganzes Interesse in Anspruch nimmt. Seine Philosophie ist wesentlich Lebensansicht. Dann aber ist auch die Anlage seiner Schriften nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv ein Ausfluß von Ehrlichkeit. Nietzsche hat einmal das kühne Wort gesprochen „der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit". Ein vieldeutiger Satz, und wie jeder geistreiche Aphorismus nach der Deutung, die man ihm gibt, wahr oder falsch. Für Montaigne ist er wahr. Wer das konkrete und individuelle Leben zum Gegenstand seiner Betrachtungen macht, für den wird der Wille zum System allerdings zu einem Mangel an Rechtschaffenheit. Das „volle" Leben (nicht etwa die biologische Gesetzlichkeit) spottet wissenschaftlicher Bearbeitung; hier würden gelehrte Formeln, Definitionen, Methodik und Systematik ein willkürlich vereinfachendes und darum nicht ganz aufrichtiges Verfahren sein. So ist jede Art von Pose auch Montaigne dem Schriftsteller fremd; das wissenschaftliche Kostüm legt er nicht an, wo es die Sache nicht erfordert.[29]) Selbst die Widersprüche, an denen es in den Essais natürlich nicht fehlt, und auf die sich die Kritik mit Vorliebe geworfen hat, muß mit in Kauf nehmen, wer den Autor und seinen Gegenstand gelten lassen will. Der skeptische Montaigne, der gegen seine eigenen Urteile womöglich noch mißtrauischer ist als gegen die der andern, wechselt oft seine Meinung und der ehrliche Montaigne macht daraus kein Hehl. Das Leben, das er schildert, zeigt bald dies, bald jenes Gesicht; zu seiner Beurteilung ist die

Aufstellung von Thesen und Antithesen nach dem augenblicklichen und vielleicht ewigen Stand unserer Kenntnisse noch nicht die verwerflichste Methode.

Demnach sind Montaignes Schriften keine wissenschaftlich-philosophischen Werke, sondern ungebundene Studien, aber strotzend von geistreichen Einfällen und Beobachtungen, deren ihm die besten zu Pferde, bei der Mahlzeit oder im Bette kamen.[30]) Ihr Stil ist graziös und derb, beflügelt und gepanzert zugleich — alles in allem prächtig, ursprünglich und epochemachend in der französischen Literatur. „Wenn man diese Worte schneidet, müssen sie bluten, so lebendig und gefäßreich sind sie" — sagt Emerson. Das klassische Bildungsideal der Renaissance kommt in den zahllosen Zitaten, Anekdoten und Histörchen aus der Antike zu deutlichstem Ausdruck. Das Lateinische beherrschte Montaigne vollkommen, die griechische Sprache weniger.[31]) Seine Lieblingswerke waren geschichtliche Bücher;[32]) von Dichtern schätzte er besonders Virgil, Lukrez, Catull und Horaz; Plutarch und Seneca waren die Quellen, aus denen er am meisten Nützliches für sich zu schöpfen wußte.[33]) Aber auch die zeitgenössische französische und vor allem die italienische Literatur ist in seiner Bibliothek zahlreich vertreten. Mit Recht hat man gesagt, daß Montaigne die Zitate nicht suche, sondern finde, und daß er selbst immer noch glänze neben den schönsten Blumen, die er aus dem Altertum pflückte.[34]) Alles ist in diesen Schriften voll Fluß und voll Beweglichkeit, und obwohl er nach französischer Art bei geschlechtlichen Pikanterien mit Vorliebe verweilt, erheben unbefangene Natürlichkeit und anmutige Behandlung auch solche Partien in das verklärende Reich unschuldvollen künstlerischen Spiels.

Will man das Wesen dieser skeptischen Persönlichkeit mit einem Blicke durchschauen, so stelle man sie neben die großen Vertreter der antiken Zweifelschulen. Dort gebrochenes Willensleben, aber dieser Charakter sanktioniert und normiert durch das Denken — hier ungeschwächte Kraft, aber ein sich Treibenlassen von den individuellen „natürlichen" Neigungen bis in das Denken hinein. Wunsch- und Hoffnungslosigkeit ersehnt der Pyrrhoniker, aber sein antiintellektualistisches Benehmen, das diesem Ideale zuführt, Urteilsenthaltung, Meiden der Wissenschaft, Unterwerfung unter die Sitte ist Folge intellektueller Motive, strenger Schlüsse aus strengen Prämissen über die Erkennbarkeit

der Wirklichkeit und der Werte. Montaigne schrieb den Satz nieder: „ich kenne kaum Höheres als Hoffen und Wünschen; es ist ein Jammer, wenn einer bis auf die Kraft, Wünsche zu haben, erschöpft ist".[35]) Aber an die Stelle rationaler Lebensführung setzt er nicht ein bestimmtes, selbst rational abgeleitetes Verhalten, sondern die jeweiligen Instinkte seiner Natur geben dem Lebensschiff und oft noch seinen Gedanken die Richtung. Bei ihm feiert nicht, wie bei den Griechen, noch in der Überwindung aller gedanklichen Werte der Wert des Gedankens seinen letzten Triumph.[36])

II. Der Skeptizismus Montaignes (Darstellung).[36])

1. Montaignes Philosophie, deren Summe der zwölfte Essai des zweiten Buches, die Apologie des Raimund von Sabund[37]) enthält, ist eine skeptische. Wissen wir, was er ganz allgemein unter Philosophie versteht, so wissen wir auch, welch allgemeine Art der Skepsis wir zu erwarten haben. Von der Philosophie aber heißt es: „auch sie muß leicht und beweglich sein wie das Leben, wie die Menschen; sie sei nicht düster, unerreichbar, streng, vielmehr liebenswürdig, lustig, neckisch; sie muß vom Menschen und vom Leben handeln, und überall, wo Leben ist, ist sie zu Hause. Bei Spiel und Tanz darf sie nicht fehlen. Plato lud sie zum Gastmahl ein.“[38]) Es ist, als ob man den Nietzsche der letzten Periode sprechen hörte. Und auf Grund dieser, alle Seiten des Menschen spiegelnden Lebensphilosophie gewinnt Montaigne seine skeptische Grundansicht. Ihr Wesen geben etwa die Worte wieder „wahrlich, der Mensch ist ein wundersam eitles, ungleichartiges und wogendes Geschöpf; es ist schwierig, auf ihn beständige und allgemeingültige Urteile zu gründen“.[39])

An die Spitze der erläuternden Ausführungen zu dieser These tritt in der Apologie gleich das eigentliche Renaissanceargument für den Skeptizismus. Es ist jener allgemeinste Gesichtspunkt, der die Unwissenheit des Menschen schon a priori einleuchtend machen soll, indem er die Stellung in ihrer ganzen Niedrigkeit enthüllt, die der Mensch im Weltall, in dem weiten Reich der Natur einnimmt. Und für diese Demütigung des Menschen findet Montaigne nicht selten so glühende Töne[40]) wie sie später bei Pascal die Regel werden. Was ist der Mensch in der Natur? Doch nur ein Sandkorn, ein winziges Stäubchen, ein Nichts im unendlichen All! Daher ist ihm die stoische Ansicht verhaßt, daß die Welt nur um des Menschen willen da sei. Es ist das für ein Kind der naturalistischen Renaissanceepoche geradezu eine unverschämte Umkehrung der Verhältnisse, eine unerhörte *impudence*.[41]) Der alte Kampf zwischen Stoa und Skepsis erlebt nach anderthalb Jahrtausenden seine Wiedergeburt in neuer Gestalt. All die sogenannten menschlichen Vorzüge, Vernunft, Weisheit und Wissenschaft, die selbst den Lauf der Gestirne bändigen wollen, — sind sie doch nur durch die Gunst dieser Gestirne möglich! Allerdings sehen wir den Geist nicht, der in den Sternen wohnt, und wir sprechen dem Menschen allein Geist und Verstand zu; aber alles, was wir nicht sehen, ableugnen, ist zwar eine wunderhübsche Vereinfachung der Wissenschaft, aber doch eine ebenso eitle wie naive Vorstellungsweise.[42])

2. Doch lassen wir den Blick gar nicht so in die Weite schweifen, richten wir ihn nur auf unsere bewohnte Erdkugel, so hat auch hier der Mensch vor den übrigen Geschöpfen nichts voraus. Der Gedanke, den schon die antike Skepsis (in dem Kommentar zum ersten Tropus des Aenesidem) geäußert, daß der Mensch sich zu Unrecht über die Tiere erhebe, wird von Montaigne in breiter Ausführlichkeit behandelt. Die Verwandtschaft von Mensch und Tier wird aber auch hier nicht etwa physiologisch, auch kaum psychologisch begründet, sondern am bunten Durcheinander von wahren naturwissenschaftlichen Tatsachen und mehr oder minder glaubhaften Anekdoten illustriert: „wenn ich mich über meine Katze lustig mache, wer weiß, ob sie mich nicht gleichfalls zum besten hat; wir unterhalten uns mit gegenseitigen Albernheiten“.[43]) Können wir uns mit den Tieren nicht verständigen, so liegt das gewiß nicht mehr an ihnen als an uns; denn untereinander versteht sich ja Tier und Tier. Die Sprache der Tiere sind vor allem die Bewegungen. Was haben wir da hochmütig zu tun, die wir mit den Augen bitten, zürnen, uns Liebe gestehen; mit den Händen drohen, schwören, bewundern usw. Unbefangene Deutung der Instinkte zwingt uns auch, den Tieren Vernunft und ein logisches Schlußvermögen zuzusprechen.[44]) Interessant und bezeichnend ist dabei die Bemerkung: wären diese Verrichtungsgaben (wie das Spinnen, der Bau der Bienen und Ameisen, das Nisten der Vögel), zu denen der Mensch jedenfalls der angestrengtesten Vernunftarbeit bedürfte, übrigens wirklich Naturinstinkte und die Natur, nicht die tierische Intelligenz verrichtete sie, so wären sie ja noch viel höher zu veranschlagen, als wenn sie künstliche Produkte darstellten.[45]) Der naturalistische Grundton des Renaissancephilosophen klingt deutlich an. Auch das Gefühlsleben, sowie die moralischen Eigenschaften der Tiere sind nicht zu verachten; sie besitzen oft eine wärmere Freundschaft und Sympathie als der Mensch; von der

Treue des Hundes ganz zu schweigen, denn es gibt kein so treuloses Tier wie den Menschen.[46]) Daß die Geschichte mit dem dankbaren, vom Dorn befreiten Löwen hier nicht fehlen wird, läßt sich voraussehn; aber Montaigne geht so weit, die Möglichkeit einer tierischen Religion aus der sinnenden Stellung zu folgern, die Elefanten manchmal annehmen![47]) Hat aber der Mensch keine höheren Erkenntniskräfte als das Tier, warum sich dann einbilden, nicht die tierischen, sondern seine Vorstellungen seien die wahren?

3. Auf die allgemeinen Erwägungen kosmologischer und zoologischer Färbung, welche die menschliche Erkenntnis, deren Möglichkeit und Wert, verdächtigen sollen, folgt die Durchführung im einzelnen. Aber an die Stelle der systematischen Reihenfolge, welche die Möglichkeit des Erkennens zuerst hätte behandeln müssen, setzt sich die subjektive Rangordnung, die diese Probleme für das Interesse des Autors besitzen: das Wertproblem hat den Vortritt. Festzustellen: was nützt die (angebliche) Erkenntnis dem Leben? war diesem Denker das Wichtigste. Unsere Darlegung folgt hier Montaignes eigenen Spuren; ein Zurechtrücken der Fragestellung aus systematischen Motiven hieße seinen Skeptizismus in ein Gewand kleiden, das ihn bis zur Unkenntlichkeit entstellen würde. Ebenso gehört es ganz zur Eigenart dieses Essaiisten, daß in der Frage nach dem Wert der Erkenntnis die verschiedenartigsten Gesichtspunkte durcheinander laufen: biologische, utilitaristische, eudaimonistische, moralistische. Um die Wertlosigkeit der Erkenntnis darzutun, schüttet er ein Füllhorn von Beispielen aus, von denen einige Proben uns genügen müssen. Was nützt das gelehrte Wissen zur Beherrschung des Lebens und des Schicksals? Ist etwa der leberleidende Polyhistor Aristoteles durch sein Wissen von Krankheit verschont geblieben; leidet unter Schande und Armut der Astrologe und Philologe weniger als der Laie? Führt nicht gerade das Genie oft zum Wahnsinn, wie Montaigne an dem Schicksal Tassos persönlich beobachten konnte?[48]) Die Unwissenden sind wetterhärter, fester, widerstandsfähiger, kriegerischer und im ganzen auch glücklicher als die Wissenden — die Einzelnen wie die Staaten. Das alte, ungelehrte Rom war das feste, starke; das gebildete Rom war das verfallende. Und was von Rom gilt, trifft auch Sparta. Als die Gothen Alexandria eroberten, befahl Theodosius die Riesenbibliothek den Feinden zu überlassen, um sie weicher, gefügiger zu machen. Aber Wissen und Bildung verweichlichen nicht nur, sie entsittlichen auch. „Unbildung, Unwissenheit, Einfachheit und Derbheit werden mit Vorliebe von der Unschuld begleitet; Neugier, Spitzfindigkeit und Wissen ziehen in ihrem Gefolge die Bosheit nach sich.“[49]) Hier liegt eine der Quellen, aus denen später Rousseau den breiten Strom seiner kulturreformatorischen Gedanken hergeleitet hat. Unschuld ist mit Unkultur, Raffinement der Kultur mit Schuld verbunden. Ganz ähnliche Gedanken hat auch Kant geäußert. So wird über den Wert des Wissens und Erkennens entschieden: Die Pest des Menschen ist die Meinung, etwas zu wissen.[50])

4. Ist somit all das, was als Wissen und Erkennen gilt, praktisch wertlos, so könnte es doch theoretisch wenigstens wahr sein. Aber auch dieses Vorzugs erfreut sich menschliches Erkennen nicht. Das beweist dieser Lebensphilosoph zunächst nicht mit den Gründen toter Gedanken, sondern durch die Autorität lebendiger Persönlichkeiten. Die ganz Gebildeten und die höchst Gelehrten haben vom menschlichen Wissen nur sehr Bescheidenes gehalten. Den Menschen gebt es wie den Ähren auf dem Felde: diese steigen auf und strecken ihren Kopf stolz und gerade in die Höhe, solange sie leer sind; aber wenn sie in ihrer Reife von Körnern voll und geschwellt sind, beginnen sie sich in Demut zu beugen und ihr Füllhorn zu senken.[51]) Denn die wahrhaft Gebildeten erkennen nicht nur die Wertlosigkeit alles menschlichen Wissens, sondern auch dessen Unmöglichkeit. So sind denn in Montaignes Augen alle großen Denker und Philosophen — Skeptiker gewesen.[52]) Nicht nur Pyrrho und die Akademiker, deren Lehren er zwar sehr oberflächlich und ungenau, aber um so liebevoller auseinandersetzt,[53]) auch Plato, Sokrates, Epikur, Aristoteles usw., sie alle waren im Herzen Skeptiker. Sprachen sie dogmatisch über die letzten Dinge, Plato über die Ideen, Epikur über die Atome, Aristoteles über die Zwecke, so taten sie das mehr, um sich geistige Genüsse zu verschaffen — wie Leute, die an der Jagdbeute verzweifeln, nicht deshalb die Freude an der Jagd verlieren —; oder um amüsante und subtile Hypothesen, nicht aber um wirklich ernst gemeinte Anschauungen vorzutragen. Ein Skeptizismus in dogmatischem Gewande: *un pyrrhonisme sous une forme résolutive.*[54])

5. Und nun folgt das ganze Register von Gründen, besser von Beispielen für die Unwissenheit des Menschen auf den einzelnen Gebieten. Im analytischen Gang schreitet die Untersuchung vom

Verwickelten zum Einfachen fort. Mit der völligen Unwissenheit des Menschen auf dem Felde der Religion wird begonnen. „Die menschliche Vernunft gerät zwar überall auf Abwege, aber ganz besonders, wenn sie sich mit göttlichen Dingen befaßt.“ [55]) Am schärfsten rückt Montaigne, nach dem Vorbilde der antiken Skepsis, gegen jeden anthropomorphen Gottesbegriff zu Felde. Die Vergottung des Menschen mußte gerade der Eigenart dieses Naturalisten besonders zuwider sein. Eher noch die Schlangen, Hunde und Stiere anbeten, deren Wesen wir wenigstens nicht kennen, als den Menschen, dessen Unvollkommenheit uns doch von Grund aus bekannt ist. Alle Vermengung des Endlichen mit dem Unendlichen ist streng zu vermeiden; zwischen dem unendlichen Gott und dem endlichen Menschen bestehen artweise, nicht gradweise Unterschiede. „Der Mensch kann sich blähen und blähen und blähen — er wird nie Gott, sondern bleibt immer er selbst“; und doch sind alle verstandesmäßigen Vorstellungen, die man sich von Gott zu machen pflegt, nur Steigerungen des menschlichen Wesens. Aber auf menschlichen Wegen gelangt man nicht zu Gott: „diese Straße ist zu niedrig; wir sind auf dem Mont Cénis dem Himmel nicht näher als auf dem Grunde des Meeres“.[56]) Die Platonischen und Muhamedanischen Lehren über die Unsterblichkeit der Seele und des Leibes hält Montaigne nur für eine feine Moquerie dieser Männer. Aber auch die vergeistigtere christliche Lehre von einer jenseitigen Vergeltung ist geradezu widervernünftig; daß wir für Tugenden und Laster von demselben Gott belohnt oder bestraft werden, durch dessen Willen ein jeder tugend- oder lasterhaft geschaffen ist, widerspricht allem vernünftigen Begreifen.[57])

So wenig wir über Gott etwas wissen können, weil das Unendliche sich durch das Endliche nicht begreifen läßt, und beide Größen inkommensurabel sind, so wenig wissen wir von der Natur. Die Naturphilosophie ist nur eine „sophistische Dichtkunst“; darum waren auch die ersten Naturphilosophen Dichter.[58]) Immer liegen unserm Denker nur die Produkte der antiken Naturphilosophie und allenfalls der naturalistischen Renaissancemystik vor Augen, die Spekulationen eines Thales, Anaximander, Aristoteles, die Mitteilung abenteulicher Tatsachen durch einen Plinius und Herodot. Daß schon in seiner Zeit Männer lebten, die berufen waren, an Stelle der alten Naturphilosophie eine neue Naturwissenschaft zu setzen, davon ahnte er nichts. Immerhin, wer wollte selbst heute, wo wir auf das glorreiche Jahrhundert der Naturwissenschaften zurückblicken, dem Ausruf Montaignes widersprechen: „Wenn es nun der Natur einmal gefiele, ihren Busen zu öffnen und uns wirklich in Mittel und Leitung ihres Getriebes blicken zu lassen, und unsre Augen darauf einzustellen, mein Gott, was für Irrtum, was für Verrechnungen würden wir in unsrer armen Wissenschaft nicht finden! Ich müßte mich sehr täuschen, wenn sie in einer einzigen Sache den Nagel auf den Kopf träfe!“ [59])

6. Und immer mehr verengert sich das Gesichtsfeld. Nicht nur von Gott und der Natur, auch von unserm eigenen Wesen haben wir kein sicheres Wissen. Über die menschliche Seele, ihren Charakter, ihren Sitz, ihre Vermögen, ihre Unvergänglichkeit ist kaum ein Mensch der gleichen Meinung mit einem andern. Und gar die philosophischen Ansichten darüber: *nihil tam absurdum dici potest, quod non dicitur ab aliquo philosophorum.* Nichts bezeichnender für die Art dieser Skepsis als die Sätze, in denen sie die Vorteile preist, die aus einer bis zur Ermüdung reichlichen Anwendung des *τρόπος ἐκ διαφωνίας* entspringen. „Wer geschickt einen Haufen Eseleien menschlicher Weisheit zusammenbündelt, würde Wunderdinge erzählen. Ich sammle gern welche, als Schaustück, das auf Umwegen nicht weniger nützlich wirkt als regelrechte Belehrung. Beurteilen wir daraus, was wir vom Menschen, seinen Sinnen und seiner Vernunft zu halten haben, wenn bei diesen großen Männern, die menschliche Fähigkeit so hoch gebracht haben, so offenbare und grobe Fehler sich vorfinden.“ [60])

7. Die wichtigste Betätigung der menschlichen Seele im Leben ist ihre Stellung zu den höchsten Gütern und Zielen, denen sie nachstreben „soll“, nachstreben will — ist ihre Stellung zur Moral. Die Frage nach dem Wesen der Sittlichkeit bildet die Kernfrage der Montaigneschen Lebensphilosophie, die Unlösbarkeit dieser Frage den Kern seines Skeptizismus. Gibt es ethische Erkenntnis, kann der Mensch wissen, was über gut und böse die Wahrheit ist? Auch hier alles im Wechsel und Fluß — nirgends etwas Festes, Bleibendes, Verläßliches. Ob es absolute, d. h. für sich bestehende, oder auch nur allgemeingültige, d. h. für alle Subjekte verbindliche, Normen gibt, läßt sich nicht sagen, und gäbe es sie, wäre uns ihre Natur verborgen. Montaigne ist der klassische Vertreter des individuellen Relativismus für alle ethischen

Urteile. Während die griechische Skepsis auf diesem Punkt nur leise auftrat und die individuelle Relativität und Variabilität der ethischen Werterkenntnisse mehr im allgemeinen und wenig ausführlich behandelt, steigt Montaigne bis in die tiefsten Schlupfwinkel des sittlichen Bewußtseins hinab und spürt mit liebevoller Sorgfalt den geheimsten Wertgefühlen und Werturteilen nach.

Die Gründe, aus denen er die Unerkennbarkeit sittlicher Gesetze darzutun sucht, sind im wesentlichen von zweierlei Art. Einmal deckt er mit unermüdlichem Eifer die Verschiedenheit in den sittlichen Anschauungen der Völker und Individuen auf. Damit fällt ihm die Erkennbarkeit moralischer Gesetze dahin im Sinne von an sich bestehenden oder allgemeinverbindlichen oder — in Montaignes Sprache — „natürlichen" Werten. „Denn das einzig wahrscheinliche Anzeichen, aus dem man auf irgendwelche von Natur bestehenden (Sitten-) Gesetze schließen könnte, ist eben die allgemeine Anerkennung; denn was uns von Natur wirklich vorgeschrieben wäre, das würden wir zweifellos einmütig befolgen; und nicht nur jedes Volk, sondern auch jeder Einzelne würde es als Zwang und Gewalttat empfinden, wenn ihn jemand zum Gegenteil eines solchen Gesetzes drängen wollte. Solch ein Gesetz nun sollte man mir aufzeigen." [61]) Vergebliche Mühe. Um die Divergenz der ethischen Anschauungen bei den verschiedenen Völkern zu belegen, schreibt er zum großen Teil die antiken Skeptiker aus; was er von Eigenem hinzufügt, ist ebenso unkritisch aus den Quellen zusammengetragen, wie es die Alten zu tun pflegten. Besonders ist auch bei ihm die Behandlung von Sitte und Sittlichkeit auf gleicher Linie ein stehender Vorgang und dazu kommt, daß er als echter Franzose mit Vorliebe auf Unterschieden in der Lösung sexueller Sittenprobleme verweilt.

Schwerer als die Feststellung des blanken Widerspruches zwischen den Moralansichten wiegt für die ethische Skepsis jene zweite Gedankenreihe, welche diesen Widerspruch aus der Genese aller Werturteile herzuleiten und damit zugleich als einen unüberwindlichen zu erweisen sucht. Die Quellen, denen unsre ethischen Äußerungen entfließen, sind mannigfach getrübte, und der Strom, zu dem sie allmählich anwachsen, wird nicht dadurch klarer, daß er stolzer und breiter wird. Nicht helle Einsicht, nicht ein allen Menschen innewohnendes ursprüngliches Gefühl, sondern die Gewohnheit hat den Hauptanteil am Zustandekommen sittlicher

Wertschätzungen, von den niedersten und gröbsten bis zu den höchsten und verfeinertsten hinauf. Plato hatte recht, als er einem Kinde, das mit Nüssen spielte, und dem der Philosoph dafür einen Schlag versetzt hatte, auf dessen erstaunte Frage, warum er es wegen solcher Geringfügigkeit schlüge, die Antwort erteilte: die Gewohnheit ist nichts Geringes.[62]) Die Gewohnheit färbt alle unsre Wertmaßstäbe und macht uns fälschlich glauben, was jenseit der Gewohnheit liege, das liege auch jenseits der Vernunft. Als Montaigne einen französischen Edelmann, der sich immer mit der Hand die Nase schnaubte, darüber zur Rede stellte, entgegnete dieser: welches Vorrecht denn solch schmutziger Auswurf habe, daß wir zu seiner Aufnahme ein feines, schönes Tuch bereit hielten, ihn darin verpackten und sorgsam auf uns trügen? „So hatte mich also die Gewohnheit verhindert, diese Seltsamkeit zu bemerken!" [63]) Und wie für die äußeren Sitten und Gebräuche, so ist auch für die Urteile über Moral im engeren Sinne Gewohnheit die eigentliche psychologische Quelle. Jeder saugt die ethischen Anschauungen seines Elternhauses mit der Muttermilch ein, die Erziehung stellt sie uns immerfort als die rechten und verehrungswürdigen dar, und so gewöhnt sich der Mensch daran, die ihm überall begegnenden und umgebenden Werturteile seines Milieus als etwas Selbstverständliches hinzunehmen und hochzuachten. Er empfindet Furcht vor der Verletzung und Freude an der Erfüllung ihres Inhalts: Reue, Gewissensbisse und Gewissensbefriedigung stellen sich ein, und auch der komplizierte Mechanismus der Gewissensaussagen, die wir so gerne von der Natur herleiten, in denen wir ein *φύσει ὄν* (in antiker Terminologie) zu erfassen glauben, entstammt daher der Gewohnheit. So kommt es, daß jeder die ethischen und religiösen Ansichten seiner Familie, seines Landes, seiner Zeit usw. besitzt. Wir sind Christen wie wir Franzosen oder Deutsche sind.[64]) Die Gewohnheit ist eine mächtige Lehrerin und es gibt nichts, was sie nicht täte oder doch vermöchte.[65])

So entspringen unsre Moralurteile nicht eigener Einsicht, sondern anderer Absicht, nicht einem unmittelbar uns eingepflanzten, allgemein menschlichen Gewissensinstinkt, sondern einem mittelbar und stetig erworbenen, individuell variablen Stamm von Gefühlen, die sich an die traditionellen Werte anzugliedern pflegen.

Aber — so müssen wir fragen — woher kommen denn die sittlichen Anschauungen in Haus, Familie, Land und Staat, die sich in uns

dann durch gewohnheitsmäßige Aufnahme und Ausübung als Überzeugungen niederschlagen, ja zum Gewissensbestand verdichten und die auch wir dann an unsre Nachkommen ebenso weitergeben, wie wir sie von unsern Vorfahren empfangen haben? Und warum erscheinen sie in so verschiedener Gestalt? Nach Montaigne sind nun diese Bewertungen niemals von der Natur der Dinge oder der Handlungen als solcher abzuleiten, sondern sie stammen aus den Zutaten des menschlichen Subjekts. Das Schicksal gibt uns nur die neutrale Materie; der Mensch formt dieselbe zu gut und zu böse.[66]) Der Mensch schafft jedenfalls diejenigen Werte, welche er „an sich" zu erkennen glaubt, und die er nicht schafft, sind, falls sie existieren, unerkennbar.

Die Prinzipien, nach denen der Mensch Werte schafft, hat Montaigne nicht näher untersucht. Er begnügt sich damit, festzustellen, daß alle Gegenstände, Gesundheit, Schönheit, Reichtum usw. die Wertfarbe annehmen, die wir ihnen geben: braun, grün, hell, dunkel, süß, bitter, tief, oberflächlich. Aber wir werten individuell verschieden nach Anlage und Temperament. Die gleiche Lebensstellung des Menschen wollte Demokrit nur verächtlich belächeln, Heraklit teilnehmend beweinen.[67]) Manchmal scheint Montaigne allerdings eine gemeinsame Wurzel für diese Bewertungen anzunehmen. Nur vorübergehend taucht die geistvolle und tiefgreifende Bemerkung auf, daß wir diejenigen Dinge und Zustände gut nennen, die uns am meisten Mühe kosten: der Kaufpreis gibt den Diamanten, und die Schwierigkeit der Tugend ihren Wert.[68]) Aber seine eigenste Meinung ist doch wohl die, daß auch der sittliche Wert den Dingen nach dem Nutzen, den wir von ihnen, nach der Lust, die wir an ihnen haben, ursprünglich von uns erteilt, daß dieser Ursprung aber bald vergessen wird und die einzelnen Objekte nun ‚an sich' die Wertfarbe zu besitzen scheinen, die ihnen nur in Beziehung auf unsern Nutzen zukommt. Da aber dem einen dies, dem andern jenes nützt, so würde die subjektiv und objektiv unveränderliche Sittlichkeit, d. h. das Objekt, das für alle Subjekte stets sittlich wäre, die reine Form des Nutzens sein, der Inhalt jedoch im einzelnen subjektiv und objektiv beliebig variieren können.

Aber nicht nur wissen wir nicht, ob es absolute, den Dingen selbst anhaftende moralische Eigenschaften gibt, nicht nur wären dieselben, falls es sie gäbe, für uns unerkennbar, nicht nur wissen wir von den Gesetzen nichts Bestimmtes, nach denen der Mensch die einzig erkennbaren Werte bildet, nicht nur wären nach der wahrscheinlichsten Annahme: diese Gesetze folgten aus der Jagd nach dem Nutzen, alle inhaltlichen Einzel- und Unterwerte veränderlich und nur der formale allgemeine Oberwert bliebe für alle Subjekte konstant — auch die Berechnung der Unterwerte bei angenommenem Oberwert für ein bestimmtes Individuum ist gänzlich unsicher. Sind gut und böse also wirklich nur andre Namen für nützlich und schädlich, selbst dann wissen wir nicht, was für den einzelnen gut und was böse ist; denn wir wissen nicht, was uns wahrhaft nützt und schadet. Haben sich doch im Altertum die heftigsten Kontroversen darüber entsponnen, worin das höchste Gut, d. h. nach damaliger Anschauung die Glückseligkeit oder der bestverstandene Nutzen, bestehe und rechnet uns Varro 288 Sekten in dieser Frage vor![69]) Als Kleobis und Biton die Götter für ihre Frömmigkeit um eine Belohung baten, erhielten sie als höchste Gabe — den Tod zum Geschenk. So verschieden sind die Meinungen der Götter über das, was uns heilsam ist, von den unsrigen![70])

Bis jetzt hat Montaigne, treu dem analytischen Gang seiner Untersuchung mit den komplizierten Lebensproblemen beginnend, dem Menschen jegliches Wissen abgesprochen: von Gott als dem Inbegriff alles Seienden überhaupt, von der Natur, dem Inbegriff der physischen, von der Seele, dem Inbegriff der psychischen Wirklichkeit, vom Guten als dem Inbegriff der Werte. Auf die Wissenschaften verteilt bedeutet das die Verwerfung von Metaphysik (nämlich der metaphysischen Theologie, Kosmologie und Psychologie in der Sprache Chr. Wolffs und Kants) und der Ethik. Im Vorübergehen streift er dann noch die Unsicherheit andrer Wissenschaften und Künste, so der Mathematik,[71]) der Jura,[72]) der Medizin,[73]) der Astronomie,[74]) kurz der positiven Einzeldisziplinen, wie man sie jenen allgemeinen und philosophischen Disziplinen gegenüber bezeichnen mag.

8. Aber mit alledem werden nur wichtige Gebiete der menschlichen Einsicht entzogen, ohne daß damit deren Prinzipien selbst von Grund aus erschüttert wären. Es folgt noch der letzte Stoß, der Nachweis oder — hier sagt man wohl besser: die Unterhaltung — von der grundsätzlichen, sich auf alle Gebiete gleichmäßig erstreckenden Unfähigeit der menschlichen Erkenntnisfunktionen, die aus der eigensten Natur dieser Funktionen herzuleiten

ist. Nun erst kann der echte und ernst zu nehmende Skeptizismus zum Durchbruch gelangen. Von ihm gesteht Montaigne ein, daß man sich seiner nur als äußerstes Hilfsmittel bedienen dürfe, um hart bedrängt dem dogmatischen Gegner die Waffen mit Verlust der eigenen aus der Hand zu schlagen.[75]) Die kleine Bemerkung wirft ein grelles Schlaglicht auf seine gesamte Skepsis und zeigt die geringe Bedeutung, die er selbst den elementaren Untersuchungen für seine Lebensphilosophie beilegte, die zwischen dem wissenschaftlichen und dem reinen Stimmungskeptizismus etwa die Mitte hält.

Aber auch diese skeptische Elementaranalyse der erkennenden Funktionen beginnt Montaigne bezeichnend genug nicht etwa mit einer Zersetzung der sinnlich-anschaulichen oder vernünftig-begrifflichen Prinzipien (mit dieser endet er vielmehr), sondern mit der Darlegung von der individuellen Relativität, Zufälligkeit, Beschränkung aller menschlichen Urteile, ganz gleich wann, wo, von wem und worüber sie gefällt werden. Und dabei bewegt er sich wieder auf seinem ureignen Gebiete. Hier zieht er als souveräner Menschenkenner die menschlichen Irrtümer aus ihren verborgensten Schlupfwinkeln ans Licht und ihre psychologischen Ursachen deckt er in den tiefsten Quellen auf. Die menschlichen Urteile werden bereits durch die ganz allgemeine Erwägung verdächtig, daß, wenn der Mensch nicht die allerersten Grundlagen der Natur und seiner selbst erkennt, er mit allem Wissen und aller Wissenschaft einpacken könne; denn alle besonderen Urteile sind doch streng genommen nur Folgen jener allgemeinen. Wer kein Fundament besitzt, kann zwar Kartenhäuser, die der Wind umbläst, aber keine wirklichen Gebäude errichten. Wenn der Mensch also nicht die ersten Prinzipien erkennt, erkennt er nichts.[76]) Und diese a priori deduzierte Vermutung bestätigt sich vollkommen, wenn wir in das innere Räderwerk, durch das unsre Urteile zustande kommen, einen Blick werfen. Wir wechseln hundertmal mit unsern Meinungen und Ansichten; unsre Überzeugung gleicht einem Gefäß, das in einem fort geleert und neu gefüllt wird. Und doch halten wir immer die letzte, augenblickliche, die „heutige" Ansicht für wahr und unfehlbar, und ließen Gut, Blut, Ehre, Heil und Leben für sie.[77]) Muß uns nicht etwas Selbstbesinnung hier stutzig machen und nach dem Wechsel der früheren auch die Unbeständigkeit unsrer augenblicklichen Aussagen vermuten

lassen? Dieser Wechsel und Fluß der Ansichten wird als ein notwendiger sofort verständlich, wenn wir auf die zahlreichen Umstände und Eindrücke achten, denen das Urteilen stets unterliegt. Dann stellt sich nämlich seine völlige Abhängigkeit von den zufälligen körperlich-geistigen Zuständen des Augenblicks heraus; diese selbst aber wurzeln in den äußeren Umständen von Zeit, Ort und Umgebung, von Nationalität, Charakter und individuellen Erlebnissen. Daß all diese Ursachen meist unter der Schwelle unsres Bewußtseins verharren, kann ihre Wirksamkeit nicht aufheben, sie nur höchstens gefährlicher machen. Gesundheit und Krankheit, heller Sonnenschein und trüber Regen, Nüchternheit und Sattigkeit, Sympathie und Antipathie, Liebe und Zorn, kurz das ganze Heer unsrer Leidenschaften und Stimmungen, unsrer physiologischen Gleichgewichtszustände leiten unser Urteil (z. B. den Spruch des Richters). Gehen wir diesen Urteilsmodifikationen etwas näher nach und steigen wir mit Montaigne in die tieferen Schichten des Menschengeistes hinab, so zeigen sich die sonderbarsten Verhältnisse: eine innere Erregung z. B. bestimmt uns zum Glauben und treibt überzeugte Aussagen hervor — die Kanzelredner wissen das;[78]) alle großen und kräftigen Leistungen scheinen nur bei irgendwie gestörtem Gleichgewicht der Seele zustande zu kommen, und bei den religiösen Propheten und Heroen erreicht diese Gleichgewichtsstörung, deren sie zur Ausübung ihres Berufs bedürfen, einen so hohen Grad, daß sie von Außersichsein, Verzückung, Entrückung usw. reden. „Es ist doch spaßhaft: wird die Vernunft durch die Leidenschaften verdrängt, so werden wir tugendhaft; wird sie ausgerottet, werden wir Propheten und Wahrsager . . . unser Wachen ist verschlafener als das Schlafen; unsre Weisheit unweiser als der Wahnsinn; unsre Träume wertvoller als unsre Reden." [79]) Also nicht nur unsre alltäglichen Urteile werden durch unberechenbare Umstände bedingt; gerade die gesteigerten und wertvollsten Einsichten sind nur unter Verhältnissen möglich, die hervorzurufen außer unserm Machtbereiche liegt. Die Leidenschaften, Stimmungen und Gefühle, die unsre Erkenntnis allein auf die höchsten Höhen zu treiben vermögen, führen aber noch viel öfter zu den unsinnigsten und lächerlichsten Ergebnissen. Das geschieht in all den Fällen, in denen die Seele ihre Passionen auf „falsche" Gegenstände entlädt, wenn die „wahren" ihr fehlen. Daraus erklären sich Sexualperversitäten, wie Knabenliebe und Sidonie; denn wir glauben dann an

irgendwelche Vorzüge dieser Objekte. Ein erhabenes Beispiel solcher Entladung des Zornes auf „falsche" Objekte ist die Tat des Xerxes, als er das Meer peitschen ließ, ein alltägliches, wenn wir, durch irgend eine unfaßbare Ursache in Zorn versetzt, unsre Wut an den unschuldigsten Gegenständen auslassen.[80]) Wie die Gefühle, so pflegt — aber in erhöhtem Maße — die Einbildung unser Urteil zu fälschen. Die Kraft der Phantasie, täuschende Wirklichkeiten zu erheucheln, hat Montaigne in einem eigenen Essai meisterhaft beschrieben.[81]) Hierher gehören Erscheinungen wie die Wundmale des heiligen Franz, wie die Herbeiführung geschlechtlicher Impotenz durch die bloße Einbildung derselben, die Suggestionen, durch welche der Arzt das Befinden der Kranken beeinflußt usw. Von der Art sind die hauptsächlichsten Irrtumsquellen, die jedes Urteil von vornherein in seinem Werte herabsetzen; denn irgendeins dieser trübenden Momente wird wohl bei jedem Erkenntnisakt im Spiele sein.

9. Damit aber der Skeptizismus seine Krone (oder in systematischer Hinsicht allererst seine Grundlage) erhalte, erklärt Montaigne nun noch zum Schluß, daß die Funktionen des Erkennens in sich selbst unausrottbare Fehlerquellen bergen, welche die Erfassung der Wahrheit durch den Menschen unter allen Umständen zweifelhaft machen: Sinne und Vernunft sind beide an sich trügerisch. Hier erst vollendet er seine Absicht, den Menschen „bis aufs Hemd auszuziehen", hier erst tritt er mit der fundamentalen Skepsis hervor. Aber es ist bezeichnend, daß diese zwar *le plus grand fondement et preuve de notre ignorance* genannt,[82]) jedoch nur sehr kurz und vor allem ohne irgendwelche Originalität abgefertigt wird. Im bunten Durcheinander ziehen die antiken Einwände gegen die Leistungsfähigkeit der Sinne an uns vorüber, die Aenesidem so sorgsam geordnet hatte: die Verschiedenartigkeit der Wahrnehmungen über das gleiche Ding bei den einzelnen Lebewesen, Menschen und Tieren, bei Mensch und Mensch (Träumenden und Wachen, Kranken und Gesunden, Alten und Jungen); der einzelnen Sinne wie Gesicht und Getast; das Fehlen eines parteilosen Richters, der über diese Widersprüche entschiede; die zahlenmäßige Beschränktheit unsrer Organe, deren es vielleicht acht oder zehn bedurft hätte, „um die Wahrheit mit Sicherheit und in ihrem Wesen aufzufassen".[83]) Dabei kehren überall die uns schon vertrauten Beispiele wieder: die geschlitzten

Augen mancher Tiere, die Sinneswahrnehmungen der Gelbsüchtigen, die zwei- und dreidimensionale Auffassung eines Gemäldes, der Vergleich zwischen der Vielheit der Sinneseindrücke bei Einerleiheit des Gegenstandes und dem in Blätter, Stamm und Frucht sich umsetzenden Saft, der in verschiedenen Tönen erklingenden Luft. Die Variabilitäten der Gefühle und Werte, reiner Empfindungs- und räumlich-zeitlicher Qualitäten sowie biologischer Eigenschaften in den Wahrnehmungen über das gleiche Ding werden, genau wie von der Antike, als gleichberechtigte Instanzen gegen die ‚Wahrheit' der Sinnesvorstellungen angeführt. Der nämliche extreme Realismus, der die realen Dinge mit Empfindungen, Gefühlen, Werten bepackt, bildet hier wie dort die Voraussetzung und frägt nach dem Geschmack, der dem Honig, der Schädlichkeit, die dem Klima, der Annehmlichkeit, die dem Moschus „in Wahrheit und von Natur" zukäme.[84]) Dazwischen blitzen die logischen Tropen des Agrippa auf und drohen mit dem Regressus in infinitum und der Hypothese.[85]) Jedes Wahrheitskriterium wird verworfen;[86]) die Wahrscheinlichkeitslehre der Akademiker ausdrücklich abgelehnt, mit der Begründung: daß die gradweise Steigerung der Wahrscheinlichkeit doch zur Wahrheit führen könne, und daß (nach Cicero-Antiochus und Augustin) Erkenntnis der Wahrscheinlichkeit Erkenntnis der Wahrheit voraussetze.[87]) Den Widerspruch, in den Sinne und Vernunft kommen können, illustriert Montaigne daran, daß ein Philosoph, der die Tragfähigkeit eines starken Balkens aus Vernunftgründen einsieht, dennoch vor Angst sich nicht entschließen würde, den gleichen Balken zu betreten, wenn er zwischen zwei Kirchtürme eingespannt wäre.[88]) Aber wie die Sinnlichkeit den Geist, so trügt der Geist die Sinnlichkeit. Von Leidenschaft ergriffen sehen und hören wir die Dinge anders als wie sie wirklich beschaffen sind: der Geist umnebelt die Sinne. „So ist die Außenwelt und Innenwelt des Menschen voll von Schwächlichkeit und Trug."[89])

So geistreich wie Montaigne seine Skepsis entwickelt, so geistreich faßt er deren Summe in die Frage zusammen: was weiß ich? *(que sais-je?);* über einer Wage angebracht bildete sie den Wahlspruch dieses Edelmanns. Eine Frage sollte es sein, weil das „ich weiß nicht" schon eine zu dogmatische Behauptung gewesen wäre.[90]) Aber auch in dieser Nuance hatte er seine Vorgänger an denjenigen Skeptikern, welche das *τί μᾶλλον* an Stelle des *οὐδὲν*

μᾶλλον gesetzt wissen wollten.[91]) Und er kannte auch hier die Quellen, aus denen er schöpfte.[92]) Selbst die individuelle Fassung der Formel an Stelle der generellen, das *que sais-je?* statt *que sait-on?*, ist nur eine Auffrischung der pyrrhonischen Auslegung skeptischer „Redensarten", wonach die *σκεπτικαὶ φωναὶ* nur als Künderinnen eines subjektiv-idividuellen Zustandes, als *τὸν ἑαυτοῦ πάθος ἐπαγγέλλοντες* zu verstehen waren.[93])

---

10. Es wäre eine willkürliche und einseitige Darstellung dieser Lebensauffassung, wenn man ihre verneinende Seite allein beleuchten und verschweigen wollte, daß es auch bei Montaigne auf vielen Punkten zu positiven Bestimmungen gekommen ist. Freilich nicht ohne Widerspruch zu seiner skeptischen Grundansicht. War doch selbst in der radikalsten Form des totalen Skeptizismus, im Pyrrhonismus eine positive Seite (von der Anerkennung der unmittelbaren Erfahrung bis hinauf zu den Rudimenten einer empirischen Wissenschaftslehre) festzustellen gewesen. Um wie viel mehr wird etwas ähnliches bei dem gefälligen, allem Extremen abholden Montaigne zu erwarten sein! Doch sind zwei Seiten hier scharf voneinander zu trennen: die positiven Bestimmungen, zu denen Montaigne durch eine auf das Diesseits gerichtete, durch menschliche Sinne und Verstand erworbene, kurz durch eine untheologische Weltbetrachtung gelangt, und die Ergebnisse, in denen er an eine jenseitige Offenbarung im theologischen Sinne anknüpft.

11. Wo sich seine Philosophie von theologischen Einschlägen frei hält, wird sie getragen von dem großen unerschütterlichen Glauben der Renaissance, daß die Natur die Quelle alles Guten, Schönen und — Wahren sei. Dieser naturalistische Glaube (denn ein Glaube ist es ihm, keine demonstrierbare Wahrheit) bildet das eigentliche Rückgrat seiner Weltanschauung.[94])

Von der Natur hat jedes Wesen eine bestimmte konkrete Gestaltung mitbekommen — seine Individualität. Dieser naturalistische Individualismus führt Montaigne folgerichtig zu der Ansicht, daß der Mensch von seiner natürlichen Individualität sich nie frei machen könne — von seiner *maitresse forme* in Montaignes, von seinem angeborenen Charakter in Schopenhauers Sprache.

Darum ist die Reue, welche eine Handlung ungeschehen wünscht, so nutzlos als widersinnig, weil sie die Abänderung der ganzen Persönlichkeit, aus der die Handlung notwendig abfloß, also eine Unmöglichkeit verlangt. Es erscheint sinnlos, sich darüber zu beklagen, daß man weder ein Engel noch Cato ist.[95]) Jetzt verstehen wir erst vollständig, warum dieser Philosoph soviel in der ersten Person redet, immer wieder auf sich zu sprechen kommt. Es ist nicht nur skeptische Bescheidenheit, es ist auch naturalistischer Stolz! „Ich beobachte mich selbst mehr als irgend etwas anderes. Das ist meine Metaphysik, das ist meine Physik. Auf dieser hohen Schule lasse ich mich unwissend und lässig von dem allgemeinen Weltgesetz mitnehmen; ich werde genug von ihm erkennen, wenn ich es empfinden werde." [96]) Es ist als ob man Goethe und Schopenhauer reden hörte: Ist nicht Kern der Natur Menschen im Herzen? Nur bedarf es nach Montaigne weder der wissenschaftlichen Psychologie, noch einer tiefsinnigen Metaphysik, sondern nur des individuellen Taktes, um das Weltgesetz im eigenen Innern zu erfassen! „Ich möchte lieber in mir als in Cicero Bescheid wissen; an der eigenen Erfahrung finde ich genug, um weise zu werden, wäre ich nur ein guter Schüler." [97]) Daher auch die Wiedergabe zahlreicher Anekdoten und Lebenszüge einzelner Menschen, die nicht einer zufälligen Liebhaberei, sondern einer tiefen Überzeugung des Autors vom Wert der Persönlichkeit entspringt. Was aber die Natur verleiht, das hat der Mensch nicht nur als ein letztes Gegebenes hinzunehmen, gegen das sich zu wehren unsinnig wäre, sondern er hat es freudig zu empfangen. Man bejahe daher das eigene Leben, man liebe es gerade so, wie es einem jeden beschieden ist. Es ist wiederum ein naturalistisches Glaubensbekenntnis, wenn Montaigne ausruft: *si j'avais à revivre je revivrais comme j'ai vécu.*[98]) Amor fati lauteten Nietzsches Worte für die gleiche Sache.

Für die Moralphilosophie leiten sich nun gleichfalls einige weniger skeptische Bestimmungen aus diesem großen Renaissanceglauben her. Hält Montaigne der Skeptiker auch die Existenz und die Erkenntnis allgemeingültiger sittlicher Normen für durchaus zweifelhaft, so ruht doch in den Tiefen seiner naturgläubigen Seele die Überzeugung, daß wahrhaft sittliches und wahrhaft naturgemäßes Leben ein und dasselbe seien. Und da es in der innersten Natur der Lebewesen begründet liegt, nach Glück und

Lust zu streben, Unglück und Schmerz zu meiden, und auch an die Befriedigung aller natürlichen Bedürfnisse Lust gekettet ist,[99]) so ist sittliches, natürliches, glückliches Leben ein und dasselbe.[100]) Die Tugend liegt nicht auf einem steilen, unzugänglichen Felsen — sondern in einer fruchtbaren und blühenden Ebene; die Tugend ist „schön, strahlend, liebreizend, entzückend und trutzig zugleich, erklärte und unversöhnliche Feindin von Bitterkeit und Unlust, von Furcht und Zwang; ihre Führerin ist die Natur, ihre Begleiterinnen Glück und Lust".[101]) Da die Natur aber beides verleiht, Sinne und Geist, so sind sinnliche und geistige Freuden beide zu pflegen.[101]) Die asketischen Rigoristen trifft Montaignes Spott, und sein eigenes Dasein recht zu genießen, nennt er eine „unbedingte und gleichsam göttliche Vollkommenheit".[102]) — Allerdings ist das Glück des einen meist der Schaden des andern; wie der Totengräber nur durch den Tod, der Arzt nur durch die Leiden anderer Gewinn hat. Aber auch das ist nur ein Ausfluß des allgemeinen Naturlaufs, in dem ja meist Wachstum und Sieg eines Gliedes Schädigung und Schwächung eines andern bedeuten.[103]) Vielleicht sind es diese grausamen Folgerungen des Utilitarismus gewesen, die Montaigne an manchen Stellen das Sittliche vom Nützlichen ganz weit abrücken und — fast wörtlich — in den Kantischen Rigorismus verfallen ließen. So in den Behauptungen: das Nützliche sei nicht das Gute;[104]) nur in der inneren Gesinnung werde der Gipfel der Sittlichkeit erreicht;[105]) oder: nur der Wille ist gut oder böse;[106]) Tugend ist Kampf.[107])

12. So gilt es nach Regeln zu streben, die lehren, uns in jeder Lage dem von der Natur Gewollten hinzugeben. Hier ist der Punkt, wo diese Philosophie umschlägt in eine hohe Lebensweisheit. Vor allem darf der Mensch nie die rechte Mitte überschreiten, will er den Weg zum eigenen Glück und zu den von der Natur gesteckten Zielen wandern. Maß halten ist dafür die Grundbedingung. *Rien trop.* Selbst ein Zuviel im Guten will Montaigne nicht gelten lassen. Jede Überschwenglichkeit hat etwas menschlich Eigenmächtiges, das über das gleichmäßig ruhige Verhalten der Natur hinausstrebt und sich dadurch bestraft macht.[108]) Das antike Ideal des in sich gefestigten, harmonisch abgeklärten Weisen lebt wieder auf. Sein Erneuerer selbst verkörperte es vorbildlich. Der naturalistische Eudaimonismus führt hier nicht zu dionysischem Sichausleben, sondern zu einem stillen gemessenen Benehmen.

Haupterfordernis dieser *molle tranquillité* ist die Überwindung der Todesfurcht. Eine der reifsten und weisesten Essais führt den Titel: daß Philosophie treiben, Sterben lernen bedeutet.[109]) Zwar die Todesfurcht brechen wollen, indem man an den Tod nicht denkt, ist eine brutale Dummheit, *une nonchalance bestiale,* die bei den ersten ernsten Schicksalschlägen sich als solche erweist. Stets muß man den Tod vor Augen haben und, da man nicht weiß, wo er uns erwartet, ihn überall erwarten. Beim Besteigen eines Pferdes, beim Stich einer Nadel sollen wir uns sagen: und wenn dies nun der Tod wäre? Erst dadurch gewinnen wir die rechte Ruhe, freudig unsern Tätigkeiten im Leben nachzugehen. „Wer die Menschen zu sterben lehrte, der würde sie zu leben lehren." Der Tod liegt in der Natur, darum ist er gut, verliert seine Schrecken. Wie freundlich zeigt sich auch hier wieder „unser aller Mutter". Milde und stetig bereitet sie uns auf dieses Ereignis vor. Von der Jugend leitet sie uns durch den Tod der Jugend ins Alter und durch den Tod des Alters in den ewigen Schlaf. Alle Tage führen zum Tode, und so allmählich gewöhnt, langen wir am letzten Tage bei ihm an. Ja eigentlich ist der Tod der Jugend ein richtigerer Tod als der des Alters, denn der Übergang aus blühendem Leben in welkes ist schmerzlicher, als der aus welkem Dasein ins Nichtsein. „Das sind gute Lehren unserer Mutter Natur."

13. Montaignes Zweifelslehre steht dieser Naturlehre nicht beziehungslos gegenüber. Vielmehr erscheint der Skeptizismus hier als die Straße, auf der man zum Naturalismus, auf die man vom Naturalismus gelangt. Geht man vom Menschen aus und enthüllt die ganze Jämmerlichkeit seines Wissens, die ganze Ratlosigkeit seiner Erkenntniskräfte, zeigt man, daß selbst seine vielgepriesene Vernunft keine Ewigkeitswerte birgt, daß er nur „Geschöpf" ist, so rettet man die Allmacht der Natur vor dem gefährlichsten Feinde, vor der menschlichen Vernunft, die sich anmaßt, ein gleichberechtigtes, ja höheres Prinzip neben und über der Natur zu bedeuten. Geht man von der Alleinherrschaft der Natur aus — und das ist für diese Skepsis der bevorzugte Weg — dann nimmt es nicht wunder, daß der Mensch schwach und beschränkt, seine Vernunft flüchtig und veränderlich ist, — *un être ondoyant.* Sind auch unsere Erkenntnisse nur Naturprodukte, so werden sie das gewöhnliche Schicksal aller Naturprodukte teilen; das Schicksal von Stein, Pflanze und Tier, das Schicksal der — Vergänglichkeit.

Es gibt zwei extreme Arten, aus dem Naturalismus heraus das Verhältnis von der Natur zu ihren Geschöpfen, dem All zum Individuum zu gestalten. Die eine gibt dem Einzelnen Weltbedeutung und steigert das Ich durch seinen Zusammenhang mit der Welt über sich selbst hinaus — Wir Welt hat ein moderner Dichter dieser Beziehung genannt. Die andere Auffassung drückt das Leben des Einzelnen zu einer gleichgültigen Phase des Gesamtgeschehens herab, zu einer Oberflächenerscheinung ohne Wesen und Wert. Es ist die Ansicht Montaignes, die Ansicht Spinozas. Erwächst aus dem naturalistischen Individualismus ein Skeptzismus, so hat er genau den entgegengesetzten Ursprung wie jene Zweifelslehre, die vom individualistischen Naturalismus abstammt. Montaigne und Protagoras sind recht eigentlich skeptische Antipoden. Der eine sagt: das Individuum ist für alles das Maß, im besonderen für alle Erkenntnisse, und da jedes Individuum mit anderm Maßstabe mißt, so kann das Individuum allgemeingültige Erkenntnisse nicht besitzen. Der andere sagt: das All ist das Maß des Individuums, und da jedes Individuum mit diesem Maß gemessen vergänglich und flüchtig erscheint, so kann das Individuum allgemeingültige Wahrheiten nicht erkennen. Für Protagoras ist der Mensch zu groß, für Montaigne ist er zu klein, um in den Besitz der Wahrheit zu gelangen. Daß der naturalistische Skeptiker für den individualistischen Skeptiker nur Worte des Spottes hat, kann uns daher — trotz der Verwandtschaft beider im Endergebnis — nicht wundernehmen. „Protagoras hat uns da schöne Geschichten aufgebunden, als er den Menschen zum Maß aller Dinge machte.“ [110])

Dieser gläubige Pantheismus, der alles auf die Natur bezieht, in der Natur die Quelle aller Güter erblickt, ist gewissermaßen die esoterische Lebensansicht Montaignes, nur dem als solche ganz verständlich, der den philosophischen Takt besitzt, zwischen den Zeilen zu lesen und die leiser tönenden, aber oft am tiefsten gelegenen Saiten einer Weltauffassung mitklingen zu hören. „Wenn die Natur gleich allen andern Dingen auch den Glauben, die Urteile und Ansichten der Menschen in die Grenzen der ihr eigenen Entwicklung bannt, wenn diese Erkenntnisse ihren Kreislauf, ihre Jahreszeit, Geburt und Tod durchmachen wie der Kohl . . . wie können wir ihnen da wohl ewige zwingende Autorität beilegen?“ [111]) Kopernikus löste Ptolemaeus ab; ist ihre Zeit vergangen, wird die Kopernikanische Hypothese von einer neuen abgelöst werden, die ihrerseits blühen wird und dann auch vergehen.[112]) Wer die Entwicklung menschlichen Wähnens unter diesem Bilde sieht, als ein Auf- und Abwogen, ein Wachsen und Welken, kann einer einzelnen Erkenntnis unmöglich ewigen Wahrheitswert zugestehen.

Auch die paradoxe Spitze dieses Zweifels, die Einschränkung seiner Geltung auf seine Bekenner findet bei Montaigne eine naturalistische Motivierung. Die Skepsis ist im Grunde nur der von der Natur ihm eingepflanzte intellektuelle Charakter; seine *maitresse forme* und eben darum nur für ihn selbst verbindlich.[113])

14. Nachdem wir den tiefsten Quell dieses Skeptizismus haben rauschen hören, wenden wir uns noch kurz zum zweiten Teil der positiven, oder, wenn man will, dogmatischen Bestimmungen, welche von rein transzendenter Natur,[114]) in die christliche Offenbarungslehre einmünden. Es ist der exoterische Teil dieser Philosophie.

Zwischen dem Naturglauben und dem Offenbarungsglauben vermittelt die schon vom Pyrrhonismus angegebene, von Montaigne übernommene Richtschnur für unser praktisches Verhalten: sich den Sitten und Gebräuchen des Landes zu fügen, dem man angehört. Das ist auch für unsern Denker „die Regel aller Regeln, und das Gesetz aller Gesetze“.[115]) Montaigne ist nicht weniger konservativ als Pyrrho; er haßt alle Neuerungen, von welcher Art auch immer. Aber er begründet diese Hingabe an das Bestehende nicht wie die Pyrrhoniker mit einer streng erkenntnistheoretischen Erscheinungslehre — Sitten und Gebräuche sind „Phänomene“, die zur Befolgung nötigen, und gegen passive Erscheinungszustände erhebt weder unser Verstand, noch unser Wille Einspruch — sondern in die Sitten unseres Landes, unserer Zeit sind wir von der Natur hineingestellt; sie biegen oder brechen wollen, hieße die Natur meistern, wäre menschliche Vermessenheit.

Zu den bestehenden Landessitten gehören aber auch die Gebräuche der christlichen Religion. Ihnen gilt es sich bedingungslos zu fügen. Insoweit ist Montaignes Katholizismus nur ein Ausfluß seines Konservatismus und sein Konservatismus ein Ausfluß seines skeptischen Naturalismus. Aber dabei bleibt er nicht stehen. Montaigne will nicht nur die religiösen Kulthandlungen getreulich erfüllen, also nicht nur Messe hören und zur Beichte

gehen, (so wie Pyrrho die Oberpriesterpflichten erfüllte), sondern auch alle Inhalte dieser Religion für wahr halten (was der antiken Skepsis mit ihrer Landesreligion nicht eingefallen ist).

Hier scheint also die erste, noch dazu untrügliche Wahrheitsquelle entdeckt zu sein — die göttliche Offenbarung! In der Tat werden an zahlreichen Stellen „die Dinge, die uns vom Himmel kommen", allein für objektiv wahr erklärt, und allein durch die Offenbarung vermögen wir uns von dieser Wahrheit subjektiv zu überzeugen. Dieser Standpunkt tritt in einer Enge und Strenge auf, die sich nur aus der totalen Skepsis heraus verstehen läßt. Erkennt man überhaupt die Autorität der Offenbarung als Wahrheitskriterium an, so auch nur sie allein; denn jedes andre Prüfungsmittel ist ja durch den entwickelten Skeptizismus hier ausgeschieden, kann also das neue Wahrheitskriterium weder verstärken, noch ergänzen, noch revidieren. Einzig der Weg, „den die Kirche abgesteckt und ausgebaut hat", ist der Weg der Wahrheit.[116]) Was die Kirche als orthodoxe Lehre verkündet, haben wir mit Haut und Haaren als gewiß zu unterschreiben; nichts darf davon abgezogen, nichts hinzugefügt werden.[117]) Daß die Kirchenlehre nicht nur übervernünftig, sondern oft sogar widervernünftig ist, gesteht Montaigne ausdrücklich dabei zu. Der Widersinn im Unsterblichkeitsdogma, dem Vergeltungsglauben, im Gottesbegriff wird mit skeptischen, zum Teil der Karneadischen Kritik entlehnten Gründen aufgedeckt.[118]) Aber die Absurdität, die ein Satz für den menschlichen Vernunftstandpunkt hat, ist eher ein günstiges als ein ungünstiges Zeichen für die Wahrheit des betreffenden Satzes; dieser „entspricht um so mehr der Vernunft, als er menschlicher Vernunft zuwider ist."[119])

III. Kritische Bemerkungen.

1. Eine philosophische Kritik dieser Skepsis kann sich auf wenige Punkte beschränken. Ist doch deren stärkster Bestand der Rüstkammer des Pyrrhonismus entnommen und nur in eine geschmeidigere, unschärfere Form umgegossen worden. Mag die neue Gestalt in der Freiheit ihres Rhythmus künstlerisch genußreicher sein als das Original; mag sie durch ihre naturalistische Unterströmung, ihre Widersprüche der Gedanken und selbst der Instinkte ein geschichtliches Dokument ersten Ranges bedeuten; mag sie in ihrer beweglichen Anpassung an alle Lebenslagen eine weit reichere Schatzkammer dem skeptischen Weltmann bieten als die wenigen starren Vorschriften, die ein Pyrrho und Aenesidem für das praktische Verhalten zu geben hatten; — soll Montaignes Skepsis philosophisch bewertet werden, so muß sie erst ihres literarischen Charakters entkleidet, die Fülle der einzelnen Bemerkungen auf allgemeine Sätze zurückgeführt, kurz der Rückguß in die Form des antiken Skeptizismus vollzogen werden. So wird der philosophische Gehalt dieser Lehre zum größten Teil von der Kritik der griechischen Skepsis mit betroffen. Ihn noch besonders beurteilen, hieße bereits Gesagtes wiederholen.

Man kann auch nicht behaupten, daß diese Erneuerung antiker Gedanken im einzelnen viel philosophischen Gewinn abgeworfen hat. Denn sie besteht einmal in dem Ersatz begrifflicher Ordnung durch Unordnung und weiter in der blinden Übernahme der extremrealistischen Vorurteile, die im 16. Jahrhundert etwas andres bedeuteten als an der Schwelle der christlichen Zeitrechnung. Was soll man z. B. zu dem geistigen Anachronismus sagen, wenn Montaigne allen Ernstes gegen die Erkennbarkeit der Dinge „an sich" geltend machte: ein bestimmtes Klima schade den Rindern, aber nicht den Menschen, und ein andres wirke umgekehrt; welches Klima sei nun an sich verseuchend?[120]) Wie wenig tief hier die Probleme der antiken Skepsis durchdacht worden sind, erhellt auch daraus, daß Montaigne dem philosophisch schwächsten, aus

dem Widerstreit der „Meinungen" hergenommenen Argument die stärkste Bedeutung beimißt; daß er die tiefgründigen Einwände Epikurs gegen die sensuale Skepsis, nach ihrer Zurückweisung zu urteilen,[121]) kaum verstanden zu haben scheint; vor allem daß er den Pyrrhonismus selbst durchaus oberflächlich, zum Teil falsch und jedenfalls in der Akzentuierung und Nuancierung ganz verschoben — er selbst meint zwar klarer als die Originalwerke [122]) — auseinandergesetzt hat. Man beachte z. B. seine Auffassung vom Geist und vom Wesen des Pyrrhonismus! Nach Montaigne hätten die Skeptiker die Isosthenie — deren Einschätzung einen guten Gradmesser für das Verständnis altskeptischen Geistes abgibt — nur als Methode gehandhabt, um Thesen und Antithesen in beliebiger Auswahl einander gegenüberzustellen und nach Sophistenart als gleichkräftig zu halten;[123]) während doch der tiefere Grund, der sie zur Handhabung der Methode berechtigte, die Gleichkräftigkeit der kontradiktorischen Sätze als Ergebnis grundsätzlicher Erörterungen über die Unfähigkeit menschlichen Erkennens gewesen war. Die isosthenische Dialektik gleicht der Verfolgung des Feindes nach gewonnener Schlacht; wer aber nur die Kampfesart verfolgender, den Feind auf alle mögliche Weise belästigender Truppen sieht, wird sich ein recht falsches Bild machen von der eigentlichen Leistung dieser Truppen, die sie zur Verfolgung allererst befähigte. Ebensowenig entspricht das Bild, das Montaigne von Pyrrho selbst entwirft, den originalen Zügen dieser Persönlichkeit. Aus einem im Wollen gebrochenen Manne, der sich vom Zwang der „Erscheinungen" oder dessen, was er dafür hielt, treiben ließ, macht er einen beweglichen, das Erreichbare gegen das Unerreichbare abwägenden Genußmenschen! [124])

Schließlich wundern uns diese Entstellungen nicht, wenn man bedenkt, daß ihr Verbreiter die antike Skepsis kaum aus andern Quellen als aus Cicero, Augustin und Diogenes kennen gelernt hat.[125])

2. Das einzige Gebiet, auf dem Montaigne die Bestrebungen der antiken Skeptiker liebevoller und kräftiger ausgestaltete als seine Vorbilder, ist die Kritik der ethischen Werturteile.[126])

Freilich, ohne deshalb diesen Bestrebungen zum Sieg zu verhelfen. In der Tat wäre, wie früher gezeigt, der angebliche „Widerspruch" zwischen den Moraläußerungen verschiedener Subjekte, dessen Beschreibung so viele Seiten der Essais gewidmet sind, ein

Beweis gegen die Erkennbarkeit sittlicher Werte, wenn wir der extrem-realistischen Voraussetzung huldigten: daß sich in allen Wertungen (im weitesten Sinne, also Werturteilen, Wertgefühlen usw.) gleichmäßig reale Werte ‚an sich' spiegelten und daß wir zur Erkenntnis dieser Werte nur das eine Mittel besäßen, diese Spiegelungen, deren Unterschiede nicht geleugnet werden sollen, anzuschauen und zu beschreiben! Aber das ist kein Befund von Tatsachen, sondern eine Aufstellung willkürlicher Annahmen. Allerdings eine Aufstellung, wie sie die antike, nach ihr wiederum die Renaissanceskepsis beliebte; aber darum nicht minder unrichtig.

Rückt man die Verhältnisse hier zurecht, so ergibt sich folgendes Bild: Die ethischen Äußerungen, deren Verschiedenheit Montaigne ins Feld führt, berücksichtigen ganz getrennte Verhaltungsweisen des Menschen auf dem Gebiete der Werte, die zum Schaden der Sache durcheinander behandelt und im skeptischen Interesse ausgebeutet werden.

Wir haben nämlich in den einschlägigen Beispielen immer scharf zu unterscheiden, ob die angeführten Differenzen das sittliche Sein selber, ob sie an dieses Sein sich anschließende Gefühle der Billigung oder Mißbilligung (die „gefühlsmäßige Beurteilung", wie man sich mißverständlich auszudrücken pflegt), ob sie bloße Meinungen und Ansichten über die Sittlichkeit, ob sie ein Gemisch aus all diesen drei Fällen, oder endlich ob sie echte Erkenntnisse (in dem von uns festgesetzten Wortsinn) über das Sittliche betreffen.

Das sittliche Sein könnte naturgemäß für die einzelnen Subjekte (in verschiedenen, aber auch in den gleichen Ländern, Zeiten, Umständen) sich sehr andersartig gestalten, d. h. ein und dasselbe Verhalten, etwa Ehrlosigkeit, für A. moralisch und für B. unmoralisch sein, ohne daß dies Werterkenntnis im geringsten von dieser subjektiven Veränderlichkeit betroffen würde. Denn sie hätte als im Einklang mit Erfahrung und Denken nur zu berichten, daß für A. das Benehmen x und für B. das Benehmen y oder besser non x (um gleich den allein echten Widerspruch hier in Betracht zu ziehen) sittlich oder unsittlich wäre. Nun widersprechen sich aber diese beiden Urteile nicht im geringsten, genau so wenig wie die Urteile, daß A. einen Strohhut und B. keinen Strohhut besitzt.

Ebensowenig dürfen und können die Gefühle des Lobes und Tadels, wenn sie sich für A. und B. an andre und entgegengesetzte Verhaltungsweisen anschließen sollten, für einen Widerspruch zwischen ethischen Erkenntnissen in Anspruch genommen werden. Denn daß Subjekte bei den gleichen objektiven Anlässen gefühlsmäßig verschieden oder bei verschiedenen Anlässen gefühlsmäßig gleich reagieren, liefert wiederum keine kontradiktorischen Urteile, die mit der Berechtigung, wahr zu sein, auftreten könnten. Freilich muß dabei mit der alten Anschauung gebrochen werden, daß der Mensch mit dem Gewissen, dem *moral sense,* oder wie immer diese sittlichen „Organe" genannt werden, nicht nur individuelle Erfahrungen mache, die jeder weiteren Deutung über ihre Tragweite durch das Denken noch offen stehen, sondern direkte „Aussagen" oder gar Erkenntnisse mit Wahrheitsgehalt gewinne, die über die schlichte Wiedergabe eines individuellen Erlebnisses hinausgehen; und daß er dieses Besitzes durch eine unmittelbar mit der gefühlsmäßigen Billigung oder Mißbilligung gegebene, selbst bei klarer Selbstbesinnung unaufhebbare Überzeugung von der Richtigkeit dieser Beurteilung gewiß sei.

Nicht minder haben Moralskeptiker wie Montaigne und Genossen mit Vorliebe den Widerspruch zwischen allerdings echten Aussagen für einen Widerspruch zwischen echten Erkenntnissen genommen. Nun ist ja ohne weiteres klar, daß über Wesen, Inhalt, Begründung der Moral im allgemeinen und besonderen die verschiedenartigsten, ja einander entgegengesetzte Aussagen von Laien, Philosophen, Religionstiftern usw. gemacht worden sind. Aber Widerspruch in Aussagen, der oft besteht, ist kein Beweis für Widerspruch in Erkenntnissen, der nie besteht. In allen Fällen, wo Urteile ausgesprochen werden, die sich widersprechen, können wir stets sicher sein, daß die Bedingungen der Selbstbesinnung, also der Prüfung des klar erfaßten Urteilsinhalts an Erfahrung und Denken nicht erfüllt waren; d. h. daß es sich nicht um echte Erkenntnisse, sondern nur um Ansichten und Meinungen handelt, die man bekanntlich wechseln kann. Deren Gegensatz vermag natürlich wiederum nicht die Unerkennbarkeit ihres Gegenstandes darzutun.

Wenn aber keiner der genannten Umstände für skeptische Folgerungen ausgebeutet werden darf, dann dürfen sie alle zusammengenommen es ebensowenig. Und doch ist dies grade das Verfahren von Montaigne und seiner Art. Wo sie den Gegensatz auf sittlichem Gebiete geltend machen, verlegen sie diesen Kontrast meist in ein unklares Gemenge von sittlichem Sein, d. h. sittlichem Verhalten, von Billigungs- oder Mißbilligungsgefühlen, die solches Verhalten begleiten, von Ansichten und Meinungen über dessen Wert oder Unwert. Besonders dort, wo im Anschluß an die Alten auf das mehrdeutige Gebiet der Unterschiede in den Sitten Bezug genommen, und von diesen aus auf die Moral übergesprungen wird, wo man etwa bemerkt, daß Keuschheit der Braut bei einigen Völkern als Sitte und sittlich, bei andern grade als Unsitte und unsittlich „gelte", da vermengt man mit Vorliebe unbewußt die Gesichtspunkte: daß Keuschheit für einige Völker das sittliche, für andre das unsittliche Verhalten sei (etwa weil Ehrfurcht vor den religiösen Satzungen das eine oder das andre vorschreibt); daß ihre Erfüllung oder Verletzung hier mit Gewissensbissen, dort mit Gewissensbefriedigung quittiert werde; daß manche über ihren sittlichen Wert dieser oder jener Ansicht seien.

3. Es muß aber zur Überwindung solcher Art von Moralskepsis noch mehr geschehen. Es genügt nicht, das Schwanken und Sichbekämpfen auf ethischem Gebiete als einen Kampf zwischen unechten Erkenntnissen hinzustellen — wir müssen auch die Gründe anzugeben suchen, aus denen einmal so verschiedenartige „Ansichten" grade über die Natur und den Inhalt der Sittlichkeit sich bilden konnten, und aus denen ferner die grade hier so häufige Verwechslung von unechten mit echten Erkenntnissen oder von Ansichten mit Einsichten verständlich wird.

Da tritt uns nun an erster Stelle die unendliche Schwierigkeit entgegen, der die Gewinnung von echten Erkenntnissen über sittliche Verhältnisse ausgesetzt ist.

Wahr sind ja überhaupt nur Urteile; moralphilosophische Wahrheiten (nicht mit den moralischen Werten selbst zu verwechseln!) sind Urteile über moralische Werte. Anzeichen der Wahrheit ist: objektiv die Übereinstimmung mit Erfahrung und Denken, subjektiv das beim Bewußtsein von dieser Übereinstimmung sich einstellende Evidenzgefühl. Die — so gefaßte — Wahrheit ist dann die gleiche für alle Subjekte (innerhalb der Genauigkeits-

grenzen, die für metaphysische Analogien gelten,) und insofern auch objektiv allgemeingültig, als sich der Inhalt eines wahren Urteils nie ändert, sondern sich stets in der geforderten Übereinstimmung befindet. Diese Übereinstimmung kann nun aber darin bestehen: daß das Urteil eine reine Erfahrung zum Gegenstande hat (etwa eine Blauwahrnehmung); daß das Urteil über eine reine Denknotwendigkeit aussagt (etwa daß $a + b = b + a$ ist); daß das Urteil eine denknotwendige Deutung der Erfahrung zum Ausdruck bringt. Für die Erkenntnis der Wahrheit und Gewißheit, d. h. für das Bewußtsein von jener Übereinstimmung und der durch sie erregten Evidenz, ist nun der dritte Fall natürlich der verwickeltste. Und gerade dieser trifft für die ethischen Einsichten zu.

Denn reine Erfahrungen, unmittelbare Erlebnisse geben die moralischen Werturteile ja niemals wieder. Da alles Sittliche sich nur auf das Willens- und Gefühlsleben des Menschen bezieht, so könnten hier nur die Augenblicksregungen oder Augenblicksziele unsres Wünschens, Hoffens, Strebens als unmittelbare und echte Erfahrungen in Betracht kommen. Diese aber sind nun als solche und für sich genommen doch gewiß nimmermehr sittlich wertvoll oder wertlos, noch moralische Güter oder Übel — sondern immer nur insofern sie die Erfüllung irgend einer Gesetzlichkeit bedeuten. Wie verschieden und weit wir auch die möglichen Auffassungen über Wesen und Art der Moral gelten lassen wollen, kein Besonnener wird doch etwa das augenblickliche Gefühl der Befriedigung bei der Arbeit als solches (eben nur als Befriedigung gefaßt) gut oder ein Gut nennen; sondern immer nur dann und deshalb, wenn und weil dieser Zustand ein Merkmal trägt, das unter gewissen Bedingungen konstant, d. h. gesetzlich auftritt und eben das allgemeine Merkmal des sittlichen Werts repräsentiert. Also etwa weil die Befriedigung an der Arbeit Dauerlust gewährt, Dauerlust aber für eine ethische Partei das geforderte moralische (nie direkt erfahrbare) Kriterium ist; oder aber weil freudiger Vollzug meiner Arbeit die Erfüllung des göttlichen Willens bedeutet, von dieser Erfüllung aber der sittliche Wert abhängig gedacht wird usw. Die Erkenntnis solcher Beziehungen, die Subsumtion einer unmittelbaren Erfahrung unter ein Gesetz, sowie die Aufstellung solcher Gesetze ist selbst niemals der urteilsmäßig gefaßte Ausdruck einer Erfahrung, sondern einer logischen Ausdeutung von Erfahrungen.

So wenig wie unmittelbare Erlebnisse geben die echten Werturteile bare Denknotwendigkeiten wieder. Weder die Einsicht in die Gesetze des sittlichen Willens noch die Ableitung bestimmter moralischer Verhältnisse aus diesen Gesetzen, kann der Mensch a priori, ohne Rat bei der Erfahrung zu holen, gewinnen, wie es bei der Aufstellung der logischen, der mathematischen Gesetzlichkeiten in der Tat der Fall sein dürfte.

Bleibt die letzte Möglichkeit: die echten Erkenntnischarakter tragenden Werturteile auf unserm Gebiete gehen aus denknotwendiger Deutung von Erfahrungen hervor. Und das wird bei ruhiger Überlegung auch jedermann zugeben müssen. Um Erfahrungen denknotwendig zu deuten, in jenem strengen Sinn, in dem wir von Erfahrung und Denken hier stets reden, bedarf es der aufmerksamsten methodischen Beobachtung, induktiver Sammlung und Ermittlung der Gesetzmäßigkeiten unsrer Erlebnisse. Und da die Sittlichkeit, wie man sie auch näher bestimmen möge, es sicherlich mit den kompliziertesten Äußerungen höheren geistigen Lebens, vielleicht nicht nur des individuellen, sondern auch des sozialen, ja des Lebens des Weltengeistes zu tun hat; und da diese Objekte keinem Experimente zugänglich sind, als in fortwährendem Fluß und Bewegung befindlich der Beobachtung nicht stillhalten, sich auch nicht künstlich isolieren lassen, so wird leicht begreiflich, warum beim Stande der wissenschaftlichen Psychologie, Ethnologie, Soziologie und — Metaphysik die Bedingungen zu einer denknotwendigen Deutung der Erfahrung hier nicht ohne Mühe herzustellen sind.

Und nicht nur die Verwickelung der moralischen Objekte, des individuellen und sozialen Willenslebens, auch der Umstand, daß unter sittlichen Gesetzen nicht niedere, besondere, sondern oberste, allerletzte Gesetze verstanden zu werden pflegen, allerallgemeinste Beziehungen, denen der Wille aller Menschen unterworfen ist (weswegen eben die Ethik zur Philosophie gerechnet wird), türmt neue Hindernisse auf. Der sittliche Wertmaßstab werde etwa in das letzte Willensziel der Menschengattung als Naturwesen gesetzt. Was ist der Kern, der unter den wechselnden Hüllen der einzelnen Gestalten, was der identische Zweck, den in der verwirrenden Fülle der Einzelziele der Wille eines Subjekts erstrebt? Ist dies der nämliche Zweck, dem auch die andern Subjekte zustreben? Und ist, wenn wir es bejahen, dies der Zweck des Weltganzen? Die

Fragen stellen, heißt Abgründe auftun, vor deren Überschreitung nur dem Toren nicht graut, Berge heranwälzen, deren Besteigung nur dem geistig Rohen ein leichtes dünkt, sich auf Meere wagen, deren Unendlichkeit nur der kindische Intellekt verkennt. Entsprechende Schwierigkeiten für andre Auffassungen von der Natur des Sittlichen bestehen natürlich nicht weniger.

Was folgt aus alledem? Für das laienhafte Volk, das laienhafte Individuum ersichtlich die Unmöglichkeit, die Übereinstimmung seiner Urteile über Moral mit Erfahrung und Denken ins klare Bewußtsein zu erheben, unerschütterliche Evidenz seiner Überzeugungen zu gewinnen. Hier handelt es sich im eminenten Sinne um Probleme, an deren Lösung sich nur der Philosoph tastend versuchen mag. Wenn irgendwo, so gelten hier die unsterblichen Worte:

„Nur dem Ernst, den keine Mühe bleichet,
Rauscht der Wahrheit tief versteckter Born."

4. Doch ist mit der Aufzeigung ganz besonders kräftiger Hemmungen, welche der Erforschung ethischer Probleme im Wege stehen, vielleicht die Tatsache des ungeheuren Reichtums an widersprechenden Meinungen und Ansichten über die Lösung dieser Probleme (der nur auf den Gebieten der Religion und Metaphysik seinesgleichen hat), aber keineswegs das eigentümliche Gebaren erklärt, daß auch alle zu solchen Untersuchungen gar nicht Befähigten oder Bemüßigten, statt sich des Urteilens zu enthalten, ihre Ansichten und Meinungen nicht nur besitzen und äußern, sondern sie durchaus als Wahrheiten und Gewißheiten anerkannt sehen wollen.

Hierfür scheint die psychologische Quelle in folgendem zu liegen. Es herrscht nämlich das allgemeine Vorurteil, das die Moral etwas schlechthin einfach zu Begreifendes und zu Erkennendes sein müsse. Und diese irrige Auffassungsweise wird den Menschen der zivilisierten und unzivilisierten Länder, Zeiten und Völker ausdrücklich oder stillschweigend von der Erziehung mitgegeben und durch Gewohnheit befestigt. Daß dieses sonderbare Verfahren aber so allgemein verbreitet ist, liegt wieder einmal an der unbemerkten Verwechslung von sittlichem Sein und Erkenntnis des sittlichen Seins. Der richtigen These: daß für das sittliche Sein — als ein rein dem Willensleben zugehöriges Gebiet — die intellektuelle Befähigung, Klugheit, Fleiß, Begabung und Vorbildung gleichgültig sind, schiebt sich unbewußt die falsche These unter: daß auch für die Erkenntnis und Beurteilung des Sittlichen von allen sonst zur Gewinnung von Einsichten erforderlichen Bedingungen abgesehen werden dürfe. Daß geistige Schlichtheit („Armut") genügt, um ein wertvoller Mensch zu sein, beweist nichts gegen noch für die Schlichtheit der Werterkenntnis! Und daß diese Werterkenntnis den Vollzug sehr verwickelter Verstandesoperationen erfordert, beweist nichts dagegen, daß die intellektuellen Bedingungen für den sittlichen Wert eines Menschen sehr einfache sein können. Die Mißachtung dieses Umstandes hat nun so manchen Denker alle Privatmeinungen auf ethischem Gebiet für bare Erkenntnismünze nehmen lassen und ihm dadurch die Lösung des skeptischen Knotens sehr erschwert, ja unmöglich gemacht.

Zu den theoretischen Motiven gesellt sich aber noch ein ganzer Stock praktischer Motive, der die Verschiedenheit der Ansichten und deren dogmatische Äußerung bedeutend verstärken muß. Wo nämlich der eigene Wille und der Wille meiner Mitmenschen, ja vielleicht der Weltwille Objekt der Beurteilung ist, da bestimmen neben der denkenden Vernunft die eigenen Wünsche den Ausfall des Urteils, und, da diese bei den einzelnen sehr verschieden zu sein pflegen, so ändern sie den Ausfall der Beurteilung in individuell variirender Richtung ab. Da aber nicht eine bestimmte Ansicht, sondern eine bestimmte Wahrheit über die Sittlichkeit, das höchste Gut usw. erstrebt wird, so tritt die Meinung im Gewande der Gewißheit auf. Wo ähnliche Wünsche einer Gruppe (Volk, Rasse, Gesellschaft usw.) diese Richtung im gleichen Sinne beeinflussen, wird das Festhalten an dieser Richtung zäher, erschwert die Ausrottung unechter Evidenz und das Platzgreifen reiferer Einsicht.

Nun sollte man meinen: auf die Gelehrten und Philosophen träfe das alles nicht zu. Warum kommen also auch sie nicht zu übereinstimmenden Ergebnissen über die Moral, sie, denen doch die ruhige und besonnene Deutung der Erfahrung Lebensberuf ist? Aber auch ihnen stehen die theoretischen und praktischen Hemmnisse im Wege. Die stützende Grunddisziplin der Ethik: die Psychologie des individuellen und sozialen, des Völker- und Rassenwillens steckt in den Kinderschuhen, ist in der Familie der Wissenschaften einer der jüngsten Sprößlinge. Von dem Mangel einer strengen Terminologie und ihren Folgen: mit den

Äquivokationen des populären Sprachgebrauchs in Ausdrücken wie Güte, Pflicht, Schuld, Tugend usw. wohl oder übel arbeiten zu müssen, soll erst gar nicht geredet werden. Ist aber die Ethik, wie manche wollen, gar nun in Abhängigkeit von einer Metaphysik zu treiben, so ist der Forscher — aus später zu erörternden Gründen — noch weit schlimmer daran.

Dazu kommt, daß von dem Hineinspielen praktischer Motive sich kaum ein Moralphilosoph bislang zu befreien vermocht hat: die verfälschende Wirkung der eigenen Wünsche, Hoffnungen, Erziehungs- und Milieueinflüsse lenken auch hier unmerklich die Gedanken in andere Wege; greifen aus der Fülle des Tatsachenmaterials dieses heraus und lassen jenes liegen und verhindern zugleich die weise Bescheidung, an deren Stelle nur zu oft die starre Dogmatisierung der individuellen Meinung zur allein selig machenden und daher — allein wahren Erkenntnis tritt.

5. An dieser Stelle erst gelangen Montaignes feinsinnige Analysen über die Entstehung des Sittlichen zu ihrem Recht. Nur daß der Philosoph, ohne es zu ahnen, weder die Genese des sittlichen Seins und Verhaltens, noch der echten Erkenntnisse über dieses Sein, sondern bloß die Entstehung der schwankenden Meinungen und Ansichten über die Moralwerte nebst den sich anschließenden Gefühlsreaktionen aus den Irrtumsquellen, die von Erziehung, Gewohnheit und persönlichen Sympathien geliefert werden, mit meisterhafter Hand gezeichnet hat.

Stammen die moralischen Gefühle und Urteile bis in die feinsten Schwebungen des „Gewissens“ hinein wirklich aus einer Menge zufällig überkommener Anschauungen, irrtümlicher Eigenerwägungen, gewohnheitsmäßiger Verdichtungen und Niederschläge, so ist nur zweierlei daraus zu folgern möglich: Entweder die Moralurteile und -gefühle der Menschen sind nur die Resultanten zufälliger individueller und sozialer Gewohnheiten, Ansichten usw., die gar keine besondere Wertgesetzlichkeit zum Ausdruck bringen. Dann kann diese Wertgesetzlichkeit durch Tradition, Erziehung, Gewohnheit nicht für die Erkenntnis undurchdringlich verschleiert werden — da sie ja gar nicht existiert. Oder aber: all' diesen traditionellen Überlieferungen, anerzogenen Prinzipien, durch tausend Zufälligkeiten verdichteten und abgewandelten Gefühlen und Urteilen liegt eine sittliche Wirklichkeit zugrunde, um deren Auffassung sich durch die besagten Umstände eine bald rauhe, bald

glatte, bald fleckige, bald reinere Schale legt — dann ist die Herausarbeitung des Kernes oder mit nüchternen Worten ethische Erkenntnis nicht mehr grundsätzlich ausgeschlossen, ja gerade dadurch ermöglicht, daß wir diese Schalen als solche entdecken und von ihnen durch sorgfältige Abtragung aller fremden Bestandteile absehen können. Im ersten Falle ist Moralskepsis aus Gründen der Wertgenese: unmöglich. Denn wir haben einen negierenden Dogmatismus vor uns, vor dessen Verwechslung mit dem Skeptizismus gar nicht genug gewarnt werden kann. Im zweiten Falle ist Moralskepsis aus Gründen der Wertgenese: unnötig. Denn wir erhalten gerade durch diese Psychologie die Mittel geliefert, sie zu überwinden. Zugleich ist uns damit eine Waffe in die Hand gegeben, die *διαφωνία παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις* zu erklären und als skeptisches Beweisstück zurückzuweisen.

Freilich, wer dem individuellen, dem unphilosophischen Skeptizismus Stoff zutragen will, kann auch aus dieser Quelle reichlich schöpfen. Der Einzelne ist kaum imstande, sich von ererbten und anerzogenen Moralurteilen zu befreien zur klaren Durchforschung der Wertgesetzlichkeiten. Auch die größten Geister, auch die bedeutendsten Moralphilosophen, etwa ein Kant, ein Spinoza, sind, wie man nicht leugnen kann, dem Banne verehrter Jugendideale erlegen.

6. Zu diesen Irrtumsquellen, die in theoretischen und praktischen Hemmungen allgemeinster Natur ihre Ursache haben, und die Variabilität der Anschauungen und Meinungen über die sittlichen Werte verständlicher machen, treten noch besondere hinzu, welche hauptsächlich aus der Variabilität des sittlichen Seins und der sich an dieses anschließenden Gefühle des Lobes und Tadels abfließen und denen eine Verwechslung dieser Veränderlichkeit mit einer Veränderlichkeit der über das sittliche Sein und Fühlen zu gewinnenden Erkenntnisse zugrunde liegt. Da diese Veränderlichkeit im sittlichen Sein und Fühlen je nach den besonderen Begriffen, die wir mit den Worten sittlich, unsittlich usw. verbinden, eine verschiedene ist, so müssen wir zu ihrer Erklärung diese besonderen Begriffe kurz in Betracht ziehen.

Um sich überhaupt einen Begriff von Sittlichkeit zu bilden, bedarf es zunächst bei der Vieldeutigkeit aller Erklärungen und Definitionen auf diesem Gebiete der genauen Feststellung mindestens eines Merkmals, von dessen Vorhandensein der Gebrauch

der Worte Sittlichkeit, Moral und ihrer Synonyma abhängig gemacht wird.

Wir gehen daher kurz die verschiedenen möglichen Auffassungen über die allgemeinste Natur des Sittlichen durch, um — im Hinblick auf die Skepsis — 1. die subjektiven Variationen im sittlichen Sein und in der Gefühlsbewertung dieses Seins und 2. die daraus abfließenden psychologischen Quellen für die Verschiedenheit in den ethischen Meinungen aufzudecken.

Eine erste und ernste Möglichkeit wäre, das Problem dadurch zu lösen, daß man es — negiert. Das tut, wer dafür hält, die Worte sittlich, recht, gut und ihr Gegenteil seien sinnlose Äquivokationen, in denen gänzlich disparate Dinge, Verhältnisse, Zustände, Gesinnungen, Gebote, Gesetze usw. trotz ihrer augenscheinlichen Zusammenhanglosigkeit mit dem gleichen Sprachsymbol, einer aequa vox bezeichnet würden. Die fraglichen Worte werden damit für vogelfrei erklärt, und entweder aus dem philosophischen Lexikon gestrichen oder willkürlich, ohne Anlehnung an den Sprachgebrauch (der dabei weder verengt, noch verbessert, noch erweitert, noch berichtigt werden soll) für einen Kreis beliebiger Phänomene nach Gutdünken der betreffenden Autoren verwendet. Die letztere Entscheidung scheidet für uns, die wir stets die Anlehnung an den Sprachgebrauch, wenn auch nicht dessen blinde Befolgung in unsrer Arbeit voraussetzen, als indiskutabel aus. Im ersteren Falle aber würde das einzig gewisse, aber auch überhaupt einzige ethische Urteil zu lauten haben: Sittlichkeit (nämlich das, was mit diesem Worte gemeint wird) ist ein Chaos heterogener Bestimmungen, die durch keine besonderen, ihnen allein zukommenden, Eigentümlichkeiten verbunden sind; einen Gegenstand wissenschaftlicher Forschung kann sie nicht abgeben, und Ethik erschöpft sich in dem Nachweis, daß Ethik — unmöglich ist.

Das wäre, wohlgemerkt, keine Moralskepsis, sondern nur eine Form des äußersten negativen Dogmatismus; denn man leugnet dogmatisch die Existenz eines Kreises innerlich zusammenhängender Objekte, der dem Begriff (weil dem Wort, aus dessen Gebrauch man den Anlaß zur Bildung des Begriffes hier entnimmt) Sittlichkeit entspräche, und erklärt die Bearbeitung der Moralphilosophie mit der Begründung dieser Einsicht für erledigt.

Unstimmigkeiten in den Aussagen und Meinungen über das Sittliche würden sich dann leicht so verstehen lassen, daß jeder sich

zwar des gleichen Namens bedient, aber etwas ganz anderes darunter denkt als sein Nachbar; ohne sich der Äquivokationen bewußt zu werden und im guten Glauben, mit dem nämlichen Sprachzeichen wenigstens auf ein auch von den übrigen Menschen gemeintes Merkmal hinzudeuten. Nur der Umstand bedürfte einer eingehenderen Erklärung (die man aber von uns, die wir nicht auf diesem Standpunkt stehen, auch nicht verlangen kann), wieso denn das gleiche Wort (oder seine Übersetzungen) von den verschiedensten Völkern, Ländern, Zeiten, Subjekten zur Bezeichnung ganz verschiedenartiger Objekte überhaupt gewählt werden konnte!

7. Von dem Augenblicke an, wo wir nicht an diese vollkommene sprachliche Anarchie glauben, sondern durch die gleiche Wortbezeichnung auch irgend ein gleiches Merkmal für bezeichnet halten, oder doch (in Klärung des Sprachgebrauchs) bezeichnet wissen wollen, erfährt auch die individuelle Veränderlichkeit des sittlichen Seins und seiner gefühlsmäßigen Bewertung, die im vorigen Falle eine unumschränkte gewesen war, die erste Einschränkung.

Denn hier ist von der Existenz mindestens einer Eigenschaft das Vorhandensein des Sittlichen (das uns a potiori für die übrigen ethischen Werte stehen soll) abhängig gedacht und gemacht. Denken wir seine Natur auch so allgemein wie möglich, bei keinem Individuum kann von sittlichem Sein oder von einer Gefühlsbetonung dieses Seins geredet werden, wo jenes Mindestmaß von Eigenschaften nicht angetroffen wird.

Im übrigen wird die individuelle Variabilität hier im geraden Verhältnis zu der Allgemeinheit dieser Eigenschaften steigen und zu ihrer Besonderheit fallen müssen. Da wir es nun für ausgemacht annehmen, daß in Anlehnung an den geklärten Sprachgebrauch die Moral jedenfalls nur auf das wollende und fühlende (weder aber auf das leibliche, noch das erkennende) Subjekt unmittelbar zu beziehen sei, so würde das allgemeinste Merkmal des Sittlichen nur die bloße Gesetzlichkeit, d. h. nur konstante Beziehungen und Zusammenhänge im Willensgebiete, treffen; was aber in diesen Beziehungen und Zusammenhängen steht und was diesen Gesetzen gehorcht, ganz unberührt bleiben und also wenigstens möglicherweise von Subjekt zu Subjekt wechseln können.

Es würde also (um unsre eigene Anschauung gleich als Beispiel [aber auch nur als Beispiel] zu gebrauchen) etwa die Rangordnung zwischen Mittel und Ziel — wer das Ziel will, muß die Mittel wollen — die Norm für die (objektive) Güterlehre, die Rangordnung zwischen Augenblicksbegierde und Dauerwille — die uns irgendwie tiefer zugehörigen emotionalen Strömungen suchen sich gegen die mehr zufälligen Oberflächenregungen durchzusetzen und machen sich in diesem Kampfe durch ein Gefühl des ‚Sollens' bemerkbar — die Norm für die (subjektive) Pflichtenlehre darstellen. Die obersten Ziele aber sind nicht für alle die gleichen, sie können von Individuum zu Individuum wechseln, und ebenso wechseln die beherrschenden und zu beherrschenden Neigungen (die besondere Beschaffenheit des unteren und oberen Begehrungsvermögens in der Sprache Kants) mit Charakter und Temperament. Natürlich können dort, wo die Persönlichkeiten einander sehr ähnlich sind, und zu dieser Ähnlichkeit noch die Zugehörigkeit zur gleichen Rasse, Nationalität, Zeit, zum gleichen Klima, Milieu, Stand, Beruf, Erziehungssystem u. s. f. hinzukommt, auch ähnliche, ja gleiche Güter erstrebt, und gleiche Pflichten erfüllt werden; aber dieses Zusammenfallen ist kein notwendiges, den moralischen inhaltlichen Werten immanentes, mit ihnen gegebenes.

Man sieht: hier ist der Spielraum für individuelle Variationen im sittlichen Sein noch ein ungeheuer großer. Zwar ist für jeden sein oberstes Willensziel das höchste Gut und alle Mittel, zu diesem Ziel zu gelangen, sind einzelne Güter und Unterwerte; zwar ist es für jeden Pflicht, sein Selbst gegen vorübergehende Velleitäten zu behaupten (gegen seine „Versuchungen") — aber dies höchste Ziel kann für den einen das eigene Glück, für den andern das Glück des Nächsten bedeuten, diese Pflicht für den einen in der Bekämpfung altruistischer, für den andern in der Bekämpfung egoistischer Triebfedern bestehen.

Von einer Moralskepsis ist auch hier keine Rede. Denn die Urteile, in welchen diese Tatbestände niederzulegen wären, widersprechen einander nicht, und Zweifel an ihrer Geltung sind daher nicht am Platze. Ethik würde für diesen Standpunkt einmal die Herausarbeitung und Begründung der angedeuteten rein formalen, sich in Beziehungen erschöpfenden Gesetzlichkeit bedeuten, und will sie noch weiteres leisten, die methodische Ermittelung der

individuellen Willenslogik, d. h. der Unterwerte bei gegebenem Oberwert, der Pflichtenkreise bei gegebenem individuellem Charakter (oder Charaktertypus). Bei emotionaler Besonnenheit, d. h. dem zu höchst gesteigerten Bewußtsein vom eigenen Willensleben, welche eigentlich für das sittliche Sein dieselbe unerläßliche Bedingung ist wie die intellektuelle Besonnenheit für das Erkennen, werden sich, unter den obigen Voraussetzungen, die Gefühle der Zufriedenheit oder Unzufriedenheit, der Billigung oder Mißbilligung, des Lobes oder Tadels, die Gewissensruhe oder die Gewissensbisse, Seligkeit oder Reue usw. (was alles nur andre Ausdrücke für den gleichen Tatbestand bedeutet) an die Angemessenheit oder Unangemessenheit unsres Verhaltens zu unsern eigenen Pflichten anschließen. Dies wird wiederum für alle Subjekte der Fall sein — nur werden für A, B und C ganz verschiedenartige Handlungen und Gesinnungen diese Gefühle auslösen können.

Sofort wird nun auch das von Montaigne so eifrig und entschieden betonte Auseinandergehen in den Meinungen und Ansichten (nicht Einsichten) über das Sittliche aus seiner psychologischen Quelle heraus verständlich. Aus der weitgehenden Differenz der sittlichen Güter und Pflichten für die einzelnen Subjekte wird eine Differenz der sittlichen Güter und Pflichten schlechthin gemacht. Und das vermöge eines beliebten und begreiflichen Vorurteils. Dieses nämlich geht dahin, daß sittliches Verhalten auch in concreto und im besonderen jederzeit für alle wollenden und handelnden Wesen das gleiche sei. Die hier Platz greifende Verwechslung macht aus der Gleichheit eines abstrakten Merkmals, das nur an den konkreten Verhältnissen auftritt, die Gleichheit aller Verhältnisse, die dies Merkmal tragen oder gar die Existenz dieses Merkmals ‚an sich', das nun immer an identischen Verhältnissen vorkommt und allen am nämlichen Objekt ‚erscheinen' müsse.

Nun begreift sich leicht, wie jemand, für den Rache, oder jemand, für den Vergebung ein sittliches Gut bedeutet, zu der Ansicht gelangt: Rache sei ‚an sich' und für alle, oder Vergebung sei an sich und für alle gut, und der Widerspruch ist eröffnet.

8. Steigen wir auf die nächste Stufe des ethischen Formalismus herab, so wiederholen sich die gleichen Phänomene, nur in niederen Graden. Wenn nicht mehr die bloß formale Rangordnung zwischen Mittel und Zweck die Güter, zwischen dem Augenblickswillen und

dem im Zustand emotionaler Besonnenheit erfaßten Dauerwillen die Pflichten bestimmt, sondern den sittlichen Zielen und Pflichten ein Inhalt eingelegt werden soll, so kann dieser wiederum so allgemein sein, daß er seinen Besonderungen gegenüber ebenso als bloße „Form" erscheint, wie an ihm selbst gemessen die Sittengesetze im vorigen Fall als bloße „Form" erschienen waren. Worin man diesen allgemeinsten Inhalt erblickt (ob im Willen Gottes oder im Streben nach Lust, oder in den Befehlen des Staats usw.), ist für die individuelle Veränderlichkeit im sittlichen Sein und Fühlen, auf die es uns allein augenblicklich ankommt, relativ gleichgültig. Wichtig ist, daß diese Veränderlichkeit immer noch in beträchtlichem, wenn auch nicht in so hohem Maße wie vorher bestehen würde.

Man nehme an: die Gattung Mensch als Naturwesen erstrebe wie alle Naturwesen Lust (griechischer Eudaimonismus, englischer Utilitarismus, Spinoza usw.). Worin A., B., C. ihre Lust finden, kann aber einander widersprechen. Oder: die Gattung Mensch als politisches Wesen soll den Befehlen des Staats Folge leisten (Hobbes). Was aber der englische, französische Staat im einzelnen befiehlt — diese Unterwerte —, sowie die Pflichten der Bürger der einzelnen Staaten über die Art, den Gehorsam bei sich durchzusetzen, sind sehr verschiedene. Oder die Gattung Mensch, als moralisches Wesen, soll den Befehlen einer „inneren Stimme" (des Gewissens) gehorchen; was die moralische Innenstimme im einzelnen befiehlt, wechselt von Subjekt zu Subjekt. Hier begreift sich überall leicht die weittragende Differenz im Inhalt der Unterwerte, während der Inhalt des obersten Wertes ein konstanter ist. Seelenbewegtheit ist gut für A., weil sie A. mit Glück, Seelenbewegtheit ist schlecht für B., weil sie B. mit Unglück erfüllt; Kindesaussetzung ist gut, nämlich für die Spartaner des 7. Jahrhunderts v. Chr., weil der Staat sie gebot, Kindesaussetzung ist schlecht, nämlich für die Deutschen im 19. Jahrhundert, weil der Staat sie verbietet; in die Kirche gehen ist gut, nämlich für den Frommen, weil dessen „innere Stimme" es gebietet, in die Kirche gehen ist schlecht für den Atheisten, dessen Gewissen es ihm verbietet usw.

Von allen richtigen Urteilen über diese sittlichen Tatbestände gilt das gleiche wie von den ethischen Erkenntnissen unter anderen Voraussetzungen: sie sind verschieden, weil sie verschiedenes beurteilen; aber sie widersprechen einander nicht. Für ihre fälschliche Verallgemeinerung (Kindesaussetzung ist an sich, für alle gut usw.) in den populären Meinungen genügen die oben gegebenen Andeutungen zur Erklärung. Diese Urteile würden allerdings einander widersprechen, wenn sie wahr wären, und den moralphilosophischen Zweifel hervorrufen; sie sind aber alle falsch, und mit dem logischen Widerspruch schwindet das skeptische Argument.

Es kann nun nicht unsre Aufgabe sein, die ethischen Grundansichten für alle Zwischenstufen zu entwickeln, auf denen man von der Bestimmung der Sittlichkeit als eines allerallgemeinsten, daher gänzlich inhaltleeren und absolut-formalen Merkmals, das nur unter Berücksichtigung der individuellen Willenstypen mit Inhalt zu erfüllen und in seinen Besonderungen zu verfolgen ist, endlich zu der Meinung gelangt, daß sich das Sittliche in ganz bestimmten und für alle Wesen identischen konkreten Verhältnissen erschöpfe.

Ein wichtiger Absatz auf dieser Treppe wäre die Auffassung, daß Sittlichkeit allerdings ein ganz bestimmtes und konkretes, für alle Individuen verbindliches Verhalten sei, aber nur unter gleichen äußeren Umständen. Die Persönlichkeit des Subjekts könne zwar keine Differenz der einzelnen Werte begründen, wohl aber seine Lage und die Umstände, unter denen es handle. (Also das Zölibat sei gut für den Priesterstand, ganz gleich welche Individualität ein Priester habe, aber nicht gut für den Laien.) Hier ist wiederum ein Unterschied durch das Fehlen oder Vorhandensein der für einen sittlichen Wert geforderten Bedingungen gegeben, und daher, wo man diese anzugeben verabsäumt, die Irrtumsmöglichkeit einer falschen Verallgemeinerung nahegelegt.

9. Am schwierigsten ist die moralische Skepsis von dem noch übrigbleibenden Standpunkt aus zu bekämpfen, für welchen Sittlichkeit bedeutet: einen Kreis für alle Subjekte unter allen Umständen verbindlicher, inhaltlich genau bestimmter, konkreter, einzelner (was alles dasselbe besagt) und womöglich einzelnster Verhältnisse. (Von welcher Art diese dann sein sollen, ob sie sich als Gefühle, Wollungen, Handlungen oder sonstwie darstellen, ist für unsre Zwecke wiederum gleichgültig.) Diese Ethik, deren Todesstunde nahe, aber noch nicht erschienen ist, kann unmöglich die Widersprüche zwischen den üblichen Moralansichten

aus den (für sie nicht bestehenden) Differenzen zwischen den Werten und einer fehlerhaften Verallgemeinerung dieser Differenzen herleiten. Ihr bleibt nur der Ausweg übrig, auf jene zu Anfang berücksichtigten Schwierigkeiten hinzuweisen, die der Gewinnung aller moralphilosophischen Einsichten gemeinsam sind, welcher besonderen Grundanschauung vom Wesen des Sittlichen wir auch huldigen mögen.

10. Fassen wir zusammen: Der berühmt-berüchtigte Widerstreit auf ethischem Gebiete kann gegen die Erkennbarkeit sittlicher Werte nichts beweisen. Denn er besteht nur zwischen Urteilen, die nicht den gleichen Gegenstand betreffen (nämlich nicht das sittliche Sein schlechthin, sondern die Sittlichkeit von X., Y., Z.), d. h. er besteht gar nicht; oder wo er besteht, da betrifft er Urteile, die die urteilenden Subjekte nicht für wahr halten müssen, sondern nur unter bestimmten Umständen für richtig halten; d. h. es besteht ein Widerspruch nur zwischen Meinungen und Ansichten. Ein solcher Widerspruch kann die Erkennbarkeit der Wahrheit auf irgend einem Gebiete vielleicht erschweren, nicht grundsätzlich erschüttern. Zwar müssen, wenn ein Urteil mit Denken und Erfahrung im Einklang, also wahr oder wahrscheinlich ist, unter bestimmten Bedingungen prinzipiell alle Subjekte von seiner Richtigkeit zu überzeugen sein; aber wo es sich, wie bei den Moralproblemen, um komplizierte Deutung schwer übersehbarer Erfahrungen handelt, da ist es nur ganz wenigen gegeben, sich selbst von dieser Übereinstimmung zu überzeugen oder überzeugen zu lassen. Denn dazu werden, wie wir sahen, viel Zeit, Geduld, Aufmerksamkeit, Gedächtnis usw. als Bedingungen erfordert; die meisten werden bei der Sammlung und Beurteilung der Erfahrungen auf halbem oder viertel Wege erlahmen, je nach ihrem Fleiß, nach Begabung und Bildungsgrad; dann wird die unechte Überzeugung verschiedene Urteile bei den verschiedenen Subjekten begleiten — die verschiedenen „Meinungen" dieser Subjekte. Schwieriger zu entdeckende Wahrheiten haben daher, was die tatsächliche (ausrottbare) Zustimmung anlangt, selten die Majorität auf ihrer Seite; während sie die (dann unausrottbare) Zustimmung aller Subjekte unter bestimmten Bedingungen erzwingen könnten. Und umgekehrt: falsche Urteile über nicht offen zutage liegende Verhältnisse erfreuen sich oft der tatsächlichen (ausrottbaren Zustimmung der Majorität, während sie unter bestimmten Bedingungen

die (unausrottbare) Ablehnung aller Subjekte erzwingen müßten. Das berühmte Schaustück skeptischer Moralphilosophie, der Widerspruch der ethischen Anschauungen zwischen Völkern, Ländern, Individuen, Laien und Gelehrten ist also in Wahrheit eine gänzlich hinfällige Kulisse, die niemand mehr über die wirklichen Verhältnisse täuschen sollte. Für die grundsätzliche Unerkennbarkeit der Moralwerte beweist es gar nichts. Es gibt Widerspruch und Widerspruch: Widerspruch als individueller und alogischer Akt; Widerspruch als genereller und logischer Prozeß. Wenn A. behauptet 2 . 2 sei 5 und B. 2 . 2 sei 3, so spricht allerdings A. wider B. und beide wider—sprechen einander. Ob A. und B. dabei nur Worte reden, im Schlaf, in der Trunkenheit, oder ob das subjektive Überzeugungsgefühl in höchster Intensität beide Aussagen begleitet, weil die Bedingungen zur Besonnenheit fehlten, — im logischen Sinne, d. h. am Maßstab der Wahrheit gemessen und bei Erfüllung der genannten Bedingungen widersprechen die Aussagen einander nicht. Es widersprechen einander wohl die Urteilenden, aber nicht die Urteile; d. h. es würden sich die Urteilenden nicht widersprechen, wenn die vollkommene Besonnenheit für sie herzustellen wäre. Logischer Widerspruch tritt erst ein, wenn auch dann noch die unausrottbare Evidenz beide Aussagen begleitet, und wenn entweder ein einzelnes Subjekt beide Aussagen für gleich wahr oder von mehreren Subjekten das eine diese, das andere eine kontradiktorisch verschiedene Aussage unter den angegebenen Umständen für wahr halten müßte. Es ist klar, daß allein in diesem Falle gegen die Erkennbarkeit der Wahrheit etwas ausgerichtet wäre. Also nur wenn die Skepsis zeigen könnte: daß im Zustand der Selbstbesinnung Evidenz die widersprechenden Moralurteile der Völker, Länder, Stände, Individuen begleitet, nur dann wäre eine subjektiv und objektiv allgemeingültige Wahrheit über das sittliche Gebiet unerreichbar. Den Nachweis ist sie schuldig geblieben. Denn dazu hätte sie zeigen müssen, daß die einander widersprechenden Moralurteile der Ausdruck von besonnener Erfahrung, Denknotwendigkeit oder denknotwendiger Deutung der Erfahrung wären. Das hat sie nicht getan, einfach weil es zu tun unmöglich ist.

Dagegen haben wir die Möglichkeit gezeigt: Moralphilosophie zu treiben und die ethischen Wahrheiten zu erforschen. Und zwar von allen nur irgendwie haltbaren Standpunkten aus. Sie waren

sämtlich gegen die Einwände der Skepsis gefeit und vermochten überdies die Verschiedenheit der Moralansichten befriedigend zu erklären. Oft ließ sich nachweisen, daß die Differenz überhaupt keinen Widerspruch darstellte; wo aber ein solcher bestehen blieb, wurde er nur als tatsächlicher Widerspruch der Urteilenden, nicht als logischer Widerspruch der Urteile aufgedeckt; und selbst diesen tatsächlichen Widerspruch gelang es aus den Ursachen herzuleiten, welche die unechte Evidenz bei unechter Erkenntnis an entgegengesetzte Urteile heften. Diese Ursachen leiteten sich teils von den allgemeinen Schwierigkeiten her, die für jede ethische Untersuchung bestehen, teils von den besonderen Irrtumsquellen, die unter der Voraussetzung von mehr oder weniger Differenzen in den Gütern und Pflichten für die einzelnen Subjekte reichlich fließen. Gerade darauf kam es an, klarzulegen: daß keinem besonnenen Ethiker — auf welchem Standpunkt auch immer er stehen möge — die skeptischen Argumente Montaignes etwas anzuhaben vermögen.

Wenn man sich aber auf das entschiedenste dagegen zu erklären hat, daß auf moralischem so gut wie auf anderm Gebiete jemals entgegengesetzte Urteile von allen oder einigen Menschen für wahr gehalten werden müßten und daß auch nur ein einziger Fall konstatiert wäre, in dem das echte Wahrheitsgefühl sein Objekt für alle oder einige Subjekte aufgegeben und gewechselt hätte, also subjektive wie objektive Allgemeingültigkeit der Wahrheit je ernsthaft in Frage gestellt worden wäre, so büßt damit die ethisch-skeptische Argumentation ihre grundsätzliche Bedeutung allerdings vollkommen ein. Ethische Wahrheiten sind grundsätzlich so gut oder schlecht erkennbar wie andere Wahrheiten auch. **Sie nehmen nicht die mindeste Sonderstellung ein.** Und können auf diesem Felde etwa nur wahrscheinliche Ergebnisse erzielt werden (wie es in der Tat der Fall sein dürfte), so bedeutet diese Beschränkung, wie wir schon bei der Kritik Augustins gesehen hatten und bei der Besprechung Humes noch deutlicher sehen werden, kein Verlassen des strengen Erkenntnisgebietes, sondern nur den Erwerb geringerer Früchte auf diesem Gebiete.

Wenn es nun auch gelungen sein sollte, der Montaigneschen Moralskepsis die prinzipielle Bedeutung überzeugend abzusprechen, so muß immer wieder betont werden, daß wir uns zwar

mit diesem Erfolg vollkommen zufrieden geben, die es nur mit der Darlegung und Kritik der philosophischen Skepsis zu tun haben; aber in Erinnerung ist dabei zu rufen, daß die übrigen Formen der Skepsis, besonders die individuelle Stimmungskepsis durchaus nicht mit dem Ausfall dieser Kritik überwunden ist. Gerade für die Moral geht ja wohl aus unsern Erörterungen genügend hervor, daß die Differenz der Meinungen vor allem in der Schwierigkeit und Eigentümlichkeit des Gegenstandes gegründet ist. Die Welt der Werte — so sagten wir bereits an andrer Stelle — ist nicht minder tiefgründig als die Welt der Wirklichkeit. Beim heutigen Stand unsrer Kenntnisse ist es — das darf man wohl behaupten — unmöglich für den Einzelnen, ein Urteil über moralische Prinzipienfragen zu fällen mit dem Bewußtsein: daß es mit allen, auch nur allen zugänglichen Erfahrungen und Denknotwendigkeiten im Einklang stehe, d. h. daß es wahr oder wenigstens im strengen Sinn wahrscheinlich sei. Alles, was der Einzelne tun kann, ist: die Konformität seiner Urteile zu einer durch intensive Denkarbeit gedeuteten möglich großen Erfahrungsmasse nachzuprüfen. Diese kühl ausgesprochene Beschränkung mag genügen, in manchem Individuum die verzehrenden Gluten oder die erstarrende Lähmung der Stimmungskepsis zu erzeugen. Solch Zustand läßt sich bedauern, durch Änderung des Charakters heilen, aber nicht wissenschaftlich behandeln. Uns interessiert allein: die Erreichbarkeit der Wahrheit durch die Gattung, nicht durch das Individuum.

II. Die letzte Bemerkung führt auf einen berechtigten Kern in Montaignes Anschauungsweise, die zwischen dem eigentlich philosophischen und dem rein individuellen Skeptizismus als ein gewisser „Wirklichkeitskeptizismus“ die Mitte hält.

Der philosophische Skeptizismus bezweifelt, daß Art und Gesetzlichkeit bestimmt begrenzter Gebiete (der Immanenz, der Transzendenz oder beider) für die menschliche Gattung erkennbar seien (daß über dieselbe subjektiv und objektiv allgemeingültige, gewisse und wahre Urteile zu gewinnen seien.) Im individuellen Skeptizismus bezweifelt ein Individuum, daß es selbst als einzelnes bestimmtes Subjekt irgendwelche Erkenntnisse, deren Wahrheit ihm gewiß werden könne, zu erarbeiten vermöge. Der Wirklichkeitskeptizismus bezweifelt, daß ein beliebiges vollebiges Subjekt die einzelnen Erscheinungen jemals in ihrer vollen Wirklich-

keit, im Reichtum ihrer Beziehungen und Verwicklungen theoretisch zu durchdringen imstande sei.

Wo ein solcher Skeptizismus sich als das gibt, was er ist, sollte man ihn nicht widerlegen. Denn er ist im Recht. Ein Stück Wirklichkeit, ein Naturereignis oder geistiges Produkt, ist in seiner geschlossenen und vollständigen Bestimmtheit niemals Objekt wahrer Urteile (im strengen Sinne); ein beliebiges Individuum als lebendiges Wesen ist niemals in toto erkennendes Subjekt (im strengen Sinne). Was erkannt werden kann, worüber sich wahre Urteile fällen lassen, das sind unmittelbar immer nur Bestandteile an der Wirklichkeit oder mittelbar Gesetze für die Wirklichkeit, und durch Ableitung aus diesen Gesetzen wiederum mittelbar neue Bestandteile und Wirkungsweisen. Wer erkennt, wer wahre Urteile fällen kann, das ist immer nur der forschende Geist, der eine Menge lebendiger Kräfte wie Aufmerksamkeitsablenkungen, Triebe und Affekte, das Spiel der Phantasie und der Assoziationen für den Akt der Erkenntnis ausschalten muß. Die Naturwissenschaft vermag kein einziges Naturereignis, die Geisteswissenschaft kein einziges seelisches Geschehen in der Totalität seiner Eigenschaften zu begreifen. Wenn der Herbststurm durch die Wälder streicht, so wird der Physiker, ist ihm Stärke und Richtung des Windes und Holzart der Bäume bekannt, vielleicht über die Winkel, in denen sich die Wipfel neigen, genau aussagen können, aber in welchen Tönen die Äste knarren, das Licht auf den Blättern spielt, der Regen niederprasselt, welche Vögel davonfliegen, welche sich ruhig halten werden, von alledem weiß er nur durch die unmittelbaren Empfindungen, die einen kleinen Ausschnitt der wirklichen Erscheinung auf einen Augenblick in das Blickfeld seines Bewußtseins rücken. Das volle Naturphänomen, zu dessen Erklärung oder auch nur Beschreibung die Kenntnis all der Elemente gehören würde, aus denen es besteht, all der Gesetze, aus denen es hervorgeht, entzieht sich dem Bereich des Wissens und der Wissenschaft. Beispiele aus dem geistigen Leben, die das nämliche für die Psychologie (im weitesten Sinne) erläutern, sind unschwer zu ergänzen. So beschränken sich die Objekte wahrer und wahrscheinlicher Urteile auf die unmittelbaren Erlebnisse, die kleinen Ausschnitte der Wirklichkeit, auf die formallogischen Gedankenoperationen, auf die allgemeinen Regeln und Gesetze des Weltgeschehens, die durch Anwendung der Logik auf die Erlebnisse ermittelt werden, und auf das Vorhersagen von Teilstücken der Wirklichkeit aus diesen Gesetzen. Das Subjekt aber, das seinen Erkenntnisehrgeiz bereits von der Erforschung der vollen Wirklichkeit frei gemacht, und ihn auf willkürlich gewählte Ausschnitte derselben beschränkt, muß nicht nur aus den Objekten, sondern auch aus sich selbst sozusagen die volle Wirklichkeit entfernen, ehe es Aussicht auf Erfolg gewinnen kann. Bereits zu einem wahren Urteil über ein unmittelbares Erlebnis gehört die aufmerksamste Beobachtung dieses Erlebnisses, und wo gar eine Fülle von Erlebnissen denkend geprüft werden, und bestimmte sie beherrschende Regeln auf die Übereinstimmung mit Erfahrung und Denken untersucht werden sollen, da muß das Subjekt diejenige Geisteshaltung einnehmen, die man als die wissenschaftliche bezeichnen kann. Das aber heißt: einer Menge von Eigentümlichkeiten entsagen, welche dem ohne diese Absicht in den Lauf des Lebens verflochtenen Subjekt als einem Stück voller Wirklichkeit zu eigen sind. Hier tritt die Fülle feinster Bemerkungen Montaignes über den Einfluß störender Bedingungen auf den Verlauf unsrer Urteilsakte in ihr Recht.

Doch wo sich diese Form des Skeptizismus unmerklich zum philosophischen erweitert, und ohne ihre Argumente zu ändern, diesen philosophische Tragweite zuspricht, da ist sie eine unberechtigte Anmaßung und als solche aufs schärfste zurückzuweisen. Dadurch, daß das volle Leben niemals Erkenntnisobjekt, das vollebige Individuum niemals Erkenntnissubjekt werden kann, ist nichts darüber ausgemacht: ob nicht der sinnvoll beschränkte Kreis der Objekte und Subjekte erkannt werden und erkennen kann. Und so ist es in der Tat. Es sind diese skeptischen Partien bei Montaigne demnach keine Beweise für die allgemeine Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis, sondern glänzende Illustrationen dieser Beschränktheit in einzelnen Fällen, dort wo sie tatsächlich besteht.

Wenn jemand sagt: ich kann dies oder jenes nicht erkennen, so lassen wir das auf sich beruhen. Wenn jemand sagt: der Vollmensch kann die volle Wirklichkeit nicht erkennen, so stimmen wir zu. Wird behauptet: der Mensch kann nicht erkennen, so bestreiten wir das aufs allerentschiedenste. Wo man aber der

zweiten These die dritte stillschweigend unterschiebt — der Fall Montaignes —, da gilt es mit ganzem Nachdruck zu zeigen, daß die zweite richtig, die dritte falsch, und eine Gleichsetzung der beiden durchaus unverantwortlich ist.

Man hat gesagt, Montaigne habe mit seiner Skepsis auch gar nichts andres gewollt als die dogmatische Anmaßung des Individuums zurückweisen und die Erfolglosigkeit der wissenschaftlichen Arbeit auf bestimmten Gebieten ins rechte Licht stellen; wo er sich radikaler ausspräche, geschähe dies nur aus taktischen Gründen. Auf diese Weise glaubt man, ihn gegen den Vorwurf des Pyrrhonismus „genügend gerechtfertigt zu haben".[127]) Ich kann dem nicht zustimmen: gerade für Montaigne ist bezeichnend, daß die Erfolglosigkeit der bisherigen Geistesarbeit auf verschiedenen Gebieten und die falsche Anmaßung des Individuums, die reine Wahrheit gefunden zu haben, unmerklich verallgemeinert werden zur grundsätzlichen Erfolglosigkeit auf allen Gebieten für die Geistesarbeit der Gattung. Gerade darin liegt die Verführung und die Gefahr dieser Skepsis, die, ohne daß es dem Autor und dem Leser zum Bewußtsein kommt, aus richtigen in falsche Behauptungen hinübergleitet. Um dieser Gefahr vorzubeugen, um zu zeigen, daß objektiv und subjektiv partielle Skepsis nicht zu objektiv und subjektiv universeller berechtigt, ist hier Montaignes Lehre in den Kreis unsrer Untersuchungen mit einbezogen worden, in den sie, bloß am Grade ihrer philosophischen Originalität gemessen, nicht hineingehören würde.[128])

12. Nur an einem einzigen Punkte zeigt sie diese philosophische Eigenart: dort, wo sie mit ihrem naturalistischen Beweisstück von dem Herzschlag der Renaissance und auch der Renaissance des Skeptizismus Kunde gibt. Der Mensch eine Welle auf dem Ozean der Natur, *un être ondoyant*, und die „Erkenntnis" des Menschen gleichfalls ein Stück Natur und damit von der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit aller einzelnen Naturdinge betroffen! Tief gefühlt und groß gedacht ist diese naturalistische Begründung der Skepsis. Aber Tiefe und Größe hindern nicht, daß sie sich selbst die tödliche Wunde schlägt. Nicht im einzelnen braucht man sie zu widerlegen; dem monumentalen Aufbau gebührt keine kleinliche Kritik. Man halte ihr den Grundfehler vor, durch den sie logisch gerichtet, und dessen Größe nicht minder gewaltig

ist als die Phantasie, die ihn erzeugte. Der naturalistische Skeptizismus ist als Begriff eine contradictio in adjecto, sein Beweis ein Zirkelbeweis. An der Stellung des Menschen und seiner Erkenntnisfunktionen in der Natur soll die Unfähigkeit dieser Erkenntnisfunktionen eingesehen werden. Aber das heißt ja: aus einer bestimmten Einsicht die Unmöglichkeit dieser Einsicht folgern! Wie kommen wir denn zu der Vorstellung der Natur als des Wesens, das uns alle trägt, als des Meeres, auf dem wir nur flüchtige Wellen sind? Ist die Natur als Totalität des Seins und Geschehens denn eine simple Erfahrung, die wir machen, oder eine einfache Denknotwendigkeit? Wissen wir „ohne weiteres" von ihr und unsrer Stellung in ihr? Sicherlich nicht. Wir schaffen den Begriff der Natur, indem wir die uneinheitlichen, abgerissenen, ohne Gesetzescharakter vorgefundenen Erfahrungen uns logisch deuten als von Gesetzen beherrscht, als sich vermöge dieser Gesetzlichkeit zur Einheit zusammenschließend, oder aus einem letzten einheitlichen Urgrund, vielleicht einer Vielheit letzter Einheiten abfließend. Aber ob wir die Natur in jener peripheren oder dieser zentralen Weise, ob wir sie als ein Wesen und monistisch oder als eine Fülle von Wesen und pluralistisch bestimmen mögen, ob sie nichts als eine Bewußtseinssynthese oder noch etwas unabhängig von unserm Bewußtsein ist, ob sie ein geistiges oder ein körperliches oder ein beiden übergeordnetes Wesen besitzt — wir gelangen zu ihrer Vorstellung nur auf Pfaden, welche die volle Gültigkeit unsrer Denkfähigkeiten, die volle Gültigkeit der durch sie ermittelten objektiven Gesetze zur Voraussetzung haben. Man mache die Probe: die logischen Axiome, die mathematischen Prinzipien, das Kausalgesetz seien als der Unwahrheit verdächtig ausgeschieden; wie mag wohl der Begriff der Natur lauten, den man sich ohne diese Gebrauchsmittel zu bilden imstande ist? Um nun vollends den von Montaigne aufgestellten Naturbegriff zu erarbeiten — die Natur das „an sich" existierende, alle Einzelwesen gütig umschlingende All —, muß man der menschlichen Erkenntnis die Fähigkeit zusprechen, das Verhältnis von Erscheinung zum Ding an sich (im realistisch-dogmatischen Sinne) zu lösen, und überdies von der Beschaffenheit solcher grundsätzlich unerfahrbaren Wirklichkeit sich ein richtiges Bild zu machen, d. h. Metaphysik zu treiben! Wer dem menschlichen Geist solche Aufgaben stellt und ihm zutraut, sie zu bewältigen, steht auf ganz

dogmatischem Grunde. Auf diesem harten Boden gedeiht kein Skeptizismus, sowenig wie auf den Bergen die Meeresflora. Naturalismus ist Dogmatismus, naturalistischer Skeptizismus ist dogmatischer Skeptizismus, und daher ein vollkommener Selbstwiderspruch. Alle Geschöpfe können von der Schöpferin Natur zur Nichtigkeit und Vergänglichkeit bestimmt sein: Gestirne, Pflanzen, Tiere und Menschenleiber; auch unsre Handlungen und Werke, selbst unsre Gefühle und Leidenschaften, Triebe und Begierden brauchen keine Ausnahme zu machen; nur an einem Felsen bricht sich die alles verschlingende Brandung, an einem einzigen Felsen, durch den ihr Dasein für uns allein gesichert ist, an den Erkenntnisfunktionen des Menschen. Nur wer diesen Gültigkeit, d. h. die Fähigkeit zugesteht, durch Anwendung der logischen Operationen auf die Erlebnisse wahre oder wahrscheinliche Urteile zu erarbeiten, nur der darf das Dasein der Brandung behaupten, ohne bloß Schallwellen damit in die Luft zu stoßen. Wie sollte die Brandung nachträglich auch diesen Felsen hinwegspülen? Ist er nicht, so ist sie nicht und ist sie, so ist er. Wie folgerichtig war, an Montaigne gemessen, des Spinoza Ansicht von dem Verhältnis, in dem Natur und Erkenntnis zueinander stehen. Spinoza formte sich einen ganz ähnlichen Begriff von der Natur wie Montaigne; in ganz ähnlicher Weise drückte er alle Geschöpfe bis zum Menschen hinauf zu wesenlosen „Modi" dieser „Substanz" herab; aber die Wahrheit rationaler und intuitiver Erkenntnis ließ er unangetastet, apodiktische Gewißheit kam ihnen zu, die sicherste Erkenntnis war die *scientia naturae sive substantiae sive Dei;* und erklärt wurde der Ewigkeitswert solcher menschlich-modalen Produkte damit, daß in diesen Urteilen sich eben die Stellen offenbaren, an denen der Mensch mit der Substanz verwachsen ist, wo er nicht mehr (in der scholastischen Ausdruckweise des Denkers) rein modale Existenz, sondern substantielle Essenz besitzt.

Mit dem weiteren Ausbau dieses Naturalismus hält sich die Kritik nicht auf. Es sind positiv-dogmatische Partien in literarischer Behandlungsweise, an deren Skizzierung in der Darstellung wir uns genügen lassen. Solche Lebensweisheit kritisiert man nicht. Man eignet sie sich an oder lehnt sie ab, je nachdem sie ein jeder für sein persönliches Leben verwerten kann oder nicht.

---

13. Von den dogmatischen Äußerungen eines Skeptikers kommen hier nur diejenigen in Betracht, welche entweder Voraussetzungen oder Folgerungen philosophischer Zweifel sind. Der dogmatische Naturalismus war Voraussetzung der Skepsis Montaignes. Gibt es auch dogmatische Anschauungen, die als Folge dieser Skepsis zu bezeichnen sind?

Man möchte meinen, daß dem katholischen Glauben, dem exoterischen Teil der Lehre, diese Rolle zufiele. Ein Satz, welcher später bei Kant fast wörtlich an exponiertester Stelle wiederkehrt, und der sich in den Essais vorfindet, scheint sogar direkt darauf hinzuweisen; es gälte, meint Montaigne, „das Urteilen aufzuheben, um für den Glauben Platz zu bekommen."[129])

Mit philosophischem Maßstab gemessen ist dennoch der Katholizismus Montaignes keine Folge der Skepsis; er wird nicht systematisch aus ihr abgeleitet, sondern er entwickelt sich in der Seele des Verfassers als ein rein individueller Stimmungsprozeß. Einige teils zu Symbolen verdichtete, teils unverhüllt ausgesprochene Anschauungen des Christentums können ja allerdings grade für den Skeptiker dieser Religion zur Empfehlung dienen; das sind die rein negierenden Partien, in denen Bibel und Kirche der Vernunft des Menschen Würde und Wert absprechen. So macht denn auch Montaigne für seinen starren Offenbarungsglauben geltend — und es ist das einzige, was er logisch für ihn geltend macht —, daß nach christlicher Lehre der Teufel mit der Verheißung des Wissens dem Menschen im Paradiese genaht sei;[130]) daß Gott den Turmbau zu Babel zunichte werden ließ;[131]) daß zahlreiche Sprüche der Schrift die Erkenntnis des Menschen herabsetzen;[132]) daß die christliche Religion den blinden Gehorsam unter die Obrigkeit empfohlen habe.[133]) Aber das sind doch alles Einsichten, die der philosophische Skeptizismus dem Sinne nach auch von sich aus entwickelt hatte und die allenfalls für ihn die *conditiones sine quibus non* für die Annahme einer Religion, aber niemals die alleinige Stütze für deren Wahrheit bilden können. Der ganze Apparat von positiven Dogmen über die Wirklichkeit, von positiven Normen über die Werte, mit dem die Kirche arbeitet, und von dem Montaigne auch nicht das kleinste Stück geopfert wissen will, bedarf doch wahrlich irgendwelcher Rechtfertigung für seine Geltung. Montaigne gibt sie nicht, versucht sie nicht zu geben. Damit scheidet dieser Teil seiner Weltanschauung für

unsre Zwecke aus als nicht vorhanden und als keiner weiteren Besprechung bedürftig. Denn einem sic volo sic jubeo beugen wir uns nicht; wir hören auch nicht einmal auf seine Stimme.

Daß in der Tat Montaigne der transzendente Dogmatismus nur persönliche Herzenssache, also für uns nicht weiter zu behandeln ist, beweist deutlich die einzige Begründung, die er für ihn gibt; denn diese ist nicht generell-logischer, sondern individuell-psychologischer Natur. Keine Theorie, sondern ein Willensdekret. Er will irgend einen Halt haben für seine Überzeugungen, und da nimmt er den kompaktesten, der sich finden läßt, die Landesreligion, so wie sie die Kirche anbietet. *Autrement je ne me scaurais garder de rouler sans cesse.*[134]) Aber was geht es die Philosophie an, ob Montaigne „rouliert" oder nicht? Also: weil es ihm unbequem ist, nirgends auf der Erde sichere Kenntnisse zu gewinnen, muß die sich als überirdische Erkenntnis ausgebende Religion — Recht haben! Das ist ein Argument, das wir nicht ernst zu nehmen brauchen und ich zweifle stark, ob es Montaigne selber ernst damit gewesen ist. Wer Bescheid weiß, wie blutig der Ernst da aussieht, wo echte partielle Skeptiker wie Pascal die Brücke von menschlicher Unwissenheit zum religiösen Glauben schlagen, dem kann das Montaignesche Zauberkunststück nur wie ein frivoler Scherz vorkommen. Ich wage die Frage nicht zu entscheiden, inwieweit dieser Mann persönlich ehrlicher Katholik gewesen ist. Bei den Menschen der Renaissance, denen die mittelalterliche Gebundenheit an die kirchliche Autorität noch tief im Blute wohnte, muß man bei solch heiklen Fragen historischer Psychologie äußerst vorsichtig sein. Mit einem einfachen Ja oder Nein, wie beides auch bei Montaigne versucht worden, erschöpft man sie nicht. Im persönlichen Innenleben wird er den pantheistischen Naturalismus, der sich mit dem Skeptizismus, wo scharfe Erkenntniskritik fehlt, noch leidlich verträgt, mit dem monotheistischen Christentum durch Herzensdialektik in Übereinstimmung gebracht haben, so gut es eben ging.[135]) Sachlich aber hat er von seinem Skeptizismus zum religiösen Glauben keinen Übergang gefunden und auch keinen gesucht. Persönlich vielleicht ein partieller, bleibt er in der Sache doch totaler Skeptiker. Ein Abgrund läßt sich nicht dadurch überschreiten, daß man sagt: auf der andern Seite liegt er hinter mir! Montaigne aber steht, wo

er lehrt und begründet, überall auf der einen Seite des Abgrunds, auf der Seite des totalen Skeptizismus, der sich von einem naturalistischen Hintergrunde abhebt.

Fänden sich in seinen Schriften irgendwelche Argumentationen für die Wahrheit der religiösen Inhalte oder für den „Glauben" als eine sichere Erkenntnisquelle, oder für die Autorität der Offenbarung, so wäre Montaigne hier falsch klassifiziert worden, und er müßte unter die partiellen Skeptiker (immanente Skeptiker und transzendente Dogmatiker) gerechnet werden.[136]) Man wende nicht ein, alle konsequenten Zweifler hätten ihren Anschauungen nur persönliche, individuelle Geltung zuerkannt, bloß diese beanspruche auch Montaigne für seine religiösen Anschauungen. Denn alle konsequenten Zweifler sind auch immer so inkonsequent gewesen, ihre Ansichten mit Hilfe der logischen Normen zu beweisen und selbst die individuelle Einschränkung begründeten sie nicht etwa mit ihrer augenblicklichen „Stimmung", sondern mit sachlichen Argumenten. Pyrrho wie Montaigne handelten so; der eine in sehr strenger, der andre in sehr laxer Weise, der eine für das Ganze seiner Philosophie, der andre machte für die religiösen Ausläufer seiner Lehre eine Ausnahme.

Kurz: Montaignes Katholizismus ist von ihm nur psychologisch, nicht philosophisch motiviert worden. Eine Psychologie des Skeptizismus hätte ihn zu berücksichtigen, für eine Philosophie des Skeptizismus existiert er nicht.

Drittes Kapitel.

Pierre Charron.

Charron als Nachfolger Montaignes und Vorläuer Pascals.

1. Es ist in der philosophiegeschichtlichen Literatur Brauch geworden, unmittelbar nach Montaigne das Wirken seines treuesten Schülers Pierre Charron zu besprechen. Hier erscheint die gewöhnliche Anordnung auch als die richtige. Charron als Skeptiker ist wirklich vor allem Montaigneaner; und was er hier aus sich selbst schöpft, ist verschwindend gegen das, was er seinem Lehrer verdankt.[1])

Als Sohn des Buchhändlers Thibaud Charron 1541 zu Paris geboren,[2]) studierte Pierre Charron, der Bruder von vierundzwanzig Geschwistern, nach einer gründlichen Vorbildung in seiner Vaterstadt, in Orleans, Bourges und Montpellier Jura, und praktizierte dann einige Jahre als Advokat in Paris. Unbefriedigt von diesem Berufe ging er zur Theologie über und wurde Priester.

Nach kurzer Tätigkeit in Paris hielt er sich von nun ab (1571) hauptsächlich in Südfrankreich auf, in verschiedenen Städten mit dem größten Erfolge predigend. Er wurde Beichtvater der Königin von Navarra, Domherr und Leiter der Stiftsschule in Bordeaux. Um diese Zeit beginnen seine Beziehungen zu Montaigne, dem Maire der Stadt, und er besuchte den warm verehrten Meister, wie wir aus einer Dedikationsnotiz in einem seiner Bücher erfahren, 1586 auf dessen Schlosse. Bei einem Aufenthalt in Angers ergriff er von der Kanzel herab für die Liga Partei in einer flammenden Rede gegen Henri III., deren Inhalt er aber nach seiner Festnahme ziemlich mühelos widerrief.

Innerlich gebrochen und einer mutigen Stellungnahme im Gewoge der Religionsparteien nicht gewachsen, verlangte es ihn nach der klösterlichen Ruhe und nach reiner Beschaulichkeit. Die Verhandlungen, die deswegen mit den Karthäusern und Celestins in Paris gepflogen wurden, zerschlugen sich aber, weil angeblich

das Alter Charrons den Anstrengungen des Mönchtums nicht mehr gewachsen war. Enttäuscht kehrte der so Abgewiesene (1589) nach Bordeaux zurück und nahm den Verkehr mit Montaigne in regerer Weise wieder auf. Dürfen wir dem einzig dafür beizubringenden Zeugnis seines besten Freundes, de La Rochemaillet, Glauben schenken, so hätte Montaigne, der keine männlichen Nachkommen hinterließ, Charron als Erben seines Wappens eingesetzt. Der ansehnliche Geldbetrag, den dieser der Schwester Montaignes, Leonore, testamentarisch vermachte, wäre dann als eine Erwiderung dieser Freundlichkeit anzusehen.

Nun erst beginnt die schriftstellerische Tätigkeit dieses Priesters. 1593 erscheint anonym in Bordeaux sein erstes Werk: *Les trois veritez contre les athées, idolatres, juifs, mahumétans, hérétiques et schismatiques*, dessen bald folgende zweite Ausgabe unter dem Namen des Verfassers herauskommt. Das Buch, welches den Katholizismus gegen die Hugenottenpartei verteidigte, erregte Aufsehen und wurde mit Gegenschriften und Repliken der Angegriffenen beantwortet, auf welche die Dupliken Charrons nicht ausblieben. Von nun an sehen wir diesen erst in Cahors, dann in Condom hauptsächlich mit der Ausarbeitung neuer Schriften, weniger mit der Ausübung des Predigerberufs beschäftigt. In Cahors entstand sein Hauptwerk *de la Sagesse*, das 1601 in Bordeaux im Drucke erschien, nachdem er kurz vorher (1601) eine Predigtensammlung, die in den späteren Auflagen den Titel *discours chrétiens* erhielt, an die Öffentlichkeit gebracht hatte. Den Rest seines Lebens verbrachte er als Domherr zu Condom in einem eigenen behaglichen Hause, wohl nicht ganz so resigniert und abgeklärt, wie seine Schriften es uns glauben machen wollen. In Predigt und Lebenswandel flackerte das alte Feuer immer wieder einmal auf. Als der vollblütige Geistliche in Paris den Druck einer neuen, infolge der abweisenden Kritiken gemilderten Ausgabe seines Hauptwerks, sowie eine vermehrte Auflage der *discours chrétiens* besorgte, erlag er in den Straßen der Hauptstadt ganz plötzlich einem Schlaganfall (1603).

2. Von Charrons Charakter sich ein richtiges Bild zu machen, ist nach den spärlichen Zeugnissen, die wir dafür besitzen, kaum möglich. Aber im allgemeinen können wir sagen, daß auf dem Grunde seiner Seele zwei Naturen miteinander im Kampfe sind, daß er nicht wie Montaigne eine konfliktlose Persönlichkeit

gewesen ist. Der weise Genußmensch wird unaufhörlich von dem leidenschaftlichen Choleriker gestört, selbst noch in den reiferen Jahren, als die äußeren Verhältnisse immer mehr auf das Muster Montaignes hin zugeschnitten wurden. Und der Kampf der beiden Seelen war das Beste an diesem Manne. Flach in der Leidenschaft, und flach in der Weisheit, nährte er durch die Reibung beider in sich einen Funken, der im Leben und in den Werken manchmal an die Glut des Pascalschen Erlösungsbedürfnisses gemahnt. Aber nur selten und nur aus der Ferne. Seine Religiosität ist innerlicher als diejenige Montaignes, aber auch unaufrichtiger, pathetischer, aber auch künstlicher. Die „stets lächelnde und heitere Miene und die joviale Stimmung", die in dem roten Gesicht mit der großen Stirn, etwas plumpen Nase und den himmelblauen Augen zu lesen war,[3]) mag der Besitz späterer Jahre und die vielleicht zur zweiten Natur gewordene Maske gewesen sein, die ernstere Erfahrungen verhüllte.

3. Aus Charrons Schriften kommt für unsere Zwecke nur das Hauptwerk: de la Sagesse näher in Betracht. Die übrigen Bücher, die er schrieb, obwohl er ihren Inhalt in seiner Weise mit der Skepsis zu verbinden suchte, bieten in der Hauptsache rein theologischen, nicht philosophischen Stoff und sind bloß insofern heranzuziehen, als sie an einigen Stellen schüchtern die Brücke zwischen philosophischer Skepsis und theologischer Dogmatik zu schlagen wagen.

Wer nur die skeptischen Anschauungen dieses Mannes skizziert, darf übrigens nicht vergessen, daß er damit dessen Werk in eine unnatürliche und unvorteilhafte Beleuchtung rückt. Montaigne so gut wie Charron sind nicht in erster Linie, sondern nur nebenbei Skeptiker gewesen; ihr Wert und ihre Bedeutung liegen auf Gebieten, die noch diesseits von erkenntnistheoretischen Prinzipienfragen stehen. Ihr Skeptizismus gleicht dem Nebel, der um die Dämmerungszeit aus feuchten Wiesen steigt. Untersucht man nur den Nebel und allenfalls dessen Zusammenhang mit dem Boden, so gewinnt man kein Bild von den bunten duftenden Blumen, die der Rasen trägt. Ihren Glanz und ihre Pracht entfalten sie am Tage und in der Sonne. Durch eine glückliche Inkonsequenz haben sich beide Männer nur gelegentlich in diesen Nebelschleier gehüllt, oft genug Welt und Leben frei und hell angeschaut. Und grade dann hatten sie ihre glücklichsten Einfälle. Sie leisteten

ihr Bestes nicht durch ihren, sondern trotz ihres Skeptizismus. Dessen eingedenk sind wir uns bewußt, daß die Aufgabe uns zwingt, diesen Männern im ganzen Unrecht zu tun, um sie im einzelnen zu ergründen.

4. Durchforscht man Charrons Schrift von der Weisheit nach Bestandteilen einer skeptischen Philosophie, so liefern ihre drei Bücher verschieden reiche Beiträge. Starke Ausbeute wirft eigentlich nur ab das erste Buch, schwächere das zweite, verschwindend geringe das dritte Buch.

Die Erklärung der Weisheit, nach der das ganze Werk sich gliedert, macht diesen Befund sofort verständlich.[4]) Die Weisheit nämlich ist teils theoretisch, teils praktisch. Als theoretische Einsicht besteht sie in der Selbsterkenntnis des Menschen, als praktische Betätigung: in der Form des Wollens und Handelns gemäß dieser Einsicht; „sie umfaßt ebensogut den Willen wie den Verstand, wirklich den ganzen Menschen, von innen und außen, als Einzelnen und in Gesellschaft, als Erkennenden und Handelnden."[5]) Nun hat es das erste Buch mit der Erkenntnis, das zweite und dritte mit der Gesinnung und dem Handeln des Weisen zu tun. Aus dieser Verteilung der Aufgaben begreift sich, warum die Hauptmasse der philosophischen, d. h. doch schließlich der erkenntnistheoretischen Skepsis im ersten Buche zu finden ist.

Es stellt sich sein Thema mit folgenden Worten: „Nun müssen wir in diesem ersten Buche ernsthaft versuchen, den Menschen kennen zu lernen; den Menschen in jedem Sinne, ihn unter allen Gesichtspunkten betrachtend, ihm den Puls fühlend, ihm bis ins Mark dringend, mit Leuchte und Sonde bewaffnet, alle Löcher, Ecken, Schlupfwinkel, Falten, Verstecke, Geheimnisse durchstöbernd und ausspürend, und das nicht ohne Grund: denn er ist das geriebenste und verstellteste, das versteckteste und geschminkteste von allen Geschöpfen, und fast nicht zu erkennen."[6]) Dies Vorhaben wird in fünf „Betrachtungen" ausgeführt, deren erste es zu tun hat mit dem Menschen im ganzen, die zweite mit dem Verhältnis des Menschen zu den Tieren, die dritte mit den einzelnen Teilen des Menschen, die vierte mit dem menschlichen Leben, die fünfte mit den Verschiedenheiten der Menschen. Das zweite Buch bringt die Anwendungen der im vorhergehenden gewonnenen Einsicht. Da diese dem Menschen seine Stellung als bescheidenes und in nichts bevorzugtes Glied an der unendlichen

Naturkette anweist, so wird die Grundgesinnung des Weisen in der stillen Unterordnung unter die natürlichen Gesetze, in der stillen Einordnung in den allgemeinen Naturlauf zu bestehen haben; in der Befreiung von Hemmnissen, die solcher Gesinnung schaden, in der Befolgung von allem, was sie fördert und hebt. Das dritte Buch entwickelt die Regeln der praktischen Lebensweisheit im einzelnen, an der Hand der vier Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Enthaltsamkeit (in dieser Reihenfolge) — und führt mehr oder weniger ausführlich seine speziellen Vorschriften auf das im zweiten Buche gepredigte „natürliche Verhalten" zurück.

Überall befassen die einzelnen Abschnitte wieder zahlreiche Unterabteilungen, die nach den üblichen Schuldispositionen in allgemeines, besonderes, äußeres, inneres usw. zerfallen. Aber nur scheinbar tragen diese Gliederungen einen systematischen Charakter, in Wahrheit sind sie pedantisch, unlogisch und willkürlich.[7]) Die Einteilungssucht Charrons arbeitet mit den Begriffen der populären Psychologie, die, nicht aus logischen Motiven gebildet, logischer Klassifikationen spotten und, in solche hineingezwängt, durch ihre im gewöhnlichen Leben belanglosen Äquivokationen nur verwirren, statt zu klären. Freilich ist der Stoff, der auch ihn beschäftigt, das volle Menschenleben, zu dessen streng wissenschaftlicher Behandlung in eindeutigen Begriffen seine Zeit nicht reif war und wohl keine Zeit je reif sein wird. Aber diesen Nachteil mildert man nicht, sondern man verstärkt ihn, wenn solch ein Stoff in eine Form gegossen wird, welche die Eindeutigkeit des Inhalts nur vorspiegeln, aber nicht bewirken kann. Die starre Schematisierung ist daher oberflächlich und weit unfruchtbarer als Montaignes essaiistische Behandlungsweise. Diese regt überall das Spiel ergänzender Assoziationen an, die hier etwas abziehen, dort etwas hinzufügen; Charron legt die gerade für seinen Stoff so unentbehrliche Assoziationstätigkeit seines Lesers künstlich lahm. Wenn Montaigne zu viel Spielraum gibt, Charron gibt zu wenig.

5. Der Skeptizismus Charrons nährt sich aus den nämlichen Wurzeln, die uns schon bei Montaigne begegnet waren. Natürlich werden sie nirgends scharf gegeneinander abgegrenzt, sondern je nach Bedarf bald diese, bald jene, bald alle in enger Verschlingung hervorgekehrt. Und ebenso ist es für die ganze Art des Mannes bezeichnend, daß intellektuelle und alle möglichen (und unmög-

lichen) andern Wertdefekte des Menschen durcheinander und als gleich wichtige Stützen des Skeptizismus behandelt werden.[8])

Unter einem einheitlichen Gesichtspunkt lassen sich all die Beweisstücke zusammenfassen, die aus den zahllosen Kreuzungen und Hemmungen der Erkenntnisprozesse im wirklichen Leben den philosophischen Zweifel herleiten, ob die Wahrheit dem Menschen erreichbar sei. Daß äußere Umstände und innere Zustände, daß die Autorität der öffentlichen Meinung, die Kraft der Leidenschaften, daß die ganze Fülle der von Montaigne aufgedeckten, von Charron noch vermehrten Lebens- und Weltverhältnisse die Erforschung der Wahrheit erschweren, irrtümliche Urteile erzeugen, wird zugunsten eines grundsätzlichen und allgemeinen Zweifels ausgeführt. Denn ausdrücklich erklärt Charron: nicht *l'homme en individu*, sondern *l'homme en général* sei Objekt seiner Untersuchung.[9]) Damit erhebt er den Anspruch, den philosophischen Skeptizismus zu vertreten. Diese vitalen Umstände, welche die „Erbärmlichkeit" des Menschen beleuchten sollen, der Anzahl nach die stärksten, sind dem logischen Gewicht nach die schwächsten. Was wir aus ihnen lernen können, ist immer nur dies: im Tumult des Lebens kann das Subjekt nicht erkennen (d. h. wahre Urteile fällen), und der Tumult des Lebens ist nicht erkennbar (in wahren Urteilen darzustellen). Wer erkennt, muß seine Lebenslage in bestimmter Weise einschränken, Sinne und Verstand, Gefühl und Willen auf ein Ziel konzentrieren. Und was erkannt wird, sind nur Elemente des Lebens und Gesetzmäßigkeiten, die es beherrschen. Wer darüber hinaus folgert: daß auch bei wissenschaftlicher Geisteshaltung wissenschaftliche Objekte nicht erkannt werden können, verfehlt sein Ziel.

6. Die Beweiskette, welche nicht ausschließlich von psychologischen, sondern von logischen Hemmungen des Erkennens handelt, fügt auch keinen neuen Ring zu dem, was uns schon bekannt ist, hinzu. Die zwei Wege, zur Wahrheit zu gelangen, sind Denken und Erfahrung, *raison* und *expérience*. Aber beide führen nur zu schwankenden Ergebnissen; die Erfahrung aber, so meint Charron, einem rationalistischen Grundzug seines Wesens folgend, der ihn von Montaigne trennt, ist noch weit unzuverlässiger als das Denken.[10]) Organ des Denkens ist die Vernunft, Organ der Erfahrung sind die Sinne. Die Sinne [11]) widersprechen einander und der Vernunft; die Vernunft sich selbst und den Sinnen.[12])

Natürlich entstehen auch bei Charron diese Behauptungen aus extrem-realistischen Vorurteilen bei der sensualen, aus dem Übersehen der zum Denken erforderlichen Bedingungen bei der rationalen Skepsis.

Wer mit naiv-dogmatischer Willkür annimmt, an dem Speichel an sich klebe ein für allemal die Eigenschaft, Tod oder Heilung, Schaden oder Nutzen zu bringen, und diese Eigenschaft spiegele sich in unsrer sinnlichen Auffassung wider, der wird allerdings zu skeptischen Konsequenzen gedrängt, wenn er den Speichel bald diese, bald jene Wirkung ausüben sieht.[13]) Den extremen Realismus positiver Färbung läßt Charron daher fallen (die sinnliche Wahrnehmung ein getreues Bewußtseins-Spiegelbild der vom Bewußtsein unabhängigen Dinge): „das Wesen der Dinge dringt nicht in uns ein, noch wohnt es in uns aus eigner Kraft und Macht"; [14]) aber statt den extremen Realismus und Passivismus zugunsten eines Idealismus und Aktivismus zu überwinden, läßt er den Sinnen die alte Aufgabe, und verzweifelt nur an deren Lösung. Der Realismus bleibt ebenso extrem, erhält aber die negative Wendung: die sinnliche Wahrnehmung in allen Bestandteilen zwar immer noch ein Spiegelbild, aber ein ungetreues und verzerrtes, der realen Dinge.[15]) Daß mit dem Opfer der durch nichts gerechtfertigten Spiegelhypothese auch aller Sinnentrug in nichts zerfließt,[16]) liegt außerhalb des Gesichtskreises der Renaissanceskepsis.

So wenig wie die Sinne verschiedene „Aussagen" über das gleiche Ding machen, sondern nur den Stoff zu logischer, von allen Menschen in gleicher Weise zu vollziehender Ausdeutung liefern, so wenig widerspricht die Vernunft in Sachen der Wahrheit sich selbst. Es ist weder Charron noch sonst jemand gelungen, zwei einander widersprechende Sätze namhaft zu machen, die demselben Subjekt oder verschiedenen Subjekten im Zustande der Besonnenheit Evidenz abnötigen. Zustimmung zu einander widersprechenden Sätzen findet nur dort statt, wo der Einklang der betreffenden Sätze mit Erfahrung und Denken nicht geprüft werden, also Wahrheit und Falschheit gar nicht beurteilt werden konnten. Charron hat ganz recht, wenn er für die Wahrheit subjektive und objektive Allgemeingültigkeit fordert *(la vérité une et uniforme, embrassée de tout le monde)*;[17]) aber er hat unrecht, zu bestreiten, daß diese Bedingungen idealiter erfüllbar seien, weil sie realiter selten erfüllt werden.

Ebenso ist nur dann ein Widerspruch zwischen Sinnlichkeit und Vernunft herzuleiten, wenn man aus Mangel an erkenntniskritischer Aufklärung den sinnlichen Daten schon bestimmte Vernunfturteile unterschiebt.

Auch der Widerspruch in den Ansichten und Meinungen, der *τρόπος ἐκ διαφωνίας*, der natürlich auch bei Charron eine große Rolle spielt,[18]) zeigt uns nur die Schwierigkeit, aber nicht die Unmöglichkeit, zur Wahrheit zu gelangen. Das *général consentement du monde,* das Charron als das sicherste Wahrheitskriterium anspricht (in Wirklichkeit ist es nur ein sekundäres und abgeleitetes!), läßt uns nur dann im Stich, wenn wir uns des Unterschiedes zwischen tatsächlicher und notwendiger Zustimmung, oder der Zustimmung beim Fehlen und beim Vorhandensein der zum Erkennen nötigen psychischen Seelenhaltung nicht bewußt bleiben.

Daß unter diesen Stützen des Skeptizismus auch die angeblichen Widersprüche zwischen tierischer und menschlicher Erkenntnis nicht fehlen werden, ist bei einem Montaigneschüler selbstverständlich.[19])

7. Die metaphysische Sanktion der Charronschen Skepsis ist wiederum die naturalistische Grundansicht, die in allen drei Büchern des Werks gleichmäßig stark hindurchbricht und die menschliche Erkenntnis als vergängliches Naturprodukt auf die niederste Wertstufe herabdrückt. „Aus all diesen Auseinandersetzungen ziehen wir mühelos folgende Schlüsse: daß dieser große Körper, von uns Welt genannt, nicht das ist, was wir denken und glauben; daß er weder als Ganzes noch im einzelnen jemals derselbe bleibt; sich vielmehr in beständiger Ebbe und Flut befindet; daß nichts zu einer Zeit und an einem Ort gesagt, aufrechterhalten, geglaubt wird, das nicht ebenso anderswo ebenfalls gesagt, aufrechterhalten, geglaubt, aber auch bekämpft, widerlegt, verurteilt wird, da der menschliche Geist zu allem fähig ist, und sich stets durch die Welt bewegt, bald als derselbe, bald als ein andrer; daß alle Dinge in diesen Lauf und Umschwung der Natur verwoben und einbezogen sind; dem Entstehen der Veränderung, dem Tode, dem Wechsel der Zeiten, Orte, des Klimas, der Himmelsstriche, der Atmosphären, der Länder unterworfen. Und aus diesen Schlußfolgerungen lernen wir: an nichts uns zu binden, auf nichts zu schwören, nichts zu bewundern, sich um nichts aufzuregen, sondern, was auch geschehe, ob man schreit und tobt, sich zu dem Gesichtspunkt zu entschließen, daß es der Lauf der Welt, daß es die Natur ist, die ihr Spiel treibt".[20])

Und diese Bewertung erstreckt sich über sämtliche Gebiete, die jemals menschliche Erkenntnis für sich in Anspruch nahm. Immanentes wie transzendentes Wissen, beides bleibt dem Menschen verschlossen. Insofern ist auch die Skepsis Charrons eine totale. Über die Unsterblichkeit der Seele, über die in den religiösen Dogmen niedergelegten Ansichten ist so wenig sicheres Wissen zu gewinnen, wie im Gebiet der sinnlichen Erfahrungswelt.[21]) „Die Wahrheit ist kein Ding, das sich vom Menschengeist fassen und handhaben oder gar von ihm besitzen läßt . . .; geschieht es, daß er irgendeine Wahrheit in seine Hände bekommt, so ist es Zufall; er würde sie nicht zu halten, zu besitzen, noch von der Lüge zu unterscheiden verstehen." [22])

Die Natur ist die liebende Mutter, in deren Schoß sich der eigentliche Platz des Menschen befindet. Ihr Wesen wird von Charron so wenig bestimmt wie von Montaigne. Sie wird gepriesen, nicht beschrieben, verehrt, aber nicht erklärt; sie ist Stimmung, nicht Begriff. Bald wird sie durch Gott, bald durch die Vernunft ersetzt: *agir selon Dieu = selon nature = selon raison.*[23]) Aber überall erscheint sie als die *reigle fondamentale et suffisante à tout*[24]), als die Spenderin alles Guten, Schönen und Wahren,[25]) als majestätische Herrlichkeit, zu deren zahllosen Reichen auch unsre kleine Welt gehört.[26])

8. Doch bald schlägt der Naturalismus, nachdem er die Skepsis begründet, in blühenden Dogmatismus um. In der liebevollen Hingabe an die Natur besteht die wahre Weisheit. Ihr theoretischer Teil ist die Einsicht, die aus der intellektuellen Hingabe an dasjenige Stück Natur besteht, das uns am nächsten liegt, das wir selber sind; ihr theoretischer Teil ist die Selbsterkenntnis.[27]) Diese entdeckt die ganze Erbärmlichkeit unsrer, und da die Ähnlichkeit der andern mit uns selbst in die Augen springt, der Menschlichkeit überhaupt. Bei der Zergliederung der menschlichen Natur gibt der skeptisch-dogmatische Priester eine Gefühls- und Affektenpsychologie, die wesentliche Gedanken des Spinoza und Hobbes vorwegnimmt, und die zum besten gehört, was um die damalige Zeit über diesen Gegenstand geschrieben wurde.[28])

Der praktische Teil der Weisheit zieht die Folgerung: *Bien vivre est consentir à nature.*[29]) Gut und natürlich,

schlecht und unnatürlich sind Wechselbegriffe.[30]) Die weise Lebenshaltung, die wahre *preud'hommie* folgt der Allmacht, dem Weltgesetz, Gott. Und so haben wir alle Glieder der großen Grundgleichung zusammen, in die sich die Summe der Stoischen und der Spinozischen Philosophie und zugleich die Summe eines rationalistisch-deistischen Naturalismus überhaupt erschöpft: *agir selon soi = selon nature = selon Dieu = selon raison.*[31]) Aber die innere Begründung dieser Gleichung, die Zurückführung ihrer einzelnen Glieder aufeinander wird nirgends versucht.

Daß die Hingabe an die Natur bei einem Menschen eine aufrichtige und innerliche sei, welche die Gewähr der Stärke und Dauer in sich selber trägt, verbürgt niemals dessen Handlungsweise, sondern allein dessen Gesinnung. Und so verlegt Charron in beredten Worten den sittlichen Wert des Menschen in die Willensrichtung, nicht in die Werke, in die Moralität, nicht in die Legalität.[32]) Wie er hierin Andeutungen Montaignes folgt, so auch [33]) in der Aufstellung der Grundarten dieser Gesinnung, deren Rangordnung noch jetzt zu den großen Streitfragen der Ethik gehört. Zwei Arten von *preud'hommie* sind möglich: eine angeborene, die dem Besitzer leicht fällt und von selbst der Allnatur gehorcht, und eine erworbene, die schwer fällt und im Kampf mit den Neigungen sich durchsetzt. Jene heißt Güte, diese Tugend. In ihrer Vereinigung, nämlich wenn die strengen Grundsätze der Tugend zum selbstverständlichen Besitz einer guten Naturanlage geworden sind, besteht die Vollkommenheit. Es sind die drei Stufen einer vorethisch-ästhetischen, einer ethischen und einer überethisch-ästhetischen Willenskultur, über deren Rangordnung später Kant und Schiller jene berühmte Zwiesprache in ihren Schriften hielten. Charron entscheidet mit Schiller gegen Kant: über den moralischen Rigorismus, der nur der im Kampf sich bewährenden Tugend Wert zuspricht, siegt der ästhetische Naturalismus. „Gewiß ist in derartigen Dingen das Natürliche mehr wert als das Erworbene; sicherlich ist es weit edler, vortrefflicher und göttlicher (letzteres Epitheton hätte auch Kant zugegeben, der Gott einen heiligen Willen, d. h. eine sittliche Natur zuspricht) durch die Natur als durch Kunst, mühelos, gleichmäßig, einheitlich als mühsam, ungleichmäßig, in Zweifel und Gefahr zu handeln.“ [34])

Da nun Gott der Leiter und Lenker der Natur ist, so gipfelt

auch die *preud'hommie* in Frömmigkeit und Gottesverehrung. Aber sie ruht nicht auf ihr. Die Religion erwächst, so heißt es echt Kantisch, aus der Moral, nicht die Moral aus der Religion.[35])

Was im einzelnen „natürlich“ ist, worin sich also die Gesinnung praktischer Weisheit betätigt, hat Charron nicht philosophisch untersucht. Die einzelnen und einzelsten Lebensregeln für den Verkehr mit der Welt, die Betreibung von Geschäften usw. hat er nur selten auf das oberste Prinzip des natürlichen Verhaltens bewußt zurückgeführt. Selbst der Rat, sich den Gewohnheiten und Gesetzen des Landes zu fügen,[36]) wird nicht weiter abgeleitet; doch ist ersichtlich, daß dieser Konservatismus nicht in dem phänomenologischen Prinzip verankert ist (*ἔθη = φαινόμενα = ἀβουλήτως πάθη*), sondern in der naturalistischen Metaphysik, die in jedem eigenmächtigen Handeln des Individuums eine Auflehnung gegen den Naturlauf erblickt. Doch ist Charron die Möglichkeit nicht entgangen, daß die Bestimmungen der Landesgesetze mit den Gesetzen der Allnatur in Widerspruch geraten können, und der Konflikt zwischen der „ersten Pflicht“ der Natur, und der zweiten, den Gesetzen zu gehorchen, wird, etwas sophistisch, dahin entschieden: daß wir mit der Gesinnung der ersteren, mit den Taten der zweiten nachzukommen haben.[37])

Was sonst noch natürlich, was unnatürlich ist, wird nur oberflächlich und in widersprechendem Schwanken zwischen Epikureismus und Stoizismus als solches erwiesen: bald wird die Sinnlichkeit, bald die Vernunft, bald der Ernst, bald die Heiterkeit, bald Instinkt, bald bewußter Wille als das natürliche Verhalten erklärt.

9. Die im naturalistischen Renaissancebekenntnis wurzelnden dogmatischen Partien werden auch bei Charron ergänzt und vermehrt durch den „Glauben“ an die Wahrheit der christlichen Offenbarungslehre. Der theologische Scientismus wird verworfen, der religiöse Fideismus wird anerkannt. Glaube bedeutet hier immer: Fürwahrhalten auf Grund übernatürlicher Offenbarung. *„Il n'y a point de principes aux hommes, si la divinité ne leur a revelé: tout le reste n'est que songe et fumée.“* [38]) Durch das verschwommene Ineinandergleiten von Gott und Natur wird Charron sich die Zweizahl der dogmatischen Quellen, aus denen er schöpfte, wohl gar nicht zum Bewußtsein gebracht haben. Ich glaube daher auch nicht, daß er die Wahrheit jeder positiven Religion, auch der christlichen, bezweifelt und nur die „natürliche“

Religion anerkannt habe, wie manche behaupten.[39]) Im persönlichen Innenleben wird auch in ihm die unreine Mischung gewaltet haben, die richtig zu beschreiben nur der delikaten Feder eines feinsinnigen Kulturpsychologen gelingen könnte. Übrigens spielt die Erkenntnisart durch Offenbarung in dem Werk „Von der Weisheit" eine weit geringere Rolle als in Montaignes Essais, und gar von einer Begründung ihrer Gültigkeit findet sich nirgends eine Spur.

Hier setzt die Arbeit seiner rein theologischen Schriften ein, die zwar zeitlich zum Teil der Sagesse vorangehen, sachlich doch dieser erst folgen; denn der „Glaube" krönt ja auch hier eigentlich die Skepsis. Und wenn man die Werke in jener sachlichen Reihenfolge liest, so wird einem der Widerspruch, der natürlich auch dann noch vom philosophischen Gesichtspunkt nicht stark genug gerügt werden muß, psychologisch nicht mehr ganz so rätselhaft vorkommen wie den meisten ihrer Kritiker. Allerdings erklärt er sich nicht etwa durch den philosophischen Entwicklungsgang des Philosophen, der von religiös-dogmatischen Anfängen zu einem irreligiös-skeptischen Ende führte; sondern der Standpunkt Charrons bleibt seit seiner literarischen Tätigkeit im wesentlichen der gleiche. Und die theologischen Schriften rahmen ja auch das mittlere philosophische Werk zeitlich ein. In Übereinstimmung damit lesen wir in der frühesten Schrift von den *trois vérités* bereits die Sätze: „Es scheint, daß es zur Einführung und Befestigung des Christentums bei einem ungläubigen und unfrommen Volke ein sehr schönes Verfahren wäre, mit diesen Behauptungen und Überzeugungen zu beginnen: Daß alles weltliche Wissen nur eitel und trügerisch ist; daß die Welt nur ein Kampf ist, zerrissen und verhäßlicht von phantastischen Meinungen, die in ihrem eigenen Hirne ausgeheckt sind; daß Gott allerdings den Menschen zur Kenntnis der Wahrheit geschaffen hat, aber daß er sie nicht aus sich selbst noch durch irgend ein menschliches Mittel zu erkennen vermag, und daß Gott selbst, in dessen Busen sie thront und der die Begierde nach ihr in den Menschen gelegt hat, sie offenbart, wie er es tat. Hat man diesen Punkt scharf hervorgekehrt, und die Menschen zu Akademikern und Pyrrhonikern gemacht, dann muß man die Grundsätze des Christentums als vom Himmel gesandt verkünden . . ." [40])

10. Die Beziehungen zwischen den skeptischen und dogmatischen Partien des Charronschen Hauptwerks treten deutlich in

jener fast monumentalen Gegenüberstellung zwischen scientia und sapientia zutage, der das 14. Kapitel des dritten Buches zum größten Teil gewidmet ist. Voller Zweifel gegenüber der Wissenschaft, voller Zuversicht gegenüber der Weisheit verteilt Charron nicht nur die intellektuellen, sondern auch die biologischen, moralischen, ästhetischen Werte im gleichen Sinne auf die beiden Seiten: falsch, schädlich, schlecht und häßlich ist die Wissenschaft; wahr, nützlich, gut und schön ist die Weisheit.

Es ist interessant zu sehen, wie naiv seine Vorstellung von den Aufgaben und Ergebnissen der Wissenschaft gewesen ist. „Wissenschaft" — so lautet Charrons Definition — „ist ein großer Haufen und Vorrat von fremdem Gut; sie ist eine sorgsame Sammlung dessen, was man gesehen, sagen gehört und in Büchern gelesen hat; d. h. schöner Aussprüche und Taten großer Leute, die es in jedem Volke gegeben hat. Nun, der Hüter und Speicher, der diesen großen Vorrat enthält und bewahrt, das Futteral der Wissenschaft und der erworbenen Güter ist das Gedächtnis. Wer ein gutes Gedächtnis besitzt, in dessen Belieben steht es ganz und gar, gelehrt zu sein, denn er besitzt die Mittel dazu." [41]) Bei solcher Auffassung der Wissenschaft als einer gedächtnismäßigen Aufspeicherung ungeordneten Stoffes nimmt es nicht wunder, daß nun Schlag auf Schlag die Vorteile der Weisheit, die Nachteile der Wissenschaft uns vorgeführt werden: die Wissenschaft ist dem Leben nicht nützlich, dient nicht den *choses naturelles*, nicht der *preud'hommie*, nicht der Linderung der Übel, schmückt sich mit fremden Federn, ist eitel, arrogant und dabei doch nur Geschwätz — Weisheit, als die durch Selbsterkenntnis gewonnene Einsicht von der Erbärmlichkeit des Menschen und seines Verstandes, gibt sich dem Leben und der Natur hin, fördert die Moral, ruht auf eigenstem Grunde, ist bescheiden, einfach und dabei tätig. Weisheit ohne Wissenschaft ist etwas sehr Großes, Wissenschaft ohne Weisheit etwas sehr Geringes.

Aber wie all diese Renaissancedenker ahnungsvoll über sich hinausweisen, so sieht auch Charron die Morgenröte einer neuen Wissenschaft heraufleuchten, vor deren Strahlen sein eigener Skeptizismus allerdings erbleichen müßte: Statt der in ödem scholastischem Formelkram und Autoritätsglauben erstarrten Pseudogelehrsamkeit eine Wissenschaft, die, wie die Bienen aus den Blumen, nur das Wertvolle und Verwendbare den Büchern entnimmt, es

sich einverleibt und zum eigenen Wesensbestandteil macht *(incorporer et transsubstantier* — lauten die schönen Ausdrücke dafür); ihren Stoff nicht zur Gedächtnisvermehrung, sondern zur Erkenntnisbereicherung und Willensregelung verwendet. Als die bevorzugten Arbeitsgebiete dieser künftigen Wissenschaft werden — jedenfalls im Gegensatz zur Theologie — die Natur- und Geisteswissenschaften empfohlen.[42]) Daß freilich zu der rechten Aneignung fremden Wissens vor allem die eigene Forschung hinzukommen muß, um wahre Wissenschaft zu erzeugen, und daß all diese Bedingungen sich bereits zu Lebzeiten des Verfassers zu erfüllen begannen, davon wußte dieser noch nichts. Und so blieb es bei vorübergehenden Hoffnungen und Ahnungen.

Das Kupfer, welches den Inhalt des Hauptwerks allegorisch zusammenfaßt und von Charron selbst entworfen ist, bringt den Gegensatz von Weisheit und Wissenschaft zu sinnfälligem Ausdruck: die Weisheit, ein schönes, nacktes Weib, *en son simple naturel, quasi puram naturam sequitur,* im Spiegel sich selbst erblickend, umflattert von einem Band mit den Inschriften: *paix et peu — je ne scay;* zu ihren Füßen, angekettet an ihren Altar, ihre Feindinnen, die Leidenschaft, die öffentliche Meinung, der Aberglaube, — die Wissenschaft: *vertu artificielle, acquise, pedantesque, qui lit en un livre, où y a escrit oui, non.*

11. Bisher haben wir im wesentlichen Montaignes Gedanken in neuen Formen vernommen.[43]) Was aber Charron eigentümlich ist und wodurch er den Skeptizismus Pascals vorwegnimmt, ohne ihn doch selbst in dessen Sinne auszunutzen, das ist die Anwendung der skeptischen Isosthenie (nicht nur auf die Produkte des Erkennens, auf die Urteile des Menschen über beliebige Gegenstände, sondern) auf die Urteile über den Menschen und dessen Erkenntnisfunktionen. Die Doppelheit des Menschen in jeder Beziehung, die Antithetik seines Wesens, der Widerspruch seines Charakters — diese von Montaigne kaum im Keime angedeuteten, bei Pascal zu höchster Bedeutung erhobenen Züge finden sich hier vorgebildet. Alle Dinge sind mit ihrem Gegenteil vermischt und vermengt, heißt es gelegentlich.[44]) Und speziell vom Menschen: Der Mensch ist das am schwersten zu erkennende Geschöpf, denn es ist das zweideutigste und widerspruchvollste;[45]) der Mensch besteht wie ein Wundertier aus manchen ganz entgegengesetzten und feindlichen Elementen.[46]) Könnte diese Sätze nicht Pascal

geschrieben haben? Und auch in der Durchführung das gleiche Gemenge von intellektuellen und andern Wertwidersprüchen in der menschlichen Natur wie bei dem Genie von Port-Royal: in der Begattung Wollust und Schmerz;[47]) das Mienenspiel des Lachens und Weinens an die gleichen Muskeln gebunden;[47]) der Mensch stark in seinem Begehren und schwach im Erreichen;[48]) die Sprache etwas sehr Gutes und sehr Schlechtes[49]) usw. (Diese Antithetik führt Charron gelegentlich zu einer Schilderung des Menschenlebens, die in Färbung und Begründung ganz merkwürdig an den Pessimismus Schopenhauers gemahnt.)[50]) So ist es gleichfalls ein von Pascal aufgenommenes Aperçu, daß der Mensch, nur dem Mittelmaß zugänglich, die Extreme nicht zu meistern vermöge. Uns interessiert besonders die Anwendung auf die Erkenntnis: auch der Geist und die Sinne des Menschen sind nur mittlerer Dinge fähig[51]) (die „Schwelle" in der modernen Psychologie). Steigerung einer geistigen Fähigkeit hat das Sinken einer andern zur Folge: gutes Gedächtnis — mangelnde Denkkraft; starke Denkkraft — schwache Phantasie.[52]) Im antithetischen Verfahren werden „Vorteile und Nachteile" des Geistes geschildert.[53]) So strebt der Mensch notwendig nach Wahrheit, aber er erreicht sie nicht.

Manchmal dämmert sogar die Nutzanwendung auf, die Pascal bald von dieser Doppelheit des Menschen machen sollte: das Fleisch der tierische Teil, der Geist das Ebenbild der Gottheit, die Seele in der Mitte.[54]) Gelegentlich läßt sich ein ernsterer Versuch zu einer Verbindung von transzendentem Dogmatismus und immanentem Skeptizismus nicht verkennen: „Die Religion besteht in der Erkenntnis Gottes und seiner selbst; ihr Amt ist, Gott aufs höchste mit allen Kräften zu erheben und den Menschen aufs tiefste zu erniedrigen, ihn, als sei er verloren, niederzuschlagen, und ihm dann die Mittel zu liefern, sich zu erheben, ihn sein Elend und seine Nichtigkeit fühlen zu lassen, auf daß er in Gott seine Zuversicht und sein Alles setze."[55])

Wir sehen: Charron birgt nicht nur in seinem Leben, sondern auch in seinen Lehren Züge, die an Pascal gemahnen.[56])

12. Es ist überflüssig, seine Skepsis noch zu kritisieren. Was er über die Antike oder über Montaigne hinaus geleistet, liegt außerhalb der Skepsis oder ist, wie die Duplizitätstheorie, nicht skeptisch verwertet worden. Im ganzen betrachtet, ist auch seine Form des Skeptizismus wesentlich naturalistischer Skeptizismus und teilt damit die Mängel und Inkonsequenzen dieser Gattung.

Charrons Voraussetzungen über die Natur, die Natur als *mère nourrice*, seine Folgerungen daraus (die einzelnen Regeln für das natürliche Verhalten), sie alle setzen die Gültigkeit der Erkenntnis im weitesten Maße voraus und drehen sich also, wenn sie diese Gültigkeit dennoch bezweifeln, im Kreise. Dem naturalistischen Skeptizismus Charrons und Montaignes steht der dogmatische Naturalismus Spinozas und der Stoa als der widerspruchfreiere gegenüber.[57])

Die besondere Art, in der unser Werk im einzelnen vorgeht, nämlich gestützt auf die zum methodischen Ausgangspunkt erhobene Selbsterkenntnis, ist gleichfalls unhaltbar. Die *connaissance de soi-même*, welche nicht etwa, wie bei Augustin, bloß die unmittelbare Gewißheit von der Existenz des Subjekts, sondern welche hier die gesamte durch Selbstbeobachtung gewonnene Individualpsychologie befaßt, und aus der Erbärmlichkeit des Menschen Zweifel in seine Erkenntniskräfte, Pflicht der Hingabe an die Natur usw. folgert, — diese Selbsterkenntnis bedeutet durchaus keine einfachere, sondern eine weit verwickeltere Aufgabe als die Wissenschaft von den physischen Erscheinungen oder den mathematischen Größen.[58]) Von den letzteren Disziplinen erborgt vielmehr die Psychologie Methoden, Gesichtspunkte und Tatsachen, und erst drei Jahrhunderte nach Montaigne und Charron begann sie wirkliches Wissen über die Gesetze der individualpsychischen Erscheinungen zu erarbeiten. Es geht also nicht an, zu behaupten: die psychologischen Objekte seien rein erkennbar und alle übrigen Objekte in dichte Schleier gehüllt. Vielmehr steigt die wahre Rangordnung von den leichteren zu den schwereren Disziplinen in dieser Weise auf: physische Erscheinungslehre, psychische Erscheinungslehre, Metaphysik der Natur und des Geistes.[59])

Endlich scheint Charrons Verteidigung des religiösen Offenbarungs-Glaubens wiederum die Frage nahezulegen: ob dieser Priester nicht als partieller Skeptiker, als transzendenter Dogmatiker und immanenter Skeptiker, anzusehen sei. Aber wir haben doch vorgezogen, ihn an dieser Stelle zu behandeln; denn einmal ist es mißlich, ihn von seinem Meister Montaigne loszureißen, dessen Einordnung in die Reihe der totalen Skeptiker oben begründet wurde; dann aber gelten für Charron diese nämlichen Gründe auch. Sicherlich ist der Offenbarungsglaube ihm innerlicheres Seelengut gewesen als Montaigne; aber nicht die persönliche Aufrichtigkeit in den Überzeugungen des Menschen, sondern der sachliche Versuch einer Begründung dieser Überzeugungen durch den Philosophen Charron kommt hier in Betracht. Doch auch dieser Versuch besteht nicht mehr so ausschließlich in der Herleitung aus dem Gebote der Sittenbefolgung, die uns zum katholischen Glauben nötige, oder — noch äußerlicher — aus der Übereinstimmung des Christentums mit der Skepsis in der einen These von der (auch intellektuellen) Minderwertigkeit des Menschen, wie das bei seinem Meister der Fall gewesen war. Vielmehr wird bereits die durch Selbstbeobachtung gewonnene Einsicht von der Doppelnatur des Menschen als Brücke benutzt, um einerseits den verzweifelten Tiefstand des menschlichen Geistes zu verstehen, solange er auf sich selber, auf die eigene Kraft angewiesen ist; und andrerseits die Entfaltung seiner Fähigkeiten durch Hingabe an Gott und unter Beistand göttlicher Hilfe zu postulieren. Damit wurde der Boden zu religionsphilosophischen Begründungen wenigstens vorbereitet. Ist doch die Annahme der Offenbarung noch dadurch erleichtert, daß diese auch jene doppelte Natur im Menschen lehrt; daß sie das Darniederliegen aller, also auch der erkennenden Funktionen durch einen Abfall von Gott, das Neuerblühen aller Fähigkeiten durch die Rückkehr zu Gott erklärt.

Aber welch schüchterne Ansätze, welch unzulängliche Andeutungen von alledem bei Charron! „Wenn Charron", so schreibt dessen jüngster Biograph, „mit Energie die natürliche Schwäche der Menschen, wie er sie versteht, beweist, so ist seine Demonstration von der Notwendigkeit des Glaubens im Gegenteil schwach und feige. So hat der Schüler Montaignes und zwar um ein Beträchtliches den Vorrang vor dem theologischen Mönch."[59])

Dritter Abschnitt.

Der Skeptizismus des 18. Jahrhunderts.

(Die empiristische Skepsis.)

Erstes Kapitel.

Die Stellung der neueren Philosophie zur Skepsis.

(Von Bacon bis Leibniz.)

I. Noëtismus und Empirismus.

1. Der Skeptizismus Montaignes, wie der Skeptizismus der Renaissance überhaupt, war im strengen Sinn keine philosophisch-wissenschaftliche Zweifelslehre gewesen. Der Nachweis von der Unfähigkeit der menschlichen Erkenntnis*prinzipien*, irgend eine sichere Wahrheit zu erarbeiten, findet sich hier kaum, und wo er versucht wird, sprechen seine Vertreter bis zu Formeln und Beispielen herab nicht als die Söhne der Renaissanceepoche, sondern als die Schüler Pyrrhos und Aenesidems. Doch sind die Zweifel dieser Männer nicht nur Ausflüsse vager Stimmungen oder persönlicher Enttäuschungen gewesen. Unbewußt nur auf die Zersetzung derjenigen Urteile gerichtet, welche auf die volle Wirklichkeit sich beziehen (und jedes Stück Wirklichkeit ist den elementaren Problemen gegenüber, mit denen die Wissenschaft sich beschäftigt, unendlich kompliziert), erscheinen sie als der Ausdruck eines *Wirklichkeitskeptizismus*, der zwischen dem individuellen Stimmungs- und dem generellen Einsichtskeptizismus etwa die Mitte hält. Diese Richtung auf die Wirklichkeit, und zwar auf die höhere Wirklichkeit, oder das *Leben* ist aber der ganzen Epoche eigentümlich. Die gesamte Renaissance zielt mit in erster Linie auf eine freiere Lebensrichtung ab. Die Kämpfe mit der kirchlichen Autorität, der mittelalterlichen Gebundenheit, sie werden vor allem dem Leben und nicht der Erkenntnis zuliebe gekämpft. Kunst, Religion, Politik, die dem Leben ja so viel näher stehen als die Wissenschaft, sind darum hauptsächlich in diese Kämpfe verflochten. Erst als ein gewisser Grad von Freiheit hier errungen war, tritt das ruhig besonnene, dem konkreten und realen Leben abgewandte Denken, tritt die eigentliche *Wissenschaft* wieder auf den Plan. Zwar übernimmt die wissenschaftliche Richtung der Zeit von den Renaissanceidealen den Wunsch, ihre Ergebnisse dem Leben unmittelbar nutzbar zu machen und für den Hauptzweig der jungerwachten Wissenschaft wird die praktische Ver-

wertbarkeit sogar das Panier, unter dem sie sich sammelt. „Wissen ist Macht", pflegte Bacon zu sagen. Aber das Denken als solches bleibt nicht mehr vor den verwickelten Lebenserscheinungen festgebannt und ratlos stehen, sondern steigt zu der methodischen Erforschung der elementaren Vorgänge und Gesetzlichkeiten herab, d. h. es wird zum wissenschaftlichen Denken.

Und wie die ganze Richtung der Renaissanceskepsis nur ein Ausfluß der Art war, wie damals Philosophie getrieben wurde, so wurzelt auch ihr originellster Gedanke in dem naturalistischen Gläubensbekenntnis der Zeit. Ich hatte versucht, den Punkt herauszuheben, wo bei Montaigne und Charron aus ihrer schwärmerischen und fast mystischen Naturverehrung die skeptischen Keime aufschießen: Je unendlicher man das Unendliche, je schrankenloser man das Schrankenlose denkt, um so endlicher wird man das Endliche, um so beschränkter das Beschränkte denken. Der Grund einer solchen Skepsis mußte wankend werden, als man die Natur nicht nur verehrte, sondern auch erforschte; als es sich zeigte, welch tiefer Einsichten in ihr Getriebe der Mensch doch schließlich fähig sei; als die Entdeckungen und Erfindungen auf kosmographischem, astronomischem, physikalischem, technischem Gebiete überlaut die Erkennbarkeit der Natur in irgend einem Sinne verkündeten. Wie man am Beginn der Neuzeit aus der Lebensphilosophie den Gedanken rettete, die Ergebnisse strenger Forschung dem Leben nutzbar zu machen, ohne doch bei der Betrachtung der bunten Lebensmannigfaltigkeit deshalb stehen zu bleiben, so übernahm man von dem naturalistischen Renaissanceglauben den Gegenstand, die Natur, ohne darum den mystischen Kult für sie beizubehalten. Beobachtung und Berechnung lösten ihn ab. So fällt das eigentliche Erbe der Renaissance nicht an eine neue Naturmystik, nicht an eine neue Lebensweisheit, sondern an die moderne Naturwissenschaft.

Die moderne Naturwissenschaft eilt in ihrer Ausbildung nicht nur allen übrigen Wissenschaften voran (Namen wie Copernicus, Keppler, Galilei, Gilbert, Boyle genügen), sie wirkt auch mit ihren Anschauungen bestimmend auf sie ein. Und nicht zum mindesten auf die allgemeinste unter ihnen, die Philosophie. Die Philosophie an der Schwelle der neueren Zeit befand sich in schwieriger Lage. Ihr Zusammenhang mit der Kirche war durchrissen; woran sollte die nun auf sich selbst Gestellte anknüpfen? An die Systeme

des Altertums, an Plato, an Aristoteles? Aber die Ansichten dieser Männer waren mit den Ergebnissen der modernen Wissenschaft ebensowenig vereinbar wie die biblische Schöpfungsgeschichte oder die Transsubstantiationslehre. So mußte sich die Philosophie ihr neues Fundament selber zimmern. Der vollständige Niederbruch der antiken und mittelalterlichen Weltanschauung legte ihr die Frage nahe: nach welchem Plan errichte ich das neue Gebäude, auf daß es, wetterfester als das vorige, nicht wieder in sich zusammenstürze? Kurz, sie begann sich nach einer Methode umzusehen, die ihr ein gesichertes Fortschreiten bei der Arbeit verbürgen sollte. Hier nun ist der Punkt, auf dem der Einfluß der Naturwissenschaft gleich spürbar wird. Die Naturwissenschaft ist ja zweifellos diejenige Disziplin, welche die strengsten Methoden besitzt, und waren diese gegen heute auch erst keimartig entwickelt, so zeigt sie sich doch schon damals allen übrigen Disziplinen an Methodik weit überlegen. In der exakten Naturwissenschaft aber treffen zwei Forschungsweisen zusammen, die man als die experimentelle und die mathematische zu bezeichnen pflegt. Die eine registriert, beobachtet, entdeckt Erscheinungen, die andre berechnet sie, leitet sie ab und sagt sie voraus. Die beiden Methoden verhalten sich wie Induktion zu Deduktion. Das eine Mal steigt der Untersuchungsgang vom Allgemeinen zum Besonderen herab im deduktiven Verfahren, das andre Mal steigt er vom Besonderen zum Allgemeinen auf und verfährt induktiv. Die Deduktion geht von allgemeinen Denkinhalten aus und erschließt aus ihnen das Besondere, verfährt also noëtisch (rationalistisch); ihre Werkzeuge sind der logische Schluß und die Rechnung. Die induktive Methode beginnt mit den einzelnen, von der Erfahrung gelieferten, durch die Sinne wahrgenommenen Fällen und steigt (in einer Weise, deren problematischen Charakter wir noch kennen lernen werden) zu allgemeinen Einsichten auf, erhebt sich also auf empirischer (sensualistischer) Basis. Es verhält sich daher die Induktion zum Empirismus wie die Deduktion zum Noëtismus. Ihr Werkzeug ist nicht der logische Schluß, sondern die genaue Beobachtung der Erfahrung, die, wenn sie planmäßig — unter den vom Menschen für geeignet befundenen, künstlichen Bedingungen — angestellt wird, Experiment heißt. Also Deduktion, Syllogismus, Noëtismus und Rationalismus auf der einen, Induktion, experimentelle Beob-

achtung, Empirismus und Sensualismus auf der andern Seite. Beide Forschungsweisen, die in der mathematischen Naturwissenschaft in vorbildlicher Weise verschwistert arbeiten, geben nun der modernen Philosophie zur Ausbildung getrennter Lager Veranlassung. Es bilden sich zwei Denkerreihen, von denen die eine (vorzugsweise) der noëtischen, die andre (vorzugsweise) der empirischen Forschungsmethode huldigt, und aus beiden Methoden entwickeln sich wieder Systeme der Philosophie, noëtische und empiristische.

2. Fragen wir uns nun, ob und in welcher Form der Skeptizismus innerhalb dieser philosophischen Richtungen erscheint, so zeigt sich ganz allgemein folgendes Bild: Im Noëtismus kommt es zu einer wahrhaft skeptischen Philosophie unter den namhaften Vertretern überhaupt nicht; zwar tritt der totale Zweifel als Ausgangspunkt selbständigen Denkens bei dem Begründer des Rationalismus auf, wird aber sogleich auf die Weise überwunden, daß sich aus dem Zweifel selbst die allerfesteste Gewißheit ergibt. Auf dieser Gewißheit erbauen sich dann weitere sichere Erkenntnisse, bis schließlich ein dogmatisches System als Frucht aus dem ursprünglichen Zweifel erwächst. Der Empirismus umgekehrt beginnt seinen Lauf ohne die geringsten Bedenken in die Fähigkeiten des menschlichen Erkenntnisapparats, wird aber von seinem Erfahrungsstandpunkt folgerichtig Schritt für Schritt in dieser Siegesgewißheit erschüttert, bis er endlich im totalen Skeptizismus seine höchste Blüte aber auch seine Auflösung erfährt. Der griechische Skeptizismus war im Empirismus geendet, der englische Empirismus endet im Skeptizismus.

Dieser Verlauf ist kein zufälliger. Da wir unter Empirismus und Noëtismus nur Anschauungen über Ursprung und Zustandekommen unsrer Erkenntnisse verstehen, so bleibt die Frage zunächst allerdings offen, von welchen Gegenständen, in welchem Genauigkeitsgrade und innerhalb welcher Grenzen wir überhaupt gültige Erkenntnisse oder wahre Urteile zu erwerben vermögen. Auf analytischem Wege also läßt sich aus unseren Definitionen nicht bereits folgern, daß der einen Richtung etwa der Idealismus, Spiritualismus und Dogmatismus, der andern der Realismus, Materialismus und Skeptizismus entsprechen müßte; daß etwa jeder, der da glaubt, im Denken sei der Quell aller Wahrheit zu suchen, damit auch schon glaube, in Wirklichkeit sei alles

Sein nur Bewußtein und Geist, oder: alle wahren Urteile gälten apodiktisch gewiß von sinnlichen wie übersinnlichen Objekten usw. In der Tat hat es denn auch Idealisten noëtischer wie empirischer Richtung gegeben (Leibniz-Berkeley); noëtische Realisten (wie Spinoza) und empirische Realisten (wie Locke); dogmatische Noëtiker (wie Wolff) und dogmatische Empiriker (wie Hobbes); skeptische Noëtiker (wie in gewissem Sinne Kant) und skeptische Empiriker (wie Hume). Freilich zeigt eine genauere Forschung, daß, wenn auch in den Anschauungen über Ursprung und Zustandekommen eine bestimmte Ansicht über die Gültigkeit der Erkenntnis nicht unmittelbar mitgegeben ist, daher auch nicht analytisch, populär gesprochen „selbstverständlich", aus ihnen herausgezogen werden kann, doch die tatsächlichen Verhältnisse dazu zwingen, synthetisch bestimmten Überzeugungen von dem Ursprung auch bestimmte Überzeugungen von der Gültigkeit der Erkenntnis anzuordnen. Mag der Entscheid über Realismus und Idealismus relativ unabhängig von Empirismus und Noëtismus sein, die systematische Antwort auf die Frage: Dogmatismus oder Skeptizismus? ist es jedenfalls nicht. Die Erfahrung zeigt uns ja immer nur das Erfahrbare. Wer sich also ausschließlich an diese Erkenntnisquelle hält, wird folgerichtig nie über die Erfahrung hinausschweifen dürfen; aber die Erfahrung zeigt uns auch immer nur ein „jetzt" und ein „hier", und wer allein aus ihren Brüsten die Milch der Wahrheit saugt, wird nicht einmal über die erfahrbare Wirklichkeit Sätze mit dem Anspruch auf universelle Geltung zu fällen sich getrauen, d. h. er wird in gewissem Sinne Skeptiker sein müssen. Das Denken hingegen vermag sich in freiem Flug über alle Erfahrungsgrenzen hinauszuschwingen, und universelle Sätze (in dem Dreieck, also auch in allen Dreiecken ist die Winkelsumme = 2 R) bildet es mit derselben Leichtigkeit wie individuelle (in einem bestimmten Dreieck ist die Winkelsumme = 2 R). Wer daher vorzüglich in den eigenen Verstand die Quellen der Wahrheit verlegt, wird naturgemäß die Schwierigkeit weder universeller noch metaphysischer Urteile begreifen. Damit aber fallen alle prinzipiellen Barrieren für die Erkenntnis — die Entfaltung eines schrankenlosen Dogmatismus ist die Folge.

Diese systematischen Erwägungen zeigen dann in der historischen Entwicklung ihr zwar getrübtes, aber doch immerhin vorhandenes Spiegelbild. Die innere Verwandtschaft von Dog-

matismus und Noëtismus, von Skeptizismus und Empirismus findet ihren zutreffenden Ausdruck in der äußeren Verbrüderung eines jeden Paares, die, wenn auch nicht überall, so doch wenigstens dort besteht, wo das Prinzip einer reinen Gedanken- oder einer reinen Erfahrungsphilosophie streng aufrechterhalten wird. Bei den Heroen des Noëtismus, bei Spinoza und Wolff, haben wir es mit einem Dogmatismus von so hoher Potenz zu tun, wie er vordem nur in der Blütezeit der attischen Philosophie oder der mittelalterlichen Scholastik aufgetreten war. Und je bewußter der Empirismus seiner selbst wird, um so inniger gesellt sich ihm die Skepsis.

II. Der Noëtismus und die Skepsis.

a) Descartes.

1. Als Begründer des Rationalismus in der modernen Philosophie gilt René Descartes (1596—1650). Die neue Methode, die er entwirft, will die philosophische Wahrheit auf einen unerschütterlichen, von keinem Zweifel zu benagenden Felsen stellen. Darum gibt er zuerst methodologische Regeln, um die Wahrheit zu finden, läßt dann der verheerenden Flut radikaler Skepsis freien Lauf und sucht nun mit dem Kompaß seiner Methode nach einer Wahrheit, die sich dem Ansturm von Zweifeln gegenüber standhaft erweist. Die erste methodologische Grundregel, die ihm zur Auffindung einer sicher gegründeten Gewißheit dienen soll, lautet: nur das für wahr anzusehen, was man klar und deutlich erkannt hat.[1]) Natürlich hat Descartes nicht damit gemeint: jeder solle nur ruhig dasjenige für wahr halten, was — im Sinn der Alltagssprache — er deutlich und klar einzusehen glaube. Daraus wäre eine sonderbare Grundlage für die neuere Philosophie geworden. Sondern: klar ist ihm eine sich uns mit einleuchtender Gewißheit und in aller Bestimmtheit intensiv aufdrängende Vorstellung (z. B. eine starke Schmerzempfindung), deutlich, wenn diese unvermengt mit allem Trüben und Unklaren besteht (wenn ich mit der Schmerzempfindung nicht etwa die Vorstellung verknüpfe, der Schmerz „säße" irgendwie in dem schmerzenden Glied an sich.[2]) Beide Kriterien aber, das der Klarheit und das der Deutlichkeit, oder, was gleichbedeutend ist, das der vollkommenen Klarheit werden in dieser ersten methodologischen Regel gefordert.

Doch nun erhebt sich die Frage: gibt es denn überhaupt eine Erkenntnis, die so hohen Anforderungen Genüge tut? die gegen

jeden Zweifel sich wirklich zu behaupten vermag? Hier liegt der Punkt, an dem Descartes den Skeptizismus zu Hilfe ruft, um die Probe auf das Exempel zu machen.[3]) Sollen wir nur das für wahr halten, was klar und deutlich erkannt wird, so müssen wir vorerst an allem zweifeln, was nicht klar und deutlich eingesehen wird, d. h. was sich uns nicht als unabweisbare und unerschütterliche Gewißheit aufdrängt. Mit diesem negativen Pol des absoluten Zweifels haben wir zu beginnen. Und so wird nun an allem gezweifelt, was nur irgend zu bezweifeln ist. Die Sinne täuschen uns manchmal, also zweifeln wir an den Wahrnehmungen der Sinne (d. h. daran, daß sie eine transsubjektive Realität getreu wiedergeben); die Vernunft irrt manchmal, also zweifeln wir an den Urteilen der Vernunft. Im Traume sehen wir oft das gleiche wie im Wachen, also zweifeln wir an dem Vorzug der wachen vor den Traum-Vorstellungen.[4]) Und selbst die Einsichten werden verdächtigt, bei denen scheinbar jeder Irrtum ausgeschlossen ist, die im Traum und Wachen unverändert bestehen: die Annahme irgendwelcher Wirklichkeit „an sich", sei diese auch unsern Wahrnehmungen noch so unähnlich; die einfachsten mathematischen Lehrsätze, die sich überall und jederzeit bewähren. Denn ist es nicht denkbar, ein trügender Dämon oder auch ein in seinen Absichten uns unverständlicher Gott habe uns so eingerichtet, „daß wir immer und selbst in dem, was uns ganz einleuchtet, getäuscht werden?"[5])

So scheint sich der Zweifel wirklich auf alles zu erstrecken, was dem Bereich des Erkennens verfällt. Wirklich auf alles? Ersichtlich nein. Je mehr ich zweifle, um so stärker erwächst eine Gewißheit, eine Wahrheit, eine Erkenntnis, die dem Zweifel entrückt ist; ja welche durch jeden Akt des Zweifels neu bestätigt wird: die Sicherheit, daß ich zweifle. Zweifeln aber ist nur eine Art seelischer Äußerung, eine Art des psychischen Seins, ein Bewußtsein. Alles läßt sich bezweifeln, das Zweifeln selbst als Bewußtseinsakt besteht unzweifelhaft, während man zweifelt. Und da ich es bin, der zweifelt und auch ein ganz unmittelbares Bewußtsein davon habe, daß ich grade zweifle und kein andrer, so ist es auch gewiß, daß ich als Zweifelnder, als Bewußtseinhabender bin. Die Existenz des eigenen Ich als des Trägers eines Bewußtseins, d. h. als seelischer Substanz, ist der unerschütterliche Felsen, an dem sich die Brandung des Zweifels bricht. Es ist zugleich eine Tatsache, die ich so „klar und deutlich" einsehe, daß von einem Zweifel an ihrem Bestehen nicht die Rede sein kann. Das ist der Inhalt des berühmten Satzes: *Cogito ergo sum.*[6]) Damit wäre das Fundament gelegt, das kein Zweifel zernagt, die Grundwahrheit, der „archimedische Punkt" gefunden, von dem die neuere Philosophie ihren Ausgang zu nehmen hat.[7])

Die Skepsis als Bahnbrecherin der Wahrheit hat ausgedient und tritt vom Schauplatz ab. „Der Mohr hat seine Arbeit getan, der Mohr kann gehn." Denn, nachdem Descartes die eine unabweisbare, von tiefster Überzeugungskraft durchglühte Wahrheit vom Dasein des eigenen Selbst als unmittelbare Bewußtseinsaussage entdeckt, hat er das Vertrauen zur Wahrheit überhaupt wieder gewonnen. Er sieht sich nach andern Inhalten um, die, wenn auch nicht so überwältigend, so doch gleichfalls „klar und deutlich" erkannt werden können, und er findet deren „unzählige":[8]) das Dasein eines wahrhaftigen Gottes, durch welches zugleich die Annahme einer übernatürlichen Täuschung aufgehoben wird; die Sätze der reinen Mathematik und Logik; die Existenz einer realen Körperwelt; die Realität der mathematisch-physikalischen Eigenschaften an den Körpern; die enge Verbindung von Leib und Seele. Über diesen Grundgewißheiten erbaut Descartes dann ein immer höher und höher steigendes Gebäude: eine dogmatische Metaphysik, die von den Substanzen und ihren gegenseitigen Verhältnissen handelt (so recht ein Problem, dessen Objekt die griechische Skepsis zu den *ἄδηλα* gerechnet hätte); eine dogmatische Physik,[9]) die sogar eine Weltentstehungshypothese entwirft; eine dogmatische Psychologie, welche die Beziehungen zwischen Leib und Seele bis ins Einzelste festlegt.

2. Betrachtet man nun kritischen Blickes, wie Descartes den skeptischen Knoten schürzt und löst, so erhellt sofort, daß bei ihm der Zweifel nicht um seiner selbst willen auftritt, sondern nur zur Absonderung aller unechten Erkenntnisse dienen soll. Er ist Ausgangspunkt, nicht Endziel, Methode, nicht Ergebnis, ein psychologisches Hilfsmittel, nicht ein erkenntnistheoretisches Resultat. Darin einigermaßen der Sokratischen Skepsis verwandt, deren „ich weiß nur, daß ich nichts weiß", den Glauben an die Erkennbarkeit der Wahrheit nicht etwa ausschließen, sondern grade zu tieferer Betätigung anreizen wollte; und beide Männer lieben es, die „gelehrte Unwissenheit" in die

Form persönlicher Bekenntnisse zu kleiden und eine Forschungsregel für die Menschheit unter der Maske individueller Unvollkommenheit zu verstecken.[10]) Was Descartes wollte, war das gleiche, was Bacon mit seiner Reinigung von den Idolen bezweckte: die neue Philosophie freimachen von der langen und schweren Kette alter Vorurteile und Konventionen, sie möglichst voraussetzungslos beginnen, sie mit unbezweifelbar wahren Sätzen einleiten. Dazu mußte alles Zweifelhafte bezweifelt, abgestoßen und ferngehalten, und lieber eine gewisse Einsicht für zweifelhaft als eine zweifelhafte für gewiß erklärt werden. All das aber nur, um den sicheren Grund unbestreibarer Erkenntnisse zu gewinnen. „Nicht daß ich deshalb etwa die Skeptiker nachgeahmt hätte, welche nur zweifeln, um zu zweifeln und eine stete Unentschlossenheit vorspiegeln; im Gegenteil, all mein Streben ging nur darauf, Gewißheit zu erlangen, den unsicheren Boden und den Sand zu entfernen, um den Felsen oder Schiefer zu erreichen.“ [11])

3. Descartes aber war nicht nur Methodologiker, sondern auch Logiker; d. h. er wollte nicht nur den Weg und die Mittel angeben, welche unser Intellekt zu benutzen hat, um zu brauchbaren Einsichten zu gelangen, sondern auch die Leistungsfähigkeit dieses Intellektes in bezug auf den Begriff, den Gegenstand, den Grad und den Umfang der Erkenntnis prüfen. Zwar sonderte er zu dem Behuf die Untersuchung der Technik des Denkens von der Bearbeitung der Gültigkeitsprobleme nicht scharf ab, und das, was man später als Elementarlehre und Methodenlehre in der Erkenntnistheorie einander gegenüberstellte, fließt bei ihm oft durcheinander; aber er hatte doch ein ganz deutliches Bewußtsein von der Notwendigkeit, die Philosophie mit Erkenntniskritik (und nicht nur mit einem discours de la méthode) zu beginnen.[12]) „Wenn jemand sich zur Aufgabe macht“ — so lesen wir in der VIII. Regel der ***regulae ad directionem igenii*** —, „alle Wahrheiten zu prüfen, zu deren Erkenntnis die menschliche Vernunft gelangt, was einmal in seinem Leben ein jeder tun muß, der ernstlich nach Wahrheit strebt, so ist das erste, was es für ihn zu erkennen gibt, der Verstand selbst, da von ihm die Erkenntnis aller andern Dinge abhängt, nicht umgekehrt . . . Nichts Nützlicheres gibt es hier für uns zu erforschen, als was die menschliche Erkenntnis sei und wieweit sie sich erstrecke. Dies muß einmal in seinem Leben untersucht haben, wer auch nur im mindesten die Wahrheit

liebt, denn darin ist das wahre Werkzeug des Wissens und die ganze Methode enthalten.“ [13])

Diese programmatische Erklärung des Begründers der neueren Philosophie kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Wir werden auch im folgenden — als für den philosophischen Skeptizismus (der ja das Zweifeln als Ergebnis, nicht als Methode empfiehlt) allein von Belang — nur diejenigen Partien in Betracht ziehen, in welchen Descartes dieses Programm zu erfüllen strebt.

4. Dabei interessiert uns zunächst der Begriff der Erkenntnis, Wahrheit, Gewißheit — welche Ausdrücke von unserm Denker natürlich noch promiscue gebraucht werden. Das Cartesische Wahrheitskriterium der vollkommenen Klarheit oder Evidenz trifft im wesentlichen das Richtige und ist nur durch einige Zusätze zu ergänzen, die es erst allen skeptischen Angriffen entrücken.

Allerdings betont das *clare et distincte percipi* nur die subjektive Seite an der Erkenntnis, die Gewißheit. Die Intensität des Sich-Aufdrängens, das Überzeugungsgefühl und den Zustimmungszwang als ihre Merkmale hat Descartes hier vortrefflich beschrieben, und in seiner Theorie des Irrtums auch das Willensmoment und damit die Aktivität betont, die neben dem passiven Erleben der Richtigkeit oder Falschheit als ein sich Hinneigen oder als ein Abstoßen zu jeder *affirmatio* und *negatio* hinzukommen muß.

Zu der Bestimmung der Bedingungen aber, unter denen allein eine Wahrheit wirklich erkannt werden kann, nämlich bei klarem und bestimmtem Erfassen ihres Inhaltes und bei dem Bewußtsein von der Beziehung dieses Inhalts zu Erfahrung und Denken, hat unser Philosoph nur Ansätze gemacht. So redet er gelegentlich davon, daß nur der ***mens attenta***, d. h. doch wohl der Seele im Zustande der Besonnenheit, gegebene Inhalte im strengen Sinne gewiß sein könnten. Es ist jedenfalls eine zu knappe und auch sprachlich nicht glückliche Formulierung, in dem *clare et distincte percipi* all diese verschiedenen Eigenschaften (Klarheit des Inhalts — Besonnenheit bei seiner Betrachtung — Erregung evidenter Zustimmung) zusammenzufassen. Der Ausdruck ist eine Auffrischung der Stoischen *φαντασία καταληπτική* und der Epikureischen *ἐνάργεια* und so vieldeutig wie diese.

Was nun aber die Gewißheit in uns auslöse, oder das ob-

jektive Merkmal der Wahrheit hat Descartes uns nicht verraten. Zwar spricht er es deutlich aus, daß nur Urteile und nicht Vorstellungen evident und also wahr sein könnten [14]) (terminologische Verstöße sind zwar vorhanden, aber belanglos); doch er engte den Kreis der wahren Aussagen nicht auf die mit Erfahrung und Denken harmonierenden Urteile ein, sondern verzichtete auf die Herausarbeitung eines allgemeinen und objektiven Kriteriums der Wahrheit.

Hätte Descartes hierüber Ermittelungen angestellt, so würde er auch niemals den Irrtum als „freie" Willenstat bestimmt, vielmehr jede Art von Zustimmung oder Ablehnung als einen notwendigen Akt unsres Verstandes erkannt, und den einzigen Unterschied zwischen Irrtum und Erkenntnis darin erblickt haben, daß irrtümliche Urteile im Zustand fehlender Besinnung, wahre, wahrscheinliche und gewisse Urteile in besonnener Geisteslage gefällt werden.

5. Der nächste Schritt ist nun darauf gerichtet, kraft Anwendung der dritten Regel Sätze zu suchen, die am einfachsten und leichtesten „klar und deutlich" erkannt werden können. Dabei gelangt Descartes überall zu der gleichen Reihenfolge: die Sätze von der Existenz der eigenen Seele, vom Dasein Gottes, die Urteile der Mathematik, die Einsicht von der Realität der Außenwelt. Hierin bewährt sich so recht der metaphysische Geist dieses Mannes. Er suchte das Einfachste und jederzeit Gewisseste und fand — das Zusammengesetzteste und ewig Ungewisse. Denn drei dieser angeblich so leicht faßlichen Wahrheiten, die Realität des Ich als einer selbständigen Substanz, die Realität der Außenwelt (im Sinn des gemäßigten Realismus) [15]) und die Existenz Gottes betreffen metaphysische, d. h. grundsätzlich unerfahrbare Objekte, über die jede Behauptung zweifelhaft, und — wie wir später sehen werden — keine jemals wahr im strengen Sinne genannt werden darf. Dazu kommt die rationalistische Wendung, daß all diese Vorstellungen als ideae innatae in unserm Geiste bereit liegen sollen, was bis auf die (richtig verstandene) Apriorität der Mathematik wiederum mit der Wahrheit in Widerspruch tritt.

Von einer Überwindung der Skepsis durch Descartes kann also keine Rede sein. Den einzigen Weg, der dahin führt, die Entwicklung des streng phänomenologischen oder empiristischen Weltbildes, das die wirklich evidenten und die

evident wahrscheinlichen Urteile auf die logischen und mathematischen Aussagen sowie auf die Urteile über die empirische Objektivität einschränkt, darüber hinaus aber nur eine grundsätzlich hypothetische Metaphysik gestattet, ist dieser Denker nicht gegangen. Nur an einer Stelle seiner „Prinzipien" dämmert die Ahnung auf, daß die unmittelbare Gewißheit der logischen Axiome und der individuellen Erlebnisse das Fundament aller wahren Sätze sei. „Wenn ich deshalb hier gesagt habe, der Satz: ich habe Bewußtsein, also bin ich, sei von allen der erste und gewisseste, welcher einem methodischen Denken sich bietet, so habe ich damit nicht bestreiten wollen, daß man vorher wissen müsse, was Bewußtsein, was Dasein, was Gewißheit sei" (d. h. doch wohl: um die empirischen Erlebnisse vom Seelischen wissen müsse); „ebenso daß es unmöglich sei, daß, was Bewußtsein hat, nicht bestehe und derartiges" (d. h. daß man vom Satz des Widerspruchs überzeugt sein müsse). Aber in der Motivierung, warum er dennoch die Philosophie nicht auf diese sichere Basis gestellt habe, verrät sich wieder die dogmatisch-metaphysische Geistesart des Mannes, die am allerungeeignetsten ist, eine ernstgemeinte Skepsis zu widerlegen: „ich habe nur ihre Aufzählung nicht für nötig erachtet, weil es die einfachsten Begriffe sind" (soll heißen Urteile; aber die werden ja gerade gesucht!), „und sie für sich allein nicht die Erkenntnis eines bestehenden" (soll heißen: an sich bestehenden, metaphysischen!) „Dinges gewähren." [16])

6. Wenn es manchmal den Anschein hat, als errichte Descartes ein festes Bollwerk gegen jeden Skeptizismus mit der Betonung, daß man von den seelischen als von den sichersten, weil unmittelbarsten Tatsachen und nicht von Wahrnehmungen der physischen Wirklichkeit auszugehen habe, so zeigt eine genauere Überlegung, daß dem nicht so ist. Denn den Sinn, in dem die Erkenntnis von der Seele der Erkenntnis vom Körper überlegen ist, meint Descartes nicht, und in dem Sinne, den er meint, ist sie es nicht. Gewiß erreichen alle Aussagen über Eigenerlebnisse einen ganz andern Gewißheitsgrad als Aussagen über irgendwelche Dinge „an sich"; d. h. die phänomenalistische Erkenntnis ist der metaphysischen weit überlegen. Aber vom Ichgefühl ist jedes Erlebnis, das der ausgedehnten Gesichtsbilder so gut wie das der inneren Regungen, begleitet, so daß die Überzeugung vom Dasein dieses Ich sich aus jedem Bewußtseins-

inhalt gleich unmittelbar gewinnen läßt. Macht man aber zwischen den erlebten Inhalten einen Unterschied und scheidet hier zwischen physischen und psychischen Phänomenen, dann lassen sich genau so sichere Behauptungen über die sinnlichen Wahrnehmungen (das wären alsdann die physischen „Körper" im empirischen Sinne!), wie über die unsinnlichen Innenzustände der Gefühle, Gedanken, Willensregungen und deren Zusammenhänge (das wäre die „Seele" im empirischen Sinne) machen; ja die Erforschung der Verkettungen, die Zergliederung der Elemente ist weit einfacher dort als hier.[17]) In den Grenzen von Erfahrung und Erscheinung also ist die Physik der Psychologie überlegen. Meint man aber, daß die Existenz der Seele als einer selbständigen, unvergänglichen Substanz weit gesicherter sei als das Dasein einer realen körperlichen Außenwelt „an sich", so begibt man sich auf das schlüpfrige Gebiet der Metaphysik und noch dazu einer dualistischen, wo von unmittelbaren und selbstverständlichen Einsichten keine Rede mehr ist. Mit alledem wiederholt Descartes, nur weniger eindringlich und ausführlich, was Augustin tausend Jahre früher gegen die Skepsis geltend gemacht hatte. Was oben zur Abwehr dieses Kirchenvaters gesagt wurde, gilt also auch hier.

7. Doch ein besonderer Fehlschlag im Kampfe für den Dogmatismus ist ganz und gar Descartes eigentümlich. Es ist das trotzige Auftreten und klägliche Abtreten des Gedankens: auch in der vollkommensten Evidenz eines Urteils läge keine Gewähr für dessen Wahrheit; wie, wenn mich etwa ein Teufel so eingerichtet hätte, allen falschen Urteilen meine Zustimmung und allen wahren meine Ablehnung zukommen lassen zu müssen? Den Ausweg aus diesem Dilemma erblickt Descartes in seinen zahlreichen Beweisen für das Dasein eines wahrhaftigen und gütigen Gottes, der nicht gewollt haben kann, daß wir das Falsche als gewiß und das Wahre als ungewiß empfinden. Ohne diese Beweise würden wir „trotz aller Klarheit und Deutlichkeit unsrer Vorstellungen keinen triftigen Grund dafür haben, daß sie die Vollkommenheit hätten, wahr zu sein".[18]) Der Zirkelschluß, in dem sich der Philosoph hier bewegt, ist so deutlich, daß Arnauld in seinen Einwürfen sofort darauf hinwies.[19]) Setzen wir den günstigsten Fall, die angebotenen Gottesbeweise seien sämtlich schlüssig — was sie natürlich nicht sind — so wären sie es doch nur, weil sie dem menschlichen Wahrheitsgefühl Genüge

tun, d. h. weil sie aus der Verkettung evidenter Urteile bestehen. Wenn aber die Frage ist, ob mich nicht ein Dämon mit trügendem Wahrheitsgefühl geschaffen hat, so kann die Antwort nicht den Weg nehmen, daß ich mit diesem problematischen Gefühl das Dasein Gottes „beweise", und aus Gottes Dasein schließe, daß das menschliche Wahrheitsgefühl nicht irre leitet. Es wird also aus der Gültigkeit des menschlichen Wahrheitskriteriums das Dasein Gottes, und aus dem Dasein Gottes die Gültigkeit dieses Wahrheitskriteriums erschlossen. Das dürre Schema des Schlusses habe ich an andrer Stelle gegeben.[20]) Daß Descartes sich nur auf ein offenes Sophisma hier stützen konnte, liegt daran, daß sein skeptischer Selbsteinwand zu den grundsätzlich unwiderleglichen gehört und jeder Versuch einer Widerlegung daher notwendig scheitern muß. Der Widerspruch in solchem Vorgehen erhellt auch deutlich aus der Verlegenheit, in der Descartes sich über die Rangordnung befindet, in welcher die Einsichten von der Existenz des eigenen Ich und dem Dasein Gottes stehen. Da erstere den Ausgangspunkt seiner ganzen Philosophie bestimmt, so wird sie überall in der Aufzählung vorangestellt; da andrerseits wegen der Bezweiflung des Wahrheitskriteriums alles von der Einsicht in Gottes Wahrhaftigkeit abhängig gemacht wird, so erscheint diese bisweilen von allen in mir befindlichen Vorstellungen als die „wahrste, klarste und deutlichste." An andern Stellen marschiert wiederum die Selbsterkenntnis als „die erste und gewisseste" an der Spitze und soll selbst gegen einen Betrug Gottes gesichert sein; denn zum Betrügen gehört ein Betrogener.[21])

Stets geht bei Descartes die Rangordnung des klar Erkannten nach dem Grade der Gewißheit durcheinander mit der Rangordnung nach der Leichtigkeit seiner Erwerbung; die methodologische Frage wird mit der erkenntnistheoretischen dauernd vermengt. Daß die Wahrheit überhaupt keine „Grade" hat, wohl aber manche Wahrheiten leichter als andre aufgefunden werden, hat Descartes übersehen. Denn ausdrücklich rechnet er alle von ihm aufgestellten fundamentalen Gewißheiten (von der Existenz des Ich bis zu der Realität der Außenwelt), um deren Rangordnung es sich handelt, mit strengem Ausschluß der Wahrscheinlichkeit zu den wahren Einsichten.[22])

8. Ebenso verzweifelt wie vergeblich ist ein andrer Weg, den er gelegentlich einschlägt, um dem quälenden Skrupel zu entgehen.

Er versucht dann die Urteile, die ich jederzeit „unmittelbar und gegenwärtig" klar und deutlich (durch „Intuition") im Bewußtsein haben kann (wie das Cogito ergo sum), gegen jeden Teufelstrug dadurch sicher zu stellen, daß er in dem unbedingten Zustimmungszwang, den diese Sätze ausüben, die Gewähr für ihre Wahrheit erblickt. Nur die mittelbar durch Schlußfolgerung („Deduktion") gewonnenen Einsichten können, wenn ich ihren Beweis nicht auf einmal im Bewußtsein vergegenwärtigen kann, mir dadurch zweifelhaft erscheinen, daß ich in solchen Augenblicken eine übernatürlich bewirkte Täuschung des Gedächtnisses für möglich halte, kraft deren das einst für bewiesen Gehaltene dennoch falsch sei.[23])

Zwar ist der Gedanke, daß bei längeren, nicht auf einen Blick übersehbaren Beweisketten der Schlußsatz seine Evidenz nicht aus der gegenwärtigen und ursprünglichen, sondern aus der erinnerten Evidenz der Vordersätze gewinnt und daher sozusagen von des Gedächtnisses Gnade besteht, ebenso zutreffend wie feinsinnig.[24]) Aber der Skrupel gegen die Gedächtnistreue wird nur durch psychologische, nicht durch theologische Erwägungen beseitigt. Einzig die (allerdings nur Wahrscheinlichkeit erreichende) Aufstellung von empirischen Gesetzen über die Verhältnisse, unter denen das Gedächtnis „treu" funktioniert, sowie die Herstellung dieser Verhältnisse (Aufmerksamkeit, Frische, Deutlichkeit, Wiederholung usw.) [25]) vermögen die Zweifel an der Treue der Erinnerung im allgemeinen und für den Einzelfall zu bannen. Das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit Gottes aber ist hier eine bedenkliche Abwehr. Denn tatsächlich täuscht das Gedächtnis ja oft genug, und es wäre eine sonderbare Methode, sich auf den Kredit Gottes ohne Kontrolle der angegebenen empirischen Umstände dabei zu verlassen! Im übrigen dreht sich Descartes aber auch hier wiederum im schönsten Zirkel. Denn wodurch anders als durch Schlußfolgerungen, die sich über viele Seiten erstrecken, hat er sich der Existenz Gottes versichert? Eigentlich also schadet Gott hier der Wahrheit, und besten Falls nützt er ihr nicht.

Das wichtigste Bedenken aber geht dahin: auch der unmittelbarste Zustimmungszwang, an was für Urteile immer er sich kette, kann die bedingungslose Wahrheit dieser Urteile niemals beweisen, wenn man einmal mit Descartes die

Möglichkeit eines teuflischen Truges ersonnen hat. Denn die Evidenz mag so stark, gegenwärtig und unmittelbar sein wie sie wolle, so ist es immerhin denkbar, daß auch das Allerevidenteste nur für den Menschen evident und wahr, im übrigen aber nicht evident und unwahr sei. Und Descartes muß, kurz nachdem er den Versuch gemacht, wenigstens einen Teil seiner klaren und deutlichen Einsichten unabhängig von Gottes Dasein sicherzustellen und sie die Gewähr in sich selber tragen zu lassen, zugestehen, daß der Gottesbeweis zur Sicherung aller, auch der evidentesten Gewißheiten nötig, daß er allein die *summa dubitatio* des Skeptizismus zu heben imstande sei: „Daraus folgt, daß das natürliche Licht oder das von Gott uns verliehene Erkenntnisvermögen niemals einen Gegenstand erfassen kann, der nicht, soweit er erfaßt wird, d. h. soweit er klar und deutlich begriffen wird, wahr wäre. Denn mit Recht müßte Gott ein Betrüger genannt werden, wenn er uns jenes Vermögen so gegeben hätte, daß es verkehrt arbeitet und das Falsche für das Wahre nimmt. Damit ist jener oberste Zweifel gehoben, der sich aus unsrer Unwissenheit darüber herleitete, ob wir vielleicht von solcher Art wären, daß wir auch in dem getäuscht würden, was uns als das Evidenteste erschien (*quae nobis evidentissima esse videntur.*" [26]) Aus dem Präsens „soweit er erfaßt wird" erhellt, daß auch die unmittelbar gegenwärtige Evidenz von dem Einwand betroffen werden soll.

9. Der „metaphysische Zweifelsgrund", wie Descartes ihn einmal treffend nennt,[27]) ist also nicht „sehr schwach", sondern von unbezwinglicher Stärke und wirklich die *summa dubitatio,* als die er sie gelegentlich bezeichnet. Nimmt man einmal die Existenz einer absoluten Wahrheit an, sei es im Sinne einer selbständigen Realität oder einer außermenschlichen Erkenntnis, so ist es für den Menschen ewig unentscheidbar, ob die für ihn evidenten Urteile diese Wahrheit treu widerspiegeln, verzerren, oder ihr neutral gegenüberstehen. Nur dadurch kann man dem Einwand den Boden entziehen, daß man den Nachweis führt: daß es keine Wahrheit an sich gibt, daß die Existenz einer Wahrheit für außermenschliche Wesen zwar zu denken, aber nicht auszudenken ist, und daß zur Annahme der Wirklichkeit solcher Wesen nicht die geringste Veranlassung vorliegt.

Es gibt keine absolute, es gibt nur relative Wahrheit. Eine absolute Wahrheit, unabhängig von einem Bewußtsein,

ist ein hölzernes Eisen. Alle Elemente, deren gegenseitige Beziehung wir wahr nennen, sind an ein subjektives Bewußtsein gebunden: das Urteil, das Evidenzgefühl, Erfahrung und Denken, mit denen das wahre Urteil im Einklang stehen muß. Und gar die Wahrheit ist nur ein abstrakter Begriff, nämlich die Eigenschaft, in den genannten Beziehungen zu stehen, oder konkret die Summe der in diesen Beziehungen stehenden Urteile! Wir mögen uns drehen und wenden wie wir wollen: wo kein Subjekt ist, da ist keine Wahrheit. Das Subjekt ist die unerläßliche Bedingung für die Wahrheit wie das Kind für den Vater. Es gibt nur Wahrheit für jemand, keine Wahrheit losgelöst (das bedeutet ja absolut) von einem Subjekt; nur relative, nicht absolute Wahrheit. Wenn es in der Welt noch Gold und Wasser gäbe, aber keine Subjekte, so wäre der Satz „Gold hat das spezifische Gewicht 19,27" weder wahr noch falsch, da weder er, noch seine ihn wahr machenden Bedingungen vorhanden wären.

Wo man von relativer Wahrheit spricht, muß man sich allerdings klar sein: relativ wozu? Meist vermengt man im stillen: relativ zu einem individuellen Bewußtsein (wonach also für A falsch sein könnte, was für B wahr ist), oder auch relativ zum Grad des Erkennens (wonach es nur ein Vermuten, kein Wissen gäbe) mit der Relativität im Sinne der Beziehung auf ein Bewußtsein überhaupt. Die Schauer der Angst und des Unbehagens, welche die ersten beiden Relativitätsbegriffe allerdings bei sich führen, übertragen sich durch jene Verwechslung auch auf den letzteren. Übrigens würde, wer Erkenntnistheorie und nicht Erbauung treibt, auch diese Schauer nicht zu scheuen haben und es bedürfte keiner Entschuldigung für ihre Erregung. Aber sie bestehen nicht; die richtig erfaßte Relativität ist nicht von der Art, sie auszulösen. Eine Wahrheit an sich ist also nicht wegen unsrer Schwäche, sondern wegen ihres Nichtvorhandenseins unerkennbar. Der Beweis dafür liegt in der induktiven Erforschung der von der Sprache einstimmig als Wahrheiten bezeichneten Sätze, deren Zergliederung die früher entwickelten, stets an ein Subjekt gebundenen Merkmale als gemeinsame Eigenschaften dieser Sätze, sowie die Absurdität einer selbständigen Existenz dieser Merkmale ergibt. Natürlich bin ich vollkommen frei, das Wortzeichen Wahrheit willkürlich für etwas ganz andres zu verwenden (z. B. für ein Ding an sich); aber dann geht die Fühlung mit der Sprache verloren; dann werden alle gemäß dem Sprachgebrauch statthabenden Anwendungen des Wortes sinnlos; dann darf ich nicht mehr vor der Wahrheit oder Falschheit der Wissenschaft, der christlichen Dogmen usw. reden; dann sprechen die Skeptiker auch keine Zweifel gegen diese Wahrheit mehr aus; dann ist das stillschweigende Übereinkommen durchbrochen, sich in der Diskussion eines Problems von dem Sprachgebrauch nicht völlig zu entfernen, sondern nur an den Stellen schwankender Bedeutung den Gebrauch zu klären und sinnvoll zu fixieren.[28]) Auch unsre Untersuchungen sind nur für solche geschrieben, die nicht in der imaginären Welt einer eigenen Sprache sich bewegen wollen. Wenn trotz alledem von Plato über Augustin und Hegel bis zu Husserl die Wahrheit „an sich" nie aufgehört hat, in der Philosophie eine Rolle zu spielen, so liegt das nicht daran, daß diese Philosophen sogar von den eindeutigen Partien des Sprachgebrauchs bewußt oder unbewußt abgewichen sind, noch daß man in Athen, Rom, Berlin etwas andres mit dem Worte Wahrheit bezeichnete als sonstwo (vielleicht irgend eine Substanz, statt den Satz $2 \times 2 = 4$); sondern daß die betreffenden Denker zwar von den durch die Sprache innerhalb bestimmter Grenzen überall gleichmäßig bezeichneten nämlichen Gegenständen ausgingen, aber bei der Zergliederung derselben sich in verhängnisvolle Irrtümer — von der Art der S. 50 ff. nachgewiesenen — verstrickten. Wo aber Logik und Psychologie so einmütig zur Verwerfung einer Behauptung sich verbinden, wo der Nachweis von der systematischen Unhaltbarkeit einer These und die Entlarvung typischer Irrtumsquellen im Geiste ihrer Vertreter zusammentreffen, da, wenn irgendwo, darf eine solche Ansicht als gerichtet gelten. Um also den erkenntnistheoretischen Inhalt wieder in die mythologische Form Descartes' zu kleiden: der trügende Dämon kann nicht etwas für mich wahr sein lassen, was „an sich" falsch ist und umgekehrt, weil es dieses „an sich falsch" nicht gibt. Setze ich aber sein Dasein voraus, so kann andrerseits keine Gotteserkenntnis mich von der Angemessenheit meiner relativen Wahrheit zur absoluten Wahrheit überzeugen. Denn die Existenz Gottes steht und fällt ja für mich mit dieser relativen Wahrheit.

10. Ähnlich verhält es sich mit der Annahme außermenschlicher Wahrheiten. Fingieren wir Wesen, die den unsrigen wider-

sprechende Erfahrungen machten (z. B. daß der Magnet das Eisen abstößt) oder für deren Denken A = NonA ein evidenter Satz wäre, oder denen grade die Inkongruenz eines Urteils mit Denken und Erfahrung Zustimmung abnötigte, so würden wir wegen des verwandtschaftlichen Merkmals der Evidenzerregung zwar von Wahrheit hier allenfalls noch reden dürfen. Aber da die Begriffe „andersartige Wesen" allein durch die Sätze der Identität und des Widerspruchs sowie durch die Erfahrungen, die wir von Subjekten machen, zustandekommen, also durch Voraussetzungen, die angenommenermaßen für die mit ihrer Hilfe konstruierten Wesen nicht gelten sollen, so vermögen wir die Evidenz einer solchen außermenschlichen Wahrheit nicht einmal zu denken, ohne sie gemäß unsern Erkenntnisbedingungen zu denken; d. h. wir können sie zwar denken, aber nicht ausdenken. Wir treiben ein leeres Spiel mit Worten und sind doch gezwungen, in letzter Konsequenz unsres Ernstes dies Spiel zu treiben. Wir kommen um die Bildung solcher Grenzbegriffe nicht herum. Aber mögen wir auch die Möglichkeit geistig ganz anders organisierter Wesen zugestehen, die Wirklichkeit ihrer Existenz anzunehmen, liegt nicht die leiseste Veranlassung vor. Es sind uns keine Erscheinungen gegeben (die antiken Skeptiker glaubten solche fälschlich bei den Tieren und Irren zu finden), die wir auf Grund der Analogie als Ausfluß eines heterogenen Wahrheitsbewußtseins ansprechen müßten. Also ein „täuschender Gott" wird uns nicht so geschaffen haben, daß die menschliche Wahrheit durch eine außermenschliche Wahrheit stets wieder verleugnet würde; weil eine solche nur als frei erzeugter Gedanke von bloßen Möglichkeiten existiert. Sprechen wir aber auch ihr einmal eine derbere Realität hypothetisch zu, so ist wiederum keine Gotteserkenntnis imstande, die ja nur nach den Gesetzen menschlichen Wahrheitsbewußtseins erworben ist, uns über die Kongruenz, die Rangordnung, noch sonst über irgend ein logisches Wertverhältnis zwischen beiden Wahrheitsarten Auskunft zu geben.

Was sollen wir daraus schließen? Daß unsre Wahrheit notwendig die alleinseligmachende und allumspannende Wahrheit ist? Gewiß nicht. Sondern daß wir völlig in die Sphäre menschlicher und menschenähnlicher [20]) Wahrheit eingespannt sind. Nur auf diesem Gelände also wird man die Schlacht gegen die Skepsis annehmen dürfen. Nur durch Zugeständnisse, die ihm große aber

gleichgültige Provinzen ausliefern, ist der Skeptiker auf dem zentralen Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntnis zu widerlegen. Indem man ihn zwingt, die Erreichbarkeit einer Fülle von menschlich allgemeingültigen Wahrheiten und Wahrscheinlichkeiten zuzugeben — und daß dies möglich ist, wird sich bald herausstellen — entringt man ihm alle Waffen, die uns ernstlich verwunden könnten. Denn nicht die Beschränkung der Erkenntnis ihrer **Art** nach (relativ oder absolut, menschlich oder außermenschlich), nicht einmal die Beschränkung nach ihrem **Grad** (daß vielleicht ganze Gebiete nur der Wahrscheinlichkeit verfallen), sondern einzig die Überzeugung, daß morgen für mich falsch sein kann, was heute für mich wahr oder daß etwas, das für ein als vorhanden anzunehmendes Subjekt A. wahr, für ein vorhandenes Subjekt B. falsch ist, d. h. die Beschränkung der **objektiven und subjektiven Allgemeingültigkeit** der Wahrheit erzeugt die intellektuellen Leiden. Die ersten beiden Einschränkungen sind durch die Tatsachen ebenso streng geboten, wie die letztere ausgeschlossen ist. Die schwersten Enttäuschungen aber entstehen dort, wo man nach Art des Descartes höchste Hoffnungen erweckt, bei ihrer Erfüllung jedoch versagt.

11. Diese Einsichten dem Menschengeiste tief einzugraben, dazu kann Descartes' ***summa dubitatio*** und ihre angebliche Widerlegung am besten dienen. Insofern gebührt ihm in der Geschichte des Skeptizismus, auch sofern dieser systematische Ziele verfolgt, ein hervorragender Platz. Der fast burleske Einfall von dem dämonischen Trug, der fast herausfordernd offene Zirkel in seiner Auflösung — sie lehren uns vielleicht von allen philosophischen Konzeptionen am eindringlichsten: die Fiktion einer absoluten Wahrheit als ***contradictio in adjecto*** auf das Entschiedenste abweisen, die sonderbare Antinomie im Begriff einer außermenschlichen Wahrheit aufdecken, die Denkbarkeit solcher Wahrheit zugeben, deren Ausdenkbarkeit und Wirklichkeit bestreiten, und endlich unter der Voraussetzung mehrerer Wahrheitsarten deren grundsätzliche Unvergleichbarkeit nach Inhalt und Wert für den Menschen anerkennen. Grade die mythologische Umhüllung, die sentimental-theologische Wendung eines trockenen erkenntnistheoretischen Problems ist vorzüglich geeignet, diese abstrakten Verhältnisse anschaulich zu illustrieren und zu symbolisieren. Für

die Pyrrhoniker nahm der Einwand die Form an: daß die Erkenntnisse von Tieren und Geisteskranken tatsächlich eine solche Konkurrenzwahrheit der menschlichen gegenüber darstellten; ließ sich der Einwand in dieser Form auch widerlegen, so blieb sein unausgesprochener Kern doch unverletzt bestehen. Descartes gibt ihm nun — sit venia verbo — seine schneidigste und endgültige Form; statt der empirischen Belege, die nicht vorhanden sind, und statt fälschlich behaupteter Tatsächlichkeiten ruft er die Absicht übernatürlicher Kräfte als reiner Denkbarkeiten zu Hilfe. Damit ist das Argument in seine letzte Spitze ausgelaufen, deren Schärfe jedes Angriffs spottet. Und diese Unwiderleglichkeit beweist nichts so deutlich, wie daß ein bedeutender Philosoph, der nach dem mittelalterlichen Dunkel die Fackel der Wahrheit hell, weit und unbeschränkt leuchten lassen möchte, sich in seinen sämtlichen Hauptwerken nur durch einen handgreiflichen Zirkel des selbst aufgeworfenen Gedankens zu erwehren vermag.

Neben diesem indirekten Beitrag zur erfolgreichen Klärung der philosophischen Skepsis, der uns lehrt, den von Descartes eingeschlagenen Weg nicht zu betreten, darf die positive Leistung dieses Philosophen niemals vergessen werden. Besonders in den *regulae ad directionem ingenii* befürwortet Descartes so eindringlich und deutlich wie später Locke, Hume und Kant die Notwendigkeit einer Erkenntnistheorie, also in der Tat den einzigen Weg, um über den philosophischen Skeptizismus ins Reine zu kommen. Was er dagegen zur Lösung dieser Aufgabe beigetragen hat, ist nur geeignet, die Arbeit an den skeptischen Problemen zu verwirren. Denn selbst wenn er, wie neuere Forscher übertreibend behaupten, mit dem *Cogito ergo sum* die Wahrheit vor allem auf den Boden der reinen, unbezweifelbaren Erscheinungen hätte stellen wollen, so kann dieser Schritt nach der weit klareren Anerkennung der individuellen *φαινόμενα* durch die Pyrrhoniker wahrlich nicht als neue Errungenschaft gelten. Die Schritte aber, die es vermöchten, nämlich die Feststellung eines Kreises subjektiv und objektiv allgemeingültig wahrer resp. wahrscheinlicher Urteile über die *φαινόμενα* und deren gesetzmäßige Beziehungen haben weder Descartes noch Augustin vollzogen, und wo sie die Ansätze dazu machen, werden es gleich Sprünge in ein andres Gebiet, so recht eigentlich eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*: aus der kritischen Empirie in eine

dogmatische Metaphysik, aus dem Reich der Dinge für uns in das Reich der Dinge an sich, aus der Widerlegung unberechtigter in die Auslösung berechtigter Skepsis.

Descartes hatte nicht nur an die Erreichbarkeit der Wahrheit geglaubt, er hatte auch diesen Glauben über alle Gebiete, auf denen sich überhaupt menschliche Erkenntnis versuchen kann, ausgedehnt. Das Kausalgesetz gilt ihm als Axiom,[30]) die drei mechanischen Grundgesetze, aus denen schließlich alle Konstellationen der Körperwelt wenigstens prinzipiell zu berechnen sein sollen, als apodiktisch gewiß;[31]) nicht minder hat er über das Verhältnis der geistigen und körperlichen Substanz, die dem Weltgetriebe zugrunde liegen, über die schöpferische Substanz, von der wiederum die beiden geschaffenen Weltsubstanzen abhängen, nach seiner Ansicht die absolute Wahrheit ermittelt. Descartes' Philosophie ist also immanenter und transzendenter Dogmatismus; denn sie stellt über die erfahrbare, empirische Welt und über die alle Erfahrbarkeit übersteigende, metempirische (metaphysische) Sphäre Behauptungen auf, die den Anspruch erheben, hoch über allen Wahrscheinlichkeitsurteilen zu schweben und wahr zu sein, in der schwersten Bedeutung dieses Wortes, der Art und dem Grade nach. So ist es verständlich, daß seine Nachfolger die Schöpfer großer dogmatischer Systeme zu werden vermochten.

b) Spinoza.

1. Benedikt Spinoza (1632—1677) spekuliert über die Eigenschaften Gottes, das Verhältnis Gottes zur Welt, die Gesetze der körperlichen und geistigen Natur, über das Wesen des Menschen mit solcher Überzeugtheit, daß er mit den schüchternen Versuchen Descartes'[32]) und von dessen Vorgängern[33]) Ernst macht, nicht nur die Gewißheit, sondern auch die Methode der Mathematik für seine Philosophie zum Vorbild nimmt und sein Hauptwerk, die Ethik, in Form eines geometrischen Lehrbuches abfaßt. Stolz sollte die strenge Folge der Definitionen, Axiome, Propositionen, Demonstrationen, Korollarien und Scholien dafür zeugen, daß die Philosophie, die als Universalwissenschaft die großen Zusammenhänge zwischen allen Gebieten des Seins zu entdecken hat, an Sicherheit der Ergebnisse und der Methode in nichts der Mathematik nachstehe. Und diese Form wird ohne ein Wort der Rechtfertigung

gewählt, als ob sie dem Inhalt so selbstverständlich gebühre, wie dem Ritter der Harnisch. Von einer erkenntnistheoretischen Einführung, wie sie Descartes in all seinen philosophischen Schriften an die Spitze gestellt hatte, ist jede Spur verschwunden. Die Erkenntnis des Menschen, ihre Arten, ihr Ursprung und Zustandekommen ist, wie alles, ein Teil, ein *modus* der Urwirklichkeit, der Gottsubstanz, der Natur und wird als solcher aus den Einsichten in dieses Ursein entwickelt. Damit ist der Gegenpol zu jedem Kritizismus bezeichnet. Spinoza und Kant sind direkte Antipoden: bei Spinoza wird über die Erkenntnistheorie aus der Metaphysik, bei Kant über die Metaphysik aus der Erkenntnistheorie entschieden; für Spinoza ist der Verstand ein Kind der Natur, für Kant die Natur ein Kind des Verstandes. Bei dem Verfasser der ‚Ethik' also haben Untersuchungen über den philosophischen Skeptizismus sich nicht aufzuhalten.

2. Aber es gibt auch einen Spinoza, der sich mit den skeptischen Problemen ernstlich auseinandergesetzt und sie nicht stillschweigend übergangen hat. Das ist der Spinoza der früheren Schriften, der *Principia Cartesiana*, der *Cogitata*, des *Tractatus de intellectus emendatione;*[34]) und mit diesem Manne wollen wir uns noch einen Augenblick beschäftigen.

Ein kurzer Absatz der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes kämpft ausdrücklich gegen die Möglichkeit einer vollendeten Skepsis. Aber er macht sich den Sieg leicht. Denn er zieht gegen diejenigen zu Felde, welche auch ihre eigenen Empfindungen, Gedanken usw. bezweifeln. Nun, diese leugnen allerdings nur mit dem Munde, was sie im Geiste anerkennen; sie sprechen „gegen besseres Wissen oder als von der Geburt an, vielleicht auch durch Vorurteile, d. h. immer aus äußeren Gründen geistig völlig Umnachtete".[35]) Ihre Behauptungen sind nur psychologische, nicht logische Äußerungen, weil die Bedingungen zu einem wahren Urteil (Prüfung seines Inhalts an Erfahrung und Denken) bei diesen Individuen entweder vorübergehend oder aus angeborener Imbezillität nicht erfüllt werden können, oder aus bösem Willen nicht erfüllt werden. Ihre Bekämpfung ist daher keine wissenschaftliche, sondern eine praktische Aufgabe: „die Heilung der Hartnäckigkeit."[36]) Aber diese Form der Skepsis ist in der Philosophie niemals aufgetreten, und wenn Spinoza mit ihrer Zeichnung dennoch deutlich auf die Pyrrhoniker anspielt,[37]) so übersieht er, daß diese ihre Aphasie nicht auf die augenblicklichen Eigenerlebnisse ausdehnen, sondern nur auf deren absolut-reale Gültigkeit, auf deren objektive und subjektive Allgemeingültigkeit (Wiedergabe an sich bestehender Realitäten, Bedeutung über das Augenblicksempfinden hinaus, Verbindlichkeit für andre Subjekte).[38]) Jeder Kampf gegen einen so extremen philosophischen Skeptizismus ist also eine Donquichotterie.

3. Weit gründlicher ist des Spinoza Abweisung aller gegen die Tragweite des Wahrheitskriteriums gerichteten Zweifel. Daß es zur Erkenntnis des Wahrheitskriteriums eines Wahrheitskriteriums für diese Erkenntnis und so ins Unendliche bedürfe — es ist die pyrrhonische Anwendung des *τρόπος εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων* auf dieses Problem[39]) — lehnt er mit dem Vergleich ab: auch zur Verfertigung von Eisenarbeiten gehe die Reihe der sich bedingenden Werkzeuge (der Hammer bedarf zu seiner Anfertigung wieder eines Hammers u. s. f.) nicht ins Unendliche, sondern fände seine Grenze an den angeborenen Werkzeugen des Menschen, an den natürlichen Organen, von denen die ersten künstlichen Instrumente verfertigt wurden.[40]) Mit Recht hält er an einem letzten, mit dem menschlichen Verstand gegebenen und diesem immanenten Kriterium der Wahrheit fest, auf das alle abgeleiteten Erkennungszeichen schließlich zurückführbar sein müßten. Dieses erblickt Spinoza mit Descartes in der „Klarheit und Deutlichkeit"[41]) oder der Evidenz, vergißt aber, wie sein Vorgänger,[42]) die nötigen Zusätze zu machen, welche in dem vieldeutigen Ausdruck *clare et distincte* nicht ohne weiteres enthalten sind. Dagegen wiederholt er nicht wie Descartes die Aristotelische Erkenntnis, daß nur Urteile evident und wahr seien, sondern spricht stets von *ideae verae, falsae;* doch wird diese Unterlassungssünde dadurch gemildert, daß für Spinoza in jeder Vorstellung bereits ein Urteilsakt enthalten ist, ja solcher neben der Vorstellung als eine besondere Funktion gar nicht besteht.[43]) Während nach dem „kurzen Traktat" die Wahrheit, die subjektiv an der Evidenz erkannt wird, objektiv auch stets eine „Übereinstimmung mit ihrem Gegenstande" zeigt,[44]) wird in der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes die verhängnisvolle und vieldeutige Doublettentheorie — was kann das Wort „Gegenstand", *ideatum*, hier nicht alles bedeuten! — fallen gelassen und einzig das Merkmal der Evidenz zum primären Maßstabe der

Wahrheit gemacht. Richtig betont Spinoza, daß wir eine Menge wahrer Gedanken bilden können, denen in der „Wirklichkeit" nichts entspricht (z. B. logisch korrekte Aussagen über ein Phantasiegebilde), und — was noch kühner ist — eine Menge „falscher oder besser nicht wahrer" Gedanken, denen die Wirklichkeit entspricht, die aber deshalb doch nicht wahr genannt werden können, weil sie nicht evident wurden, nämlich (wie wir hinzufügen dürfen) an Erfahrung und Denken im Zustande der Besinnung nicht gemessen worden sind:[45]) „Was die Form der Wahrheit anlangt, so wird sicherlich ein wahrer Gedanken von einem falschen nicht so sehr durch eine äußere, sondern vor allem durch eine innere Bestimmung unterschieden."[45]) In der Ethik werden dann — nicht zum Vorteil der erkenntnistheoretischen Klärung — beide Seiten an der Wahrheit wieder gleichmäßig berücksichtigt. Da durch den universellen Parallelismus von physischem und psychischem Geschehen jedem Gedanken auch ein entsprechender modus der Ausdehnung zugeordnet sein muß, so soll, vermöge einer falschen Transposition der metaphysischen in die erkenntnistheoretische Tonart, jede wahre Vorstellung einmal eine in sich vollendet evidente und überdies noch das treue Abbild eines körperlichen Vorgangs „an sich" sein. In dieser Rolle heißt sie idea vera, in jener idea adaequata.[46]) Wer nicht Erkenntnismetaphysik, sondern Erkenntniskritik treibt, wird die Wahrheit zunächst nicht in die Abspiegelung eines physischen Prozesses „an sich", sondern in die Harmonie mit unsern Erfahrungen und Denknotwendigkeiten und erst indirekt mit der durch diese gemeinten Wirklichkeit verlegen.

4. Welch geistige Größen aber auch immer die Eigenschaft der Wahrheit besitzen, ob Urteile oder Vorstellungen, ob nur auf die Objektivität oder auch auf rein subjektive Gebilde gerichtete Inhalte, stets hat Spinoza die Selbstgenügsamkeit betont, die dem letzten Kriterium, der Evidenz, zu eigen ist. Die Evidenz braucht nicht selbst wieder gestützt zu werden, sie spricht für sich und steht für sich ein. Denn sie ist unmittelbares Erlebnis.[47]) Von der ersten bis zur letzten der philosophischen Schriften finden wir den Gedanken oft mit den gleichen Worten, eindringlich, ja pathetisch geäußert — ein Zeichen, wie sehr er diesem Denker am Herzen lag. Es ist zugleich die erregte Antwort auf die „summa dubitatio" des Descartes: auch die Evidenz verbürge am Ende keine Wahrheit! Im kurzen Traktat, im Traktat über die Verbesserung

des Verstandes, im theologisch-politischen Traktat, heißt es so gut wie in der Ethik: daß die Wahrheit sich selbst offenbare; aber in dem systematischen Hauptwerk hat dieser Gedanke eine geradezu monumentale Stilistik des Ausdrucks erfahren. Wie ein Keulenschlag gegen jede vollkommene Skepsis wirkt der dreiundvierzigste Lehrsatz des zweiten Buches: „Wer eine wahre Vorstellung hat, weiß, daß er eine wahre Vorstellung hat und kann über die Wahrheit derselben nicht im Zweifel sein." Nachdem der erzmetaphysische „Beweis" dafür verklungen ist, der wie jeder Beweis, welcher für die Voraussetzungen aller Beweise geführt wird, natürlich im Zirkel läuft, fährt das Scholion fort: „Indes leuchtet der vorige Lehrsatz auch an sich genügend ein. Denn jeder, der eine wahre Vorstellung hat, weiß, daß eine wahre Vorstellung die höchste Gewißheit einschließt; eine wahre Vorstellung haben, bedeutet nämlich gar nichts andres als diese vollkommen und aufs beste erkennen . . . „was kann es weiter für ein klareres und gewisseres Kriterium der Wahrheit geben als eine wahre Vorstellung? Wahrlich wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so offenbart die Wahrheit das Kriterium ihrer selbst und der Falschheit." Man vergleiche damit die unbeholfenere, aber vielleicht noch einwandsfreiere Formulierung im kurzen Traktat: „Wie der eine wissen will, daß sein Begriff oder seine Idee mehr mit der Sache übereinkommt als die des andern? . . . Worauf zur Antwort dient, daß die allerklarsten Dinge nicht allein sich selbst, sondern auch die Falschheit zu erkennen geben, so daß es eine große Torheit sein würde, zu fragen: wie man ihrer bewußt sein solle? Denn, weil gesagt worden ist, daß sie die allerklarsten sind, so kann es ja keine andre Klarheit geben, durch welche sie erklärt werden könnten. So daß dann folgt, daß die Wahrheit sich selbst und auch die Falschheit offenbart.[48]) So betont Spinoza mit Recht, wenn auch in zum Teil dunklen Wendungen, die Unmittelbarkeit des letzten Kriteriums, an dem wahr und falsch zu erkennen ist. In der Tat bewegt sich der Zweifel: ob die Urteile mit besonnener Evidenz denn auch für den Menschen die „wahren" Urteile seien, etwa auf der gleichen Höhe wie jener bekannte, bei der Entdeckung des Uranus geäußerte Skrupel: woher man denn wisse, daß der aufgefundene Stern auch wirklich der Uranus sei?

5. Doch auch Spinoza kann sich nicht entschließen, auf das

unbezweifelbare Vorhandensein des Zustimmungszwanges — nur das Kriterium menschlicher Wahrheit zu gründen. Auf die Absolutierung der Wahrheit vermag auch er nicht zu verzichten. Wer das aber nicht über sich bringt, muß sich an der summa dubitatio Descartes' erst die Zähne ausbeißen. Natürlich genau so erfolglos wie all seine Vorgänger, all seine Nachfolger. Zunächst ist Spinoza in den principia Cartesiana gezwungen, auf die Sache einzugehen.[49]) Aber er überschreitet dabei (wie bekanntlich oft in dieser Schrift) die Grenzen des Referats. Vorerst stellt er den Skrupel in jener milderen Form dar, die ihm Descartes gelegentlich gegeben hatte: die Selbstgewißheit des Ich, sowie alle unmittelbar evidenten Urteile (deren es für beide Denker eine ganze Menge gibt) sind gegen jeden etwaigen Teufelstrug gesichert; nur auf die mittelbaren, erst durch längere Beweise einleuchtenden Gewißheiten, die auf erinnerter Evidenz beruhen, erstreckt sich die Möglichkeit einer übernatürlichen Täuschung. Doch von dieser Ausflucht nicht befriedigt, versucht Spinoza den in seine vollen Rechte wieder eingesetzten Einwand selbständig zurückzuweisen: „doch da diese Antwort einigen nicht genügt, will ich eine andre geben".[50]) Und nun sehen wir das zweite dogmatische Genie im Kampfe mit dem Unbezwinglichen erliegen. Spinoza meint: der Gotteserkenntnis bedürfe es nicht nur zur Sicherung gegen Gedächtnisfehler, sondern zur Begründung der Wahrheit jedes Urteils (auch der unmittelbar evidenten, z. B. der mathematischen Axiome) mit Ausnahme eines einzigen: dem Urteil über die eigene Existenz., „Daher geben wir zu, trotz großer Aufmerksamkeit beim Begründen, über nichts, außer über unsre eigene Existenz absolut gewiß sein zu können, solange wir keinen klaren und deutlichen Begriff von Gott besitzen, der uns die höchste Wahrhaftigkeit Gottes anzuerkennen zwingt." [51]) Und diesen Begriff, meint unser Denker, können wir bilden, ohne in einen Zirkel zu verfallen. Die evidente Erkenntnis des Satzes von der Winkelsumme im Dreieck kann ich erwerben, ohne das Problem von der Wahrhaftigkeit Gottes vorher gelöst zu haben; genau so gut kann ich die evidente Erkenntnis vom Dasein eines wahrhaftigen Gottes erwerben, ohne die Frage nach Dasein und Wahrhaftigkeit schon vorher beantwortet zu haben. Für die mathematische Erkenntnis blieb aber die Frage, ob Evidenz „absolute" Wahrheit verbürge, eine offene, solange die theologische, ob ein wahrhaftiger Gott existiere,

unerledigt war. Für die theologische Erkenntnis dagegen ist dieses Rätsel für uns mit der Evidenz von der *veracitas Dei* gelöst und indirekt auch die Sanktion aller übrigen evidenten Urteile als absolut wahrer dadurch bewirkt. Aber das Sophisma hinter der logischen Maske ist nicht zu verkennen. Spinoza verwechselt ersichtlich das rein psychologische Zustandekommen des evidenten Urteils über Gott mit der logischen Gültigkeit, d. h. mit der objektiven Tragweite seiner Evidenz. Das Zustandekommen ist hier allerdings nicht daran gebunden, daß die Gleichung: Evidenz = absolute Wahrheit (oder, was dasselbe besagt, Gott trügt nicht) gefunden ist; die Gültigkeit, d. h., daß sein Inhalt nicht nur für mich, sondern für alle denkbaren Wesen oder gar „an sich" zutreffend ist, aber wohl. Darum kann ich die Sanktion für die absolute Wahrheit aller evidenten Urteile nicht aus einem dieser Sanktion selbst bedürftigen Urteil herleiten. Der Zirkel besteht also nach wie vor und wir ziehen um so entschiedener noch einmal daraus die Lehre: genügt uns die durch Evidenzerregung verbürgte menschliche Wahrheit, so brauchen wir zu deren Sicherung keiner Gotteserkenntnis, und genügt sie uns nicht, so nützt uns keine Gotteserkenntnis. Das ist der wohlverdiente Tribut, den wir der Skepsis zu zahlen haben. Und so kommt denn in der „geometrischen" und daher nichts verhüllenden Darstellung der Cartesischen Philosophie der Zirkel, dem Spinoza in der Vorrede zu entgehen versucht hatte, noch viel unumwundener als bei Descartes selbst zum Ausdruck. Der vierzehnte Lehrsatz: *quidquid clare et distincte percipimus, verum est* stützt sich in seinem Beweis auf den vorhergehenden: *Deus est summe verax minimumque deceptor!* Worauf nun stützt sich die „Wahrheit" im Beweis für diesen Satz aber andres als auf die „Wahrheit" des vierzehnten Lehrsatzes? Daß endlich Spinoza auf die summa dubitatio nicht nur bei der Darstellung des Systems seines Lehrers pflichtgemäß eingegangen ist, sondern ernstlich mit ihr gerungen hat, beweist seine Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, in welche die verzweifelte Abwehr des berüchtigten Einwands gleichfalls übernommen wurde.[52]) In der Ethik (und übrigens auch in den Cogitata) [53]) ist der Gedanke dann fallen gelassen und die völlige Selbstgenügsamkeit des Kriteriums an die Stelle getreten. Freilich nicht in der notwendigen Einschränkung: ein untrügliches und unmittelbares, keiner Ableitung bedürftiges Anzeichen menschlicher Wahrheit zu sein, sondern als Kriterium der Wahrheit schlechthin.

6. Es würde zu weit führen, noch Spinozas Theorie der Falschheit und des Irrtums in ihrer Beziehung zur Skepsis zu prüfen. Nur nebenbei sei erwähnt, daß er sowohl wie Descartes beide Begriffe promiscue gebrauchen,[55]) anstatt in ihnen zwei getrennte Kategorien zu erkennen. Die Falschheit ist eine logische Kategorie wie die Wahrheit; d. h. allgemeingültig objektiv und subjektiv in dem Sinne, daß ein falscher Satz für das gleiche Individuum noch niemals aufgehört hat, falsch zu sein (d. h. unter den bekannten Bedingungen Ablehnung zu erregen); daß niemals ein Subjekt A einen in seiner Beziehung zu Erfahrung und Denken ihm bekannten Satz abgelehnt hätte, dem B zustimmen mußte. Der Irrtum ist dagegen eine psychologische Kategorie, d. h. weder objektiv, noch subjektiv allgemeingültig: ein Satz, der heute irrtümlich Zustimmung (Ablehnung) erfährt, kann morgen als falsch (oder wahr) erkannt werden und A kann einen Irrtum begehen, den B nicht begeht. Daher ist auch Spinozas Lehre von der negativen (privativen) Natur der Falschheit und des Irrtums — sehen wir von ihrer metaphysisch-religiösen Tendenz ab: die Gottsubstanz als höchste Realität von allen positiven Beiträgen zum Irrtum zu befreien — nur für den Irrtum richtig, für die Falschheit aber nicht. Der Irrtum entsteht allerdings immer durch den „Mangel", nämlich den Mangel der Prüfung eines Urteils auf seine Übereinstimmung mit Erfahrung und Denken; die Falschheit aber ist gerade dort vorhanden, wo all diese positiven Bedingungen erfüllt sind, und auf den betreffenden Satz (der doch etwas Positives, in Spinozas Sprache „Reales" ist) mit dem (gleichfalls wirklichen oder positiven) Gefühl der Ablehnung reagiert wird. So ist auch der Satz, daß die Falschheit „sich nicht selbst offenbare"[56]) unrichtig; sie gibt sich genau so unmittelbar zu erkennen wie die Wahrheit. Daß die Wahrheit sich selbst und die Falschheit offenbart (wie Spinoza behauptet), ist wiederum genau so richtig oder unrichtig wie: daß die Falschheit die Wahrheit offenbart (was Spinoza leugnet). Unrichtig ist beides insofern, als Wahrheit und Falschheit ohne einander nicht nur sehr gut denkbar, sondern auch tatsächlich auseinander nicht ableitbar sind. Daraus, daß ich dem Satz $2+2=4$ als wahrem zustimmen muß, folgt nicht die Notwendigkeit $2+2$ ist nicht vier als fasch abzulehnen. Jedes dieser Urteile löst eine eigentümliche Reaktion aus; diese Reaktionen sind sehr wohl gesondert und die eine ohne die andre zu

denken. Reflektiere ich aber auf die tatsächlich bestehenden, wenn auch nicht a priori denknotwendigen Beziehungen von wahr und falsch, so „offenbart" die Falschheit die Wahrheit genau so gut wie die Wahrheit die Falschheit, ja in gewisser Hinsicht tut sie es mehr. Denn ein evidentes Urteil mit Zustimmungszwang läßt sich durch kontradiktorische Negation in ein als falsch einleuchtendes überführen, ein falsches aber auch auf gleiche Weise in ein wahres. Soll ein bestimmter Urteilsinhalt unverändert erhalten bleiben, so entsteht sogar das umgekehrte Verhältnis von dem, das Spinoza aufstellte: ein falsches Urteil läßt sich nämlich ohne weiteres in ein wahres transponieren (es ist wahr, daß es falsch ist), ein wahres aber nicht in ein falsches (es ist falsch, daß es wahr ist). Insofern offenbart die Falschheit sich selbst und die Wahrheit, die Wahrheit nur sich selbst, aber nicht die Falschheit. So ist des Spinoza berühmter Satz zwar tiefsinnig, aber auch vieldeutig, und richtige wie unrichtige Behauptungen schlummern friedlich unter der dunklen Hülle seiner Worte.

Wie dann Spinoza mit Hilfe seines Wahrheits- und Falschheitsbegriffs, den er im Kampf mit der Skepsis gewann, in souveräner Verachtung der Sinnlichkeit[57]) alle wahren Urteile auch über die Realität nur in der Vernunft und der mystischen Intellektualanschauung (der scientia rationalis und intuitiva) erblickt, Physisches und Metaphysisches vollkommen „adäquat" zu erkennen vermeint, alle Wahrscheinlichkeit überlegen ablehnt,[58]) das gehört in eine Untersuchung nicht des Skeptizismus, sondern des Dogmatismus.

c) Leibniz.

1. Daß das dritte Genie im Dreigestirn des Rationalismus, daß Gottfried Wilhelm Leibniz (1646—1716) gleichfalls der dogmatischen Richtung beizuzählen ist, bestreitet niemand. Leibniz glaubt fest an die Existenz einer Wahrheit, an deren Erkennbarkeit auf sinnlichem und übersinnlichem Gebiete. „Was gibt es Wichtigeres", so spricht Theophilus-Leibniz in den *nouveaux essais*,[59]) „vorausgesetzt, daß es wahr ist, als das, was wir, so nehme ich an, über das Wesen der Substanzen, über die Einheiten und Vielheiten, über die Einerleiheit und Verschiedenheit, über die innere Bildung der Individuen, über die Unmöglichkeit des leeren

Raumes und der Atome, über den Ursprung der Kohäsion, über das Kontinuitätsgesetz und über die übrigen Naturgesetze, vorzüglich aber über die Harmonie der Dinge, die Immaterialität der Seele und des Körpers, die Erhaltung der Seelen und selbst des Tieres bis über den Tod hinaus festgestellt haben. Und in dem Allen ist nichts, was ich nicht für bewiesen oder beweisbar halte."

Dennoch steht Leibniz zum philosophischen Skeptizismus nicht bloß in der Beziehung des Gegensatzes, der durch diesen Dogmatismus bezeichnet wird. Er ist auch direkt auf die Probleme der Skeptiker eingegangen, hat, durch den ihm wohl bekannten Empirismus der Engländer bedrängt, manches hier zugestanden, anderes zurückgewiesen, in einigem einer erneuten Skepsis eifrig vorgearbeitet. An diesen Punkten dürfen wir nicht achtlos vorübergehen.

2. Die Wahrheit, die auch für Leibniz im Urteil liegt, und nur uneigentlich und brachylogisch von einzelnen Vorstellungen oder gar von Dingen ausgesagt werden kann, die als Realität, d. h. als ein Attribut des Seins gedacht, von ihm „ein sehr unnützes und fast sinnloses Attribut"[60]) genannt wird, läßt sich an dem von Descartes aufgestellten, aber durch genauere Beschreibung zu berichtigenden Kriterium erkennen.[61]) Einer Garantie für die gesunde Beschaffenheit unsres Wahrheitsbewußtseins (daß alles, was uns bei vollkommener Besonnenheit als wahr erscheint, auch wahr ist) durch die Gotteserkenntnis bedarf es nicht, und eine solche wäre auch nur ein Scheinmanöver. Leibniz hat den Zirkel im Vorgehen des Descartes und Spinoza hier vollkommen durchschaut[62]) und ausdrücklich abgelehnt, den gleichen Weg einzuschlagen. Aber anstatt unsre Beschränkung auf menschliche Wahrheit daraus zu folgern und die „summa dubitatio" als unwiderlegbar anzusehen, hat er auf die Verbindlichkeit menschlicher Erkenntnis für alle vernünftigen Wesen geschlossen und den Einwand Descartes' als sinnlos zurückgewiesen. Anstatt wegen des Mangels jeglicher Analogie die Existenz von Wesen mit übermenschlichem, d. h. dem Grade nach, und außermenschlichem, d. h. der Art nach verschiedenem Wahrheitsbewußtsein vom Standpunkt menschlicher Erkenntnis aus für sehr unwahrscheinlich, wenn auch für denkbar zu halten, glaubt er vom Standpunkt unsrer, als omnipotent angesehenen Erkenntnis aus an das Dasein übermenschlicher Geister (Genien und Gott), und also auch übermenschlicher Wahrheiten (d. h. von mehr und andern, vor allem auch unmittelbar statt mittelbar erkannten Wahrheiten); aber das Dasein außermenschlicher Wesen und ebenso von Wahrheiten, die den unsrigen widersprächen, hält er für eine Unmöglichkeit.[63])

3. Hat somit Leibniz an der Existenz und der Erkennbarkeit der Wahrheit niemals gezweifelt, so macht er doch dem Skeptizismus in bezug auf die Erkennbarkeit äußerer Realitäten Zugeständnisse von grundsätzlicher und weitgehender Art. Wenn er auch überzeugt ist, daß unsre wachen Sinneseindrücke und deren Verbindungen auf von uns unabhängige Realitäten und deren Verbindungen hindeuten, zwar nicht nach der plumpen Doublettentheorie des extremen Realismus wie Spiegelbilder auf Originale, sondern wie mathematische Funktionen auf die Größen, denen sie eindeutig zugeordnet sind (z. B. eine Ellipse einem Kreis gleichen Durchmessers),[64]) so gibt er doch, durch Descartes' von Locke aufgenommene pessimistisch-skeptische Frage angeregt, aber die optimistisch-dogmatische Antwort dieser Männer verneinend, die Möglichkeit zu: daß in der Welt der äußeren Erscheinungen, wie sie wachend wahrgenommen werden, nicht mehr Realitätswert enthalten sei als in der Welt unsrer Träume.[65]) Zwar sind die äußeren Erscheinungen des Wachenden untereinander immer gesetzmäßig verbunden, während die Wahrnehmungen unsrer Träume gewöhnlich keine solche Gesetzmäßigkeit der Vorstellungen untereinander aufweisen; aber gesetzmäßiger Zusammenhang allein ist nicht streng beweisend für die Realität seiner Glieder. Es wäre denkbar, daß auch ohne die Existenz von Dingen an sich die Bewußtseinsinhalte untereinander gesetzmäßig verbunden wären, und daß also die sinnlichen Wahrnehmungen im Wachen nur Glieder eines in seinem Zusammenhang nie abreißenden, lebenslangen Traumes wären. Zwar ist es ebenso absurd anzunehmen, diese so lang andauernde, von unserm Willen unabhängige Gesetzlichkeit, wie sie in der Welt äußerer Erscheinungen herrscht, käme durch das Spiel unsrer Phantasie zufällig zustande, wie zu glauben, durch das freie Durcheinanderschütteln von Buchstaben würde ein sinnvolles Buch geschaffen. Absurd ist jede, undenkbar keine dieser Möglichkeiten.[66]) Und weitschauend fährt Leibniz fort: „Übrigens ist, wenn die Erscheinungen nur verbunden sind, wirklich auch nichts daran gelegen, ob man sie Träume nennt oder nicht, weil

die Erfahrung zeigt, daß man sich in den um der Erscheinungen willen gewonnenen Maßregeln nicht täuscht, wenn sie nach Maßgabe der Vernunftwahrheiten gewonnen werden." [67])

Aber all das bezieht sich nur auf die problematische Realität der Außenwelt. Die Realität der Innenwelt, die substantielle Beschaffenheit des eignen Ich, kann durch keinen Einwand erschüttert werden. Das wache wie das träumende Bewußtsein bestätigen sie gleichermaßen. An dem Cogito ergo sum (und auch im Traum besteht das Cogitare, also auch das Esse), an der „ersten Wahrheit der Kartesianer oder des heiligen Augustin," [68]) ist nicht zu rütteln.

4. Es sind tiefe Bemerkungen, die Leibniz hier zu den skeptischen Grundthesen gemacht hat, und Richtiges wie Falsches ist auf ihrem Grunde verborgen. Mit Recht lehnt er als das entscheidende Kriterium der wachen Sinneswahrnehmungen deren größere Lebhaftigkeit ab, und ersetzt sie durch die gesetzmäßigen Beziehungen in dieser Gruppe. Mit Recht betont er trotz dieser Gesetzlichkeit die Denkbarkeit des extremen Idealismus und metaphysisch-dogmatischen Phänomenalismus, d. h. der Lehre, daß die sinnlichen Wahrnehmungen reine Bewußtseinserzeugnisse seien, und nicht veranlaßt durch irgendwelche, ihnen auch noch so unähnliche vom Bewußtsein unabhängige Realitäten. Mit Recht hält er diese Anschauung, die ich die dogmatische Metaphysik des empiristischen Weltbilds nennen möchte, für sehr unwahrscheinlich und ahnt wohl bereits den rein hypothetischen Charakter dieser wie jeder andern These über die Realität der Außenwelt.[69]) Mit Recht hebt er endlich die Möglichkeit (wenn auch noch nicht die Notwendigkeit) hervor, empirische Wissenschaft auf rein idealistischem Boden zu treiben; mag man nun das Reich der gesetzmäßig verbundenen, wachen Sinneswahrnehmungen wegen ihrer Verwandtschaft mit den Traumvorstellungen (als idealer Bewußtseinsgebilde) ein Traumreich nennen, oder wegen ihrer Unterschiede von den Traumvorstellungen (eben der für alle Subjekte stets gleichen gesetzlichen Verbindung ihrer Inhalte) dies als ungehörige Äquivokation ablehnen. Ganz verfehlt dagegen ist die bevorzugte Stellung der metaphysischen Realität des Ich oder der Innenwelt für das Wissen. Das gegen Augustin und Descartes kritisch dazu Bemerkte trifft auch die Leibnizsche Lehre.

Durch den Hinweis auf die Möglichkeit von Erfahrungs-Wissen,

-Wissenschaft, -Erkenntnis im Reiche der Immanenz, des Bewußtseins und, wenn man will, — der Traumwelt hat Leibniz den Weg angedeutet, auf dem einzig der gegen jede objektive Erkenntnis gerichtete Skeptizismus zu überwinden ist; den Weg, den einige Jahre später Berkeley mit glänzendem Erfolg beschreiten sollte.

5. Und wie er an den aufgeklärtesten Stellen seiner Schriften vorausahnte, auf welche Art dem Skeptizismus, der die Erkennbarkeit der ‚Dinge' bezweifelt, zu begegnen sei, so auch: wie die Zweifel in die Erkenntnis der Gesetzeszusammenhänge zwischen diesen Dingen entschieden werden müßten. Hier nahm er Humes wie dort Berkeleys Ergebnisse vorweg. Die Zusammenhänge, welche die Erfahrungswelt beherrschen, können nach Leibniz nur Inhalt von empirischen, nicht von Vernunftwahrheiten werden, nicht von „notwendigen", sondern nur von „zufälligen", nicht von „ewigen", sondern nur von „zeitlichen" Wahrheiten; d. h. aus der scholastischen Terminologie herausgehoben: über ihre allgemeine Gültigkeit kann ich nur annähernde („moralische" oder „physische"), nie vollkommene („metaphysische") Gewißheit erlangen.[70]) Die einen geben *évidence* oder *certitude lumineuse;* die andern nur *certitude,*[71]) erregen ein Zustimmungsgefühl niederen Grades. Genau wie Hume und die jüngeren Pyrrhoniker[72]) hat er den Inhalt der Gesetze, welche die Erfahrung beherrschen, auf die regelmäßige Sukzession der Erscheinungen beschränkt; hat er die Gültigkeit ihrer Erkenntnis auf bloße Wahrscheinlichkeit herabgedrückt; hat er das Problem der empirischen Kausalauffassung in der Rechtfertigung des Sprunges von vielen Fällen auf alle erblickt (oder der Aussagen über nicht gegenwärtige Tatsachen, oder der Fällung universell-objektiver Sätze, was alles dasselbe besagt); hat er die psychologische Genese dieses Sprunges in die Assoziation verlegt. „Die Folgerungen der Tiere sind nur ein Schatten von Vernunftschlüssen, nämlich nur eine Verknüpfung in der Phantasie, und Übergänge von einem Bilde zum andern, indem man bei einem neuen Falle, der dem vorhergehenden ähnlich scheint, wieder das erwartet, was man vorher damit verbunden gefunden hat, als ob die Dinge in Wirklichkeit verbunden wären, weil ihre Phantasiebilder es im Gedächtnis sind. Allerdings läßt uns die Vernunft gewöhnlich erwarten, daß das, was einer langen Erfahrung der Vergangenheit

entspricht, zukünftig wieder geschehe, aber dies ist dann doch keine notwendige und untrügliche Wahrheit." [73]) Eine solche aber ist auf dem Gebiet der sinnlichen Erscheinungswelt von nicht unmittelbar gegenwärtigen Erlebnissen überhaupt nicht zu erlangen. Allerdings können wir noch ein gut Stück über den Zwang der Assoziation hinausgehen, und diesen korrigieren durch die Anwendung der logischen Axiome auf die Erfahrung, kraft deren wir denkend beobachten, was wirklich dauernd bisher miteinander verbunden war; aber dadurch erhalten wir nur eine bessere, jedoch keine absolut vollständige Induktion, und damit auch keine vollkommene, wenn auch den praktischen Bedürfnissen genügende Gewißheit. „Und da diese Gründe und Beobachtungen uns das Mittel geben, in bezug auf unser Interesse über die Zukunft zu urteilen, und der Erfolg unserm vernünftigen Urteil entspricht, so kann man eine größere Gewißheit über diese Gegenstände nicht verlangen und selbst nicht einmal erhalten . . . Im Ernst zweifeln ist hinsichtlich der Praxis zweifeln; und man könnte die Gewißheit (certitude) für eine Erkenntnis der Wahrheit nehmen, mit der man hinsichtlich der Praxis nicht zweifeln kann, ohne närrisch zu sein. Dieser Definition der Gewißheit gemäß sind wir sicher, daß Konstantinopel in der Welt ist, daß Konstantin, Alexander der Große und Julius Caesar gelebt haben." [74]) Könnten diese Zitate nicht alle wörtlich an den entscheidenden Stellen in Humes berühmter Analyse des Kausalbewußtseins zu lesen sein?

6. So gibt es keine apodiktischen Erkenntnisse von der Realität der Außenwelt, keine von den Gesetzen der sinnlichen Erfahrungswelt. Insofern möchte man Leibniz fast einen Skeptiker auf diesen Gebieten nennen, hätte er nicht dadurch, daß er den hohen Wert auch der Urteile niederen Gewißheitsgrades stets betonte, grade den Weg zur Überwindung aller Skepsis gewiesen. Besonders nah kommt er dieser Einsicht dort, wo er für eine gründlichere Erforschung der Wahrscheinlichkeitsurteile eintritt. Hat er auch noch nicht streng geschieden zwischen dem, auf hypothetisch angenommener und aufhebbarer Unwissenheit beruhenden, bloß den subjektiven Erwartungsgrad abschätzenden Wahrscheinlichkeitsbegriff der Mathematik und dem, durch grundsätzliche und unhebbare Unwissenheit bedingten, die Objektivität zum Inhalt habenden philosophischen Wahrscheinlichkeitsbegriff, so hat er doch die Bearbeitung beider Begriffe befürwortet und selbst unternommen.[75]) Was also die Pyrrhoniker mit ihrem Phänomenalismus embryonal ausübten, nämlich empirische Wissenschaft im Geiste des Positivismus, aber mit dem Namen Wissen und Erkenntnis theoretisch zu sanktionieren sich nicht getrauten, und was die Akademiker mit dem Wahrscheinlichkeitsbegriff bezweckten, aber auch nur zaghaft andeuteten (nämlich die Überwindung der skeptischen Resignation) — dem gibt Leibniz das gute intellektuelle Gewissen zurück: „Diejenige Meinung, welche in der Wahrscheinlichkeit begründet ist, verdient vielleicht auch den Namen der Erkenntnis, sonst würden fast die gesamte historische Erkenntnis und alle übrigen wegfallen" [76]) (nämlich die gesamte Naturwissenschaft!).

7. Im übrigen ringt sich die Universalität dieses Geistes, den eigentlich zentralen Antrieben seiner Denkart zuwider, solch aufgeklärte Ansichten unter dem Einfluß Lockes mühsam ab, und alles in allem bleibt er viel zu sehr im Dogmatismus befangen, um die Skepsis wirklich entscheidend zu besiegen. Denn dazu muß man nicht nur diese, sondern auch noch ein gut Stück Dogmatik mehr hinter sich lassen! Leibniz aber vergißt oft genug die von ihm selbst gemachten Einschränkungen und glaubt objektive Wahrheiten über die Immanenz, denen durch Induktion (daran hält er mit allen Rationalisten fest) niemals Apodiktizität zu sichern sei, deduktiv höchste Gewißheit verschaffen zu können.[77]) Überdies ist die äußere Erfahrungswelt für ihn von untergeordneter Bedeutung. Und damit sind wir wieder bei dem echten Leibniz angelangt, dem wir das erste Zitat entnahmen. Auf den ihm wichtigsten Gebieten, in der Moral und Metaphysik, der Mathematik und Logik erkennt er apodiktische Wahrheiten überall an; [78]) für die letzten zwei Disziplinen mit Recht, für die beiden ersteren mit Unrecht. Die Apodiktizität dieser Wahrheiten fußt auf deren Apriorismus in dem durch Leibniz erst endgültig geklärten Sinne: als unserm Geiste entsprungenen, daher ihm notwendig angehörenden und von ihm nie zu durchbrechenden Denknotwendigkeiten, die aber erst durch Erfahrung und Sinnlichkeit, also a posteriori, in uns ausgelöst werden.[79])

Es ist nach alledem nicht wunderbar, daß der Briefwechsel des Leibniz mit einem professionellen Skeptiker, wie dem Abbé Foucher,[80]) der die Apologie der akademischen Skepsis als sein

Lebenswerk betrachtete, für die Gesamtstellung unsres Philosophen zur Skepsis nur geringe Ausbeute liefert. Von einem tieferen Eingehen auf die Probleme der antiken Skepsis ist niemals die Rede, und seine glatte Art vermeidet es, ihnen gegenüber Farbe zu bekennen. Zwar finden sich sehr weise Bemerkungen darüber, warum man nicht jede Erkenntnis bis auf ihre axiomatischen Voraussetzungen zurückzuführen brauche; aber das sind doch nur methodologische Empfehlungen, nicht erkenntnistheoretische Gesichtspunkte, wie auch Foucher in seiner Erwiderung richtig hervorhebt.[81])

Leibniz bleibt also im Grunde Dogmatiker mit einem leichten skeptischen Einschlag für die Erkenntnis der erfahrbaren Wirklichkeit.

III. Der Empirismus und die Skepsis.

a) Bacon.

1. Wir haben nunmehr dem andern Lager, in dem die empiristische Denkweise heimisch ist, einen kurzen Besuch abzustatten. Als der Vater der modernen Erfahrungsphilosophie gilt Lord Bacon (1561—1626), und diesen Ruhm kann ihm nur streitig machen, wer den Betrieb exakter empirischer Wissenschaft, der schon vor Bacon im Gange war, mit einer philosophischen Theorie des Empirismus verwechselt, die der englische Kanzler als erster in umfassender Weise entwarf.

Trotz seines Empirismus ist Bacon naiver Dogmatiker geblieben. Von der Leistungsfähigkeit der menschlichen Erkenntniskräfte hat er schier phantastische Vorstellungen. In dem stolzen Bewußtsein, an der Schwelle einer neuen Zeit zu stehen, vergleicht er seine Bücher der Fackel für die in der Philosophie herrschende Finsternis, gibt er seinem Hauptwerk den zuversichtlichen Titel „Große Erneuerung der Wissenschaften", deren ersten Teil er „über Wert und Wachstum der Wissenschaften", deren zweiten Teil er „Neues Organon" benennt (im Gegensatz zu dem alten Organon des Aristoteles, dessen logische Schriften man schon im Altertum als „Werkzeug" des Denkens bezeichnete). Freilich hält Bacon die Zeit noch nicht für reif und darum sich auch nicht für berufen, ein eigenes System des Wissens zu entwerfen; aber den Rahmen dazu hat er geliefert, den auszufüllen er der Zukunft hoffnungsfreudig überläßt. Auf seinem *globus intellectualis* trägt er die Leistungen der Vergangenheit und Gegenwart nebst den Aufgaben der Zukunft ein, als ein erster Versuch, sämtliche Wissenschaften, vorhandene und nicht vorhandene, anzugeben und zu ordnen: von der spekulativen Theologie bis zur Experimentalphysik, von der Poetik bis zur Arzneimittelkunde. Welch divinatorischen Blick er mit

der Angabe von Lücken und Desideraten im damaligen System der Wissenschaften bewies, in wie reichem Maß hier seine Ahnungen in Erfüllung gingen, ist bekannt.

Der peripheren Ausdehnung, die er für das Wissen fordert, und die er in dem schönen Satze zusammenfaßt: „was des Seins würdig ist, ist auch des Wissens würdig; denn das Wissen ist das Bild des Seins“ [82]), steht die zentrale Vertiefung, welche sich in der Bestimmung der Erkenntnisobjekte kundgibt, nicht nach. Bacon will, daß nicht nur die Dinge in ihren Erscheinungen und Erscheinungszusammenhängen, sondern in ihrem „Wesen“, ihren „Formen“, d. h. an sich selbst, daß die beherrschenden Gesetze „an sich“ erforscht und begriffen werden.[83]) Und er hält in naivem Vertrauen auf die Erkenntniskräfte des Menschen diese weiteste Ausdehnung und innerlichste Vertiefung des Wissens für grundsätzlich erreichbar. Das erste Buch des Organon ist eigentlich das Hohelied auf das zukünftige Wissen und durchglüht von dem Bewußtsein „nichts sei der Lust zu vergleichen, auf dem erhabenen Hügel der Wahrheit zu stehen, auf einem nicht gar so unzugänglichen Hügel, wo die Luft stets rein und ruhig geht.“ [84])

2. Fragt man, wie Bacon seine Zuversicht in die unbegrenzten Erkenntnismöglichkeiten rechtfertigt, so stößt man überall auf den eindringlichen Hinweis: nur durch Erfahrung, Beobachtung, Experiment, Induktion beschreitet der Mensch den Weg der Erkenntnis; reines Denken, Spekulation, logische Schlüsse, Deduktion dienen nur als Hilfsmittel, hemmen dagegen, isoliert angewandt, jeden Fortschritt im menschlichen Wissen.

Der berechtigte Kern daran ist die Einsicht, die aber Bacon selbst in solcher vorsichtigen Einschränkung nicht bewußt wurde: daß kein wahrer Satz über die Wirklichkeit ohne Benutzung der Erfahrung, für die objektive Außenwelt also der sinnlichen Erfahrung, zustande kommt, und daß kein derartiger Satz je aus dem reinen Denken herauszuspinnen ist. Was Bacon so groß macht, das ist die Intensität, mit der seine pathetischen und monumentalen Ergüsse den Empirismus und damit also auch dessen wertvollen Gehalt zu Ehren bringen. Doch was eigentlich Erfahrung sei, welche Gewißheitsgrenze alle, auch noch so vorsichtig angestellten Induktionen nie überschreiten können, welche Art von Objekten empirisches Wissen einzig zu erkennen vermöge, darüber sucht man in den Schriften dieses Denkers vergeblich nach Aufklärung. Bis

auf den einen Gedanken von der Wichtigkeit der Erfahrung überhaupt werden die menschlichen Erkenntnisprinzipien selbst nicht näher untersucht, sondern nur die Mittel, sich ihrer geschickt zu bedienen. Diese einseitige Richtung ist durch die praktischen Zwecke bedingt — Beherrschung der Natur durch Erfindungen —, welche Bacon verfolgt, und zu deren Erreichung es weit weniger der Erkenntnistheorie als der Methodologie und Technik bedarf; vielleicht auch dadurch, daß Bacon keine eigentlich erkenntnistheoretische Veranlagung besessen hat.

Daher ist sein Dogmatismus, wie des Descartes Skeptizismus, methodische Voraussetzung, nicht logisches Ergebnis. Niemals hätte er ihn bei einer kritischen Durchleuchtung des Begriffs „Erfahrung“ gewinnen können, niemals apodiktische Erkenntnis der empirischen Gesetze oder gar metempirischer Realitäten dann für möglich halten dürfen.

3. So wundert es uns nicht, daß Bacons Gegensatz zur philosophischen Skepsis allerdings ein extremer, aber kein grundsätzlich motivierter ist. Während Descartes den Antrieb zu seiner Philosophie zwar auch den Zweifeln gegen die Pseudowissenschaft seiner Zeit entnahm, aber sofort aus dem Zweifel gegen das augenblickliche und historisch bedingte Halbwissen auf die Zweifel gegen jedes, d. h. durch die Erkenntnisprinzipien selbst bedingte Wissen übersprang und diese zu widerlegen suchte, ist bei Bacon nur der Zweifel an dem antiken und mittelalterlichen Weltbild als Ausgangspunkt vorhanden, der eigentlich philosophische Zweifel aber fehlt. Selbst die *idola tribus*, die Götzenbilder, denen die menschliche Gattung huldigt, sind nicht als trübende Medien zu fassen, die ein wahres Urteilen über irgendwelche Objekte grundsätzlich unmöglich machen; sondern sie sind entweder aus der menschlichen Natur selbst und nicht aus der Individualität, der Tradition usw. entspringende Vorurteile (im Gegensatz zu den andern Idolen), z. B. Fälschung des Intellekts durch den Willen; oder aber sie sind, wie die Sinnestäuschungen, zwar nicht ausrottbar, aber ihre erkenntnisfälschende Kraft ist zu brechen. Sie gleichen also — obwohl der Name zu dieser Deutung auffordert — nicht etwa Kants die Dinge an sich verschleiernden, räumlich-zeitlich-kategorialen Formen, sondern sie sind entweder, als überwindbare schlechte Gewohnheiten, durchaus psychologische, nicht logische Menschlichkeiten, oder zwar Fehler unsres Erkenntnisapparates,

aber bei kritischer Besinnung von unschädlichen Folgen. Nur ein einziges Mal streift Bacon unaufhebbare, von diesen Idolen gesetzte Grenzen des Erkennens: die Unvorstellbarkeit einer abgeschlossenen Unendlichkeit in Raum und Zeit, die Unvorstellbarkeit einer abgeschlossenen Kausalreihe. Ja selbst der Gedanke, daß der Geist sich dabei in Widersprüche verwickelt, daß die Notwendigkeit, eine abgeschlossene Unendlichkeit anzunehmen, der Unvorstellbarkeit entgegentritt, wodurch das Problem der Kantischen Antinomien entsteht, selbst dieser Gedanke findet sich bei Bacon. Aber der skeptische Brand lodert nur ganz vorübergehend auf, ohne daß der Versuch gemacht würde, ihn zu nähren oder zu löschen.[85])

Wir sehen, daß unser Philosoph jede grundsätzliche Skepsis ablehnt und nur die Zweifel in das, was gewöhnlich für Erkenntnis ausgegeben wird, gelten läßt. „Der Weg derer, welche sich aller Urteile enthielten, und mein Weg stimmen im Beginn überein; aber am Ende sind beide völlig getrennt und entgegengesetzt. Jene behaupten einfach, man könne nichts wissen; ich behaupte, daß man auf dem bisher üblichen Wege nichts wissen könne." [86]) Oftmals erklärt Bacon seine ausdrückliche Mißbilligung der pyrrhonischen, der akademischen, der Renaissance-Skepsis;[87]) aber statt auf die skeptischen Prinzipienfragen einzugehen, begnügt er sich mit dem Hinweis, daß man ohne ausgebildete Methode allerdings nicht zum Wissen gelange; zum Kreise schlagen bedürfe es eben des Zirkels, zur Korrektur der Sinnestäuschungen des Mikroskops und Experiments.[88])

4. Übrigens vertritt der philosophierende Kanzler eine ganz bestimmte, aber unzutreffende historische Auffassung vom Wesen der antiken Skepsis. Den Akademikern nämlich schiebt er im Gegensatz zu den Pyrrhonikern die Lehre unter, daß an der Hand des Wahrscheinlichkeitskriteriums Wissenschaft zu treiben, theoretisch erlaubt sei, während das weder Arkesilaus, noch Karneades und wohl überhaupt die offizielle Schule der Akademie niemals gestattet hat, ihr das Wahrscheinliche vielmehr nur als praktisches Kriterium für das Handeln galt.[89]) Soweit hielten aber auch die jüngeren Pyrrhoniker, denen zwar nicht der Begriff des *πιθανόν*, aber der des *φαινόμενον* den Betrieb einer *τέχνη* gestattete, das Forschen für erlaubt.[90]) Jedoch ist die Anschauung Bacons [91]) begreiflich; von den Originalschriften der antiken Skeptiker hat

er vermutlich keine gekannt. Arkesilaus, Timon, Aenesidem, Sextus Empiricus erwähnt er nirgends, Karneades einmal als einen der nachsokratischen Philosophen,[92]) einmal als langlebig,[93]) einmal verächtlich als sophistischen Rhetor.[94]) Dagegen kannte er natürlich Cicero, dem er die milde Auffassung von den Lehren der Akademie entnahm. Im Recht ist er, wenn er die Akatalepsie der akademischen Skeptiker im Anschluß an die ironische Akatalepsie eines Sokrates und Platon sich entwickeln,[95]) im Unrecht, wenn er diese ganze Richtung den dogmatischen Negativismus vertreten läßt.[96])

So steht Bacon als naiver Dogmatiker dem Skeptizismus vollständig fremd gegenüber. Gott und Welt hält er auf dem Wege denkend bearbeiteter Erfahrung für apodiktisch erkennbar, und die Wahrscheinlichkeitsurteile lehnt er stolz ab. Was will dem gegenüber besagen, daß er die christlichen Heilswahrheiten dem vernünftigen Wissen entzieht und dem Aufnahmeorgan für Offenbarungen zuweist? Das sind die üblichen Zugeständnisse des Renaissancemenschen, psychologisch verständlich, philosophisch nicht schwer zu nehmen; selbst da nicht, wo sie überhaupt aufrichtig gemeint sind. Solche Vorstellungen dürfen wir hier füglich unberücksichtigt lassen. Im Abschnitt von der partiellen Skepsis wird ihrer kurz zu gedenken sein.

b) Locke.

1. Daß Locke (1632—1704) an dieser Stelle nicht übergangen werden darf, beweisen allein schon die skeptischen Motti, die er dem Prediger Salomo und Cicero entnahm und seinem Hauptwerk, dem *essay concerning human understanding* voransetzte,[97]) beweisen zahlreiche Aussprüche in dem Werke selbst, die den Geist vollkommener philosophischer Skepsis zu atmen scheinen. Erst eine tiefere Versenkung in die Anschauungen des Mannes berechtigt dazu, seine Erkenntnislehre von dem hier aufgestellten und festgehaltenen Begriff eines philosophischen Skeptizismus auszuschließen. Mit Locke nähern wir uns der endgiltigen Klärung der skeptischen Hauptprobleme.

2. Locke begriff klar, daß eine Lösung der prinzipiellen Zweifel nur durch eine systematische Kritik der menschlichen Erkenntnisprinzipien, ihrer Beschaffenheit, Leistungsfähigkeit und Grenzen zu erreichen sei. Die erkenntnistheoretische Aufgabe

hat er als die erste Pflicht des Philosophen nicht nur mit beredten Worten verkündet, sondern auch im weitesten Umfange zu erfüllen getrachtet. Mit dieser Richtung knüpft er im Gegensatz zur Methodologie Bacons an Descartes an und zwar, wie dieser, mit deutlicher Beziehung auf die Skepsis. „Nachdem wir uns eine Weile den Kopf zerbrochen, ohne der Lösung jener Zweifel, die uns bedrängten, irgend näher zu rücken, kam mir der Gedanke, wir hätten wohl einen falschen Weg eingeschlagen; und daß vor Beginn derartiger Untersuchungen es notwendig sei, unsre eigenen Fähigkeiten zu prüfen, um zu sehen, was für Gegenstände zu bearbeiten unser Verstand geeignet oder nicht geeignet wäre. Dies schlug ich den Versammelten vor, die alle bereitwillig zustimmten; darauf beschloß man, dies zuerst zu untersuchen.“ [98])

Diese Untersuchungen zerfallen bekanntlich in vier Teile (entsprechend den vier Büchern des Werks), von denen der erste, der Sache, wenn auch nicht dem Titel nach, vom Ursprung, der zweite vom Zustandekommen, der dritte von den sprachlichen Hilfsmitteln, der vierte von den Grenzen und der Gültigkeit des Erkennens handelt. Die Durchführung leidet an Vermengung der Gesichtspunkte und fortwährender Gebietsüberschreitung, im einzelnen an oft willkürlicher und daher zu ermüdenden Wiederholungen zwingender Anordnung. Natürlich bietet das vierte Buch für unsre Zwecke die reichste Ausbeute; der Inhalt der übrigen Teile interessiert uns nur, insofern er vom Geist der Gültigkeitsfragen durchleuchtet wird oder diese Fragen selbst durchleuchtet. Beginnen wollen wir mit den grundlegenden Begriffen, die sich Locke vom „Wesen“ der Wahrheit, Erkenntnis usw. macht, darauf die Frage nach Gegenstand, Grad und Grenzen der Erkenntnis in seinem Sinne besprechen, um aus alledem seine Stellung zur philosophischen Skepsis als Endergebnis zu gewinnen.

3. Wahrheit (*truth*), Wissen (*knowledge*) besteht für Locke, der diese Ausdrücke synonym gebraucht, in der Auffassung von der Übereinstimmung (*agreement*) oder Nichtübereinstimmung (*disagreement*) unsrer Vorstellungen, d. h. im Urteil.[99]) Ob das Urteil dabei in einer Verbindung von bloß gedachten oder durch Worte symbolisierten Vorstellungen sich vollzieht, ist, wie er mit Recht hervorhebt, gleichgültig.[100]) Weit energischer als die meisten seiner Vorgänger und mit geradezu vorbildlicher Entschiedenheit hat Locke die reine Urteilsnatur aller Wahrheiten betont. Feinsinnig

deckt er auf, daß überall dort, wo wir von wahren und falschen Vorstellungen reden, nur eine gefährliche Brachylogie vorliegt, und im Grunde versteckte, in den Vorstellungen mitgedachte Urteile gemeint sind. „Ich habe zwar dem Sprachgebrauch nachgebend gezeigt, in welchem Sinne und unter welchen Voraussetzungen unsre Vorstellungen mitunter wahre oder falsche genannt werden können; dringen wir jedoch etwas tiefer ein, so stammt in allen Fällen, in denen eine Vorstellung wahr oder falsch genannt wird, dies von einem Urteil, das der Verstand fällt oder vermeintlich fällt, und das wahr oder falsch ist, da die Wahrheit und die Falschheit immer eine ausdrückliche oder stillschweigende Bejahung oder Verneinung enthalten usw.“ [101]) Vorstellungen sind klar oder unklar, wirklich oder unwirklich, aber nicht wahr oder falsch. Auch die Beziehung der „klaren und deutlichen“ Vorstellung [102]) zur Wahrheit hat Locke einwandfrei bestimmt. Die Verwechslung, die noch Descartes und Leibniz im Begriff ihres Wahrheitskriteriums begehen, betrifft die Vermengung der psychologischen Klarheit der einzelnen Vorstellungen mit dem Zwange zur logischen Zustimmung durch Evidenz; letztere, so zeigt Locke, eignet nur dem Urteil, das aus klaren Vorstellungen besteht, dagegen vermögen die klarsten Einzelvorstellungen so wenig wie die verworrensten das Gewißheitsgefühl auszulösen. „Das Wissen besteht in der Auffassung der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zweier Vorstellungen und deshalb besteht seine Klarheit oder Dunkelheit in der Klarheit oder Dunkelheit jener Auffassung und nicht in der Klarheit oder Dunkelheit der Vorstellungen selbst. So kann z. B. jemand ebenso klare Vorstellungen von den Winkeln eines Dreiecks und von dem haben, was Gleichheit mit zwei Rechten ist, wie irgend ein Mathematiker in der Welt, und doch nur eine sehr dunkle Auffassung von deren Übereinstimmung und deshalb auch nur ein sehr dunkles Wissen davon haben. Dagegen können Vorstellungen, die wegen ihrer Dunkelheit oder sonst verworren sind, kein klares und deutliches Wissen bilden; denn insoweit Vorstellungen selbst verworren sind, kann der Geist auch nicht klar erkennen, ob sie übereinstimmen oder nicht; oder, um weniger mißverständlich zu sprechen, wer mit den gebrauchten Worten keine bestimmten Vorstellungen verbindet, kann daraus keine Sätze bilden, deren Wahrheit er gewiß wäre.“ [103])

Hatte nun Locke mit Recht allein den Urteilen [104]) die Eigenschaft zugesprochen, wahr oder falsch zu sein, so ist er doch nicht bis zu dem letzten ursprünglichen Merkmal vorgedrungen, das die wahren (falschen) Urteile als eine besondere Klasse unter allen möglichen Aussagen heraushebt.[105]) Ihm verbürgt die Behauptung einer „bestehenden" Übereinstimmung (Nichtübereinstimmung) die Wahrheit eines bejahenden (verneinenden) Urteils; während die Behauptung eines „nicht bestehenden" derartigen Verhältnisses die Falschheit des Urteils bedeutet.[106]) Er meint damit, daß das Prädikat dem Subjekt auch „wirklich" zukommen oder nicht zukommen müsse, wenn anders das bejahende oder verneinende Urteil wahr sein soll. Auf diese Weise denkt er das Objekt der Wahrheit, den Umkreis wahrer Urteile, und damit das objektive Merkmal der Wahrheit zu bestimmen. Aber wann dies der Fall ist, wann also die Übereinstimmung eine „bestehende" ist, wann das Prädikat dem Subjekt „wirklich" zukommt, und wann also das Urteil wahr ist, das hat Locke nicht allgemein zu bestimmen vermocht.[107]) Sonst hätte er gefunden, daß überall dort die Übereinstimmung eine „bestehende" ist, wo die betreffende Vorstellungsverbindung mit Erfahrung und Denken übereinstimmt. Geht der Inhalt eines Urteils auf die (empirische oder metempirische) ‚Wirklichkeit', so kommt dem Subjekt das Prädikat zu, oder die gemeinte Übereinstimmung zwischen beiden ist eine ‚bestehende', wenn sie sich deckt mit der Verbindung in der durch Erfahrung und Denken gesetzten (empirischen oder metempirischen) Wirklichkeit. Erfahrung und Denken sind die letzten ursprünglichen Instanzen, bei denen sich jede ‚Wahrheit' zu legitimieren hat, und alle übrigen echten Maßstäbe sind mittelbar aus ihnen zu gewinnen und abzuleiten.

Daß wahre Urteile (und ihr Gegenteil) dann Evidenz und Zustimmung (Ablehnung) in uns erregen, und wir in dieser Eigenschaft das letzte subjektive Kriterium der Wahrheit erblicken müssen, hat auch Locke gewußt, und nur die Bedingungen, unter denen die Evidenz unter allen Umständen eintritt, zur Intensität der Zustimmung hinzuzufügen vergessen: „Wenn die Übereinstimmung zwischen zwei Vorstellungen unserm Geiste sich darstellt, entweder unmittelbar oder mit Hilfe des Denkens, so kann ich diese Auffassung und dieses Wissen so wenig zurückweisen, wie ich das

Sehen jener Gegenstände vermeiden kann, auf die ich bei Tageslicht die Augen richte." [108])

3. Danach können wir entscheiden, wie Locke über die verbreitetste Definition der Wahrheit gedacht haben muß: daß die Wahrheit in der „Übereinstimmung einer Vorstellung mit ihrem Gegenstand" bestehe. Setzen wir hier selbst für „Vorstellung" berichtigend „Urteil" ein, so würde eine solche Erklärung, da man unter „Gegenstand" eine objektive, uns irgendwie „vorgeworfene", und nicht mit dem intellektuellen Willen frei erzeugte Existenz zu verstehen pflegt, doch nur wahre Urteile über die Wirklichkeitsphäre (das Wort im weitesten Sinne genommen) treffen, die ganze Klasse der subjektiven Wahrheiten, d. h. wahrer Urteile über willkürlich gebildete Vorstellungen aber von sich ausschließen und also zu eng sein. Denn die objektiven Wahrheiten sind doch nur eine species neben den subjektiven, und beide dem genus Wahrheit unterworfen. Nenne ich also Sätze wie: „der von mir ersonnene Pegasus hat Flügel", oder: „das von mir ersonnene gelbe Parallelogramm wird durch die in der Phantasie gezogene rote Diagonale in zwei kongruente Dreiecke zerlegt", oder den Schluß (wir wählen ihn absichtlich so wirklichkeitsfeindlich wie möglich): „wenn alle Weißen Neger sind und ich weiß bin, so bin ich ein Neger", Wahrheiten — und da jeder, der einmal diese Vorstellungsverbindungen gebildet hat, ihnen unausbleiblich zustimmen muß, wird man solch allgemeingültigen Urteilen diesen Namen kaum versagen dürfen —, so kann das Wort Wahrheit nicht auf die objektiven Wahrheiten allein beschränkt werden. Locke wußte den Wert der subjektiven Wahrheiten, denen er die formale Logik, die reine Mathematik, und (fälschlich auch) die Moralwissenschaft zuzählte, genug zu schätzen, um sie nicht als *quantité négligeable* bei der Bildung des Wahrheitsbegriffs zu übergehen.[109]) Dagegen machte er gegen die noch heute übliche Definition nicht geltend deren zweiten und gefährlicheren Fehler. Für die objektiven Wahrheiten nämlich kann der vieldeutige „Gegenstand" wieder gedacht werden als vom Bewußtsein abhängiges (empirisches) oder vom Bewußtsein unabhängiges (metempirisches) Objekt. Meist geschieht stillschweigend das letztere; d. h. einer metaphysischen Hypothese, der Annahme von „Dingen an sich", wird das Kriterium der Wahrheit entnommen, das man doch wahrlich auf weniger schwankendem Grunde verankern sollte.[110]) Es muß

so allgemein gehalten sein, daß es zwar auch, aber nicht nur für metaphysische Einsichten Geltung hat. Für das objektive Wissen neigt auch Locke zu dieser einseitig metaphysischen Definition.[111]) Hier, wie überall, streift er hart das Richtige, vermag aber teils seine eigenen Anschauungen nicht zu Ende zu denken, teils nicht genügend klar herauszuarbeiten, auch dem Kompromiß mit rückständigeren Ansichten nicht zu widerstehen.

4. Von weiteren Eigenschaften der Wahrheit hat Locke die beiden wichtigsten, subjektive Allgemeingültigkeit und objektive Konstanz, aufs deutlichste bezeichnet. Er betont, daß wahren Urteilen alle Menschen zustimmen müssen, vorausgesetzt, daß sie den Inhalt klar erfassen, d. h. seiner Übereinstimmung mit Erfahrung und Denken sich klar bewußt werden; in seiner Sprache: daß sie die Gedanken von den Worten trennen und die Vorstellungen ihrer Seele sorgfältig prüfen.[112]) Auch die „Ewigkeit", d. h. das Sich-gleich-bleiben der Wahrheit, das wir ihre objektive Allgemeingültigkeit nennen wollten,[113]) hat unser Philosoph auf die richtige Bedeutung gebracht. „Was einmal wahr gewesen, bleibt immer wahr, und Vorstellungen, die einmal übereinstimmten, stimmen immer überein." [114]) Ewig wahr sind wahre Sätze nicht, „weil sie wirklich geformte ewige Sätze sind, die dem Verstand vorausgehen, der sie irgendwann bildet; auch nicht, weil sie der Seele durch ein Muster eingeprägt sind, das irgendwo außerhalb der Seele oder vor ihr bestünde", sondern weil sie zu allen Zeiten und an allen Orten, wo immer sie gebildet werden, für wahr (d. h. evident) gehalten werden.[115])

5. Fragt man, für welche Wesen diese allgemeine Gültigkeit der Wahrheit zu Recht besteht, so fordert Locke hier von vornherein eine stark skeptische Einschränkung. Alle seine Urteile, also das ganze Gebiet der für ihn erreichbaren Wahrheiten, gewinnt der Mensch ja mit seinen Sinnen, mit seinem Verstande. Diese Fähigkeiten sind aber begrenzter Art und in weit höherer Steigerung denkbar. Locke glaubt mit Leibniz nicht nur an die Möglichkeit, sondern auch an die Wirklichkeit höherer Wesen. Aber diese denkt er sich nur dem Grade, niemals der Art nach vom Menschen verschieden; ihre Natur ist — in unsrer Sprache — nur übermenschlich, nicht außermenschlich. Als echter Empiriker hebt er mit Vorliebe die größere Schärfe und Anzahl ihrer Sinne hervor, wohl auch die Intuition, welche mit einem Blick, im Gegensatz zum

diskursiven Denken des Menschen, die kompliziertesten Beweisketten überschaut;[116]) während die echten Rationalisten gerade in dem Fehlen der sinnlichen Schranken, in der „intellektuellen Anschauung" den Vorzug höherer Geister zu sehen pflegen. Die Tiere sind untermenschliche Wesen, die der Vernunft und daher der Allgemeinbegriffe entbehren, Blödsinnige und Wahnwitzige beherrschen den Gebrauch dieser Fähigkeiten nicht; bei den Tieren ist das menschliche Wahrheitsbewußtsein embryonal entwickelt, bei Geisteskranken pathologisch gehemmt, bei keinen von ihnen in qualitativem Widerspruch zur intellektuellen Organisation des gesunden Menschen, und was für diese wahr ist, wird durch keine Gegeninstanz erschüttert. Daher vermag Locke weder die *summa dubitatio* des Descartes, noch die grundsätzlichen Zweifel der Pyrrhoniker, soweit sie auf der Annahme außermenschlicher Wahrheiten erwachsen, zu teilen.

Obwohl Locke an der unumschränkten Gültigkeit der für uns erkennbaren Wahrheiten festhält, und nur die Verengerung oder Erweiterung des Erkenntniskreises durch tierisches, erkranktes, himmlisches Bewußtsein behauptet, so engt er doch diesen Kreis für die menschlichen Wahrheiten in einer Weise ein, wie es der fanatischste Skeptiker nicht besser wünschen könnte. Die Fiktion von der Existenz der Geister, welche die ganze Wirklichkeit wahrnehmen, verleitet ihn zu der pessimistischen Behauptung: „daß das, was wir von der körperlichen und geistigen Welt sehen, in keinem Verhältnis zu dem steht, was wir nicht sehen, und daß das mit unserem Gesicht oder Denken Erfaßte nur ein Punkt ist und beinahe nichts (!) im Vergleich zu dem übrigen."[117])

Kritisch betrachtet sind Lockes Beziehungen zur Skepsis hier dahin zu klären: Er ist zu wenig skeptisch, wenn er die Möglichkeit (Denkbarkeit) außermenschlicher Wahrheit, und damit die Beschränkung der für uns erreichbaren Wahrheit auf für den Menschen gültige Wahrheit übersieht; er ist zu stark skeptisch, wo er die Wirklichkeit übermenschlicher Wesen annimmt und daraus die niedrige Stufe der menschlichen Erkenntnis folgert, statt die Existenz solcher Geister als gänzlich unwahrscheinlich hinzustellen, und daher der menschlichen Erkenntnis unter allen wirklich gewordenen Erkenntnissen den ersten Rang zu belassen. Seine weitgehenden Zweifel, welche die tatsächliche Ausdehnung unsres Wissens auf allen Gebieten betreffen, dürfen, obschon sie

ins Ungeheure gesteigert sind, nicht mit den eigentlich philosophischen Zweifeln verwechselt werden, welche stets die prinzipielle Ausschließung aller, oder großer, qualitativ bestimmter Teilgebiete von der Erkennbarkeit bezwecken.[118])

6. Was kann nun der Mensch mit seinen beschränkten Funktionen eigentlich erkennen, welches ist der zwerghafte Ausschnitt aus dem Riesenbezirk des Seins, auf dem er die Wahrheit zu erarbeiten vermag? Und in welcher Weise ändern sich die Grade seines Wissens mit den Objekten, auf die es gerichtet ist? Vollkommen sicheres Wissen — meint Locke — erlangt der Mensch zunächst auf den drei Gebieten rein subjektiver Erkenntnis: der Logik, der Mathematik und der Moral. Es besteht in der Anwendung der unserem Verstande immanenten Denk-, Anschauungs- und Wertgesetze auf einen beliebig gegebenen, oder von uns willkürlich gestalteten Stoff. Von jedem gegebenen wie ersonnenen Gebilde läßt sich die Gleichheit mit sich selbst, die Verschiedenheit von seinem Gegenteil behaupten; von jeder gegebenen wie ersonnenen Raum- oder Zahlvorstellung lassen sich geometrische oder arithmetrische Eigenschaften aussagen; jedem praktischen Begriff (z. B. Eigentum) die zugehörige Moralqualität (Unverletzbarkeit) absolut sicher zuordnen. All das geschieht spontan und ohne Rücksicht auf das wirkliche Dasein der vom Urteil betroffenen Inhalte, rein von innen heraus. Es handelt sich — modern ausgedrückt — um Denk-, Anschauungs- und Wertnotwendigkeiten a priori. Nicht in dem Sinne, daß uns etwa irgend einer dieser logischen, mathematischen, moralischen Sätze angeboren wäre — Locke bekämpft bekanntlich die Lehre von den angeborenen Ideen und Axiomen, wie sie die Cambridger Intellektualisten aufgestellt hatten und auch Descartes' unglückliche Ausdrucksweise sie zu vertreten schien,[119]) auf das entschiedenste,[120]) — sondern unser Verstand reagiert in dieser Weise auf die Erfahrungsdata, ohne deren Vorhandensein er zwar niemals in Aktion treten würde, aus deren Vorhandensein aber die genannten drei Klassen von Wahrheiten nicht ableitbar sind.

Dieser recht verstandenen Apriorität tritt die apodiktische Universalität solcher Aussagen zur Seite. Sie gelten nicht *hic et nunc*, d. h. von räumlich-zeitlich bestimmten, individuellen Größen, sondern von allen Gegenständen der Gruppe, über die sie aussagen, mit der höchsten Gewißheit: die Identität mit sich selbst

von allen Vorstellungen,[121]) die Gleichheit der Winkelsumme im Dreieck mit 2 R. von allen Dreiecken,[122]) die Unverletzbarkeit von jedem Eigentum[123]) usw. Diese gewaltigen Vorzüge aber treten hinter einen schier vernichtenden Nachteil zurück: über die. uns einzig interessierende Sphäre, die Wirklichkeit, erfahren wir auf diesem Wege gar nichts.[124]) Zwar gelten die logischen, mathematischen und moralischen Axiome auch insofern von der Objektivität, daß, wenn ein Element der Wirklichkeit gegeben ist, dieses sich selbst gleich, wenn ein wirkliches Dreieck vorhanden ist, sein Inhalt $= \frac{gh^2}{2}$ wenn wirkliches Eigentum existiert, dieses unverletzlich sein muß;[125]) aber ob, wann und wo wir einem Wirklichkeitselement, einem Dreieck, einem Eigentum begegnen, darüber läßt sich aus reiner Vernunft allein nichts ausmachen. So scheint die objektive Leistung dieser subjektiven Wahrheiten zunächst eine magere zu sein: denn die logischen Axiome, als Variationen des Identitätsatzes, vermehren selbst in ihrer Anwendung auf eine aus andren Quellen uns gegebene Wirklichkeit unsre Kenntnis von dieser nicht, die angewandte Mathematik erklärt keinen einzigen Vorgang zwischen den objektiven Größen, die sie vielmehr nur zergliedern kann, und von der angewandten Moral ließe sich ähnliches behaupten.

7. In der Tat treffen Lockes Anschauungen von den subjektiven Wahrheiten, wie sie aus den zerstreuten Stellen seines Werks oben zusammengestellt sind, fast überall das Richtige. Logische und mathematische Axiome sind insofern nicht angeboren, als sie weder fertig mit auf die Welt gebracht werden, sondern nur als dispositionelle Anlage, noch ohne den Anreiz der Erfahrung in Aktion zu treten vermögen, noch ihre abstrakte Formulierung, außer bei berufsmäßigen Logikern, überhaupt ins Bewußtsein zu treten pflegt. Einen solchen kompakten, ursprünglichen Besitz irgendwelcher Wahrheiten, materialer oder formaler, an den Cudworth und andre glaubten, gibt es im menschlichen Geist überhaupt nicht, und Lockes Verdienst ist es, dies für alle Zeiten dargetan zu haben. Andrerseits beweist ihre Anwendbarkeit auf jede beliebige Erfahrung, ohne Rücksicht auf deren Qualität, die Undenkbarkeit ihres Gegenteils und die apodiktische Universalität ihrer Geltung, daß die Prinzipien der Logik und Mathematik aus dem menschlichen Geiste und nicht aus der pas-

siven Erfahrung stammen, daß sie in diesem Sinne a priori sind. Auch die Berechtigung eines derartigen Apriorismus hat Locke klar erkannt, nur lange nicht so eindringlich betont wie die Falschheit der üblichen Aprioritätsauffassung. Wenn Leibniz hier erst das volle Licht verbreitete, so geschah es bloß als Aufklärung Lockes über sich selbst [126]), und als Rettung der alten Terminologie für die verschobene Bedeutung; aber in der Sache bringt er nichts Neues. Ebenso ist Locke im Recht, die universelle Geltung von Logik und Mathematik für subjektive, d. h. willkürlich gebildete, wie für objektive, d. h. ohne mein Zutun mir gegebene Vorstellungen, ja für die Dinge „an sich" (falls es solche gibt und falls sie räumlich sein sollten!), unbeschadet des absoluten Gewißheitsgrades, anzunehmen, und trotzdem die Magerkeit der durch sie erarbeiteten objektiven Erkenntnisse zu betonen. Denn solche Sätze vermögen weder über objektives Dasein noch über objektive Vorgänge etwas auszusagen; sondern nur, wenn dieses Dasein und diese Vorgänge anderweitig (mit Hilfe der Erfahrung) erschlossen sind, die logische und mathematische Struktur dieser Elemente zu beurteilen.[127]) Darum haben wir sie als subjektive Wahrheiten bezeichnet, weil die objektive Sphäre ihnen zwar genügen muß, aber kein Satz über die Objektivität aus ihnen allein, ohne anderweitige Hilfsmittel gewonnen werden kann.

Daß wir aber trotzdem aus methodologischen Gründen zur Erkenntnis grade der Objektivität die logischen Axiome nicht entbehren können, die uns zu Definitionen und Deduktionen verhelfen, d. h. zu übersichtlichen Generalformeln und zu methodischer Erinnerung von bereits empirisch Erkanntem, übersieht Locke allzusehr. Dann zieht er à la Bacon gegen jeden Nutzen des Definierens und Deduzierens zu Felde,[128]) behauptet, daß wir bei Auffindung der Wahrheit niemals des umständlichen Apparats strenger Schlußketten uns bedienen,[129]) vergißt aber, daß solche psychologische Brachylogie nur dort logisch zum Ziele führt, wo sie der abgekürzte Ausdruck eines strengen Schlußverfahrens ist, und verwechselt das Bewußtsein von der abstrakten Formulierung der logischen Axiome mit deren logischer Wirksamkeit, die überall, wo Wissen erarbeitet wird, unsre Zustimmung regelt.[130]) Endlich erneuert er den pyrrhonischen Einwurf von dem Zirkel in jeder deduktiven Beweisführung,[131]) der allerdings für den Empirismus logisch zu Recht besteht; aber er unterschätzt den methodischen Wert solcher Schlüsse,

deren Obersätze entweder als heuristische Hypothesen dem Suchen nach neuen, oder als mnemotechnische Hilfsmittel der Erinnerung an schon bekannte Wahrheiten dienen.[132])

Sicher griff Locke fehl, als er die Moralwissenschaft der Logik und Mathematik gleichstellte. Es gibt keine Moralaxiome a priori. Alle Anzeichen für die axiomatische Geltung eines Satzes, wie Unvorstellbarkeit des Gegenteils oder apodiktische Universalität fallen in der Ethik fort. Die Moralwissenschaft ist um keinen Deut weniger empirisch als die Naturwissenschaft oder die Psychologie. Locke aber stellt sie verkehrterweise der reinen Logik gleich, und übersieht, daß in seinem Beispiel die Unverletzbarkeit aus dem Begriff des Eigentums logisch nur dann folgt, wenn man vorher bereits die Unverletzlichkeit durch Definition in den Begriff des Eigentums aufgenommen, d. h. die moralische Wertung, die man angeblich herauszieht, schon vollzogen und hineingelegt hatte. Ob eine solche Wertung jedoch notwendig gemacht werden muß, ist allerdings Gegenstand der Moralwissenschaft, läßt sich aber ohne Rücksicht auf die Erfahrung nicht ermitteln.

8. Gehen wir nun zu dem Wissen über, das uns über die inhaltliche Wirklichkeit zuteil wird, so führt hier der eine Strom der Erfahrung uns allein alle Bestandteile zu. Aber er gabelt sich in die beiden Arme der äußeren und der inneren Erfahrung; durch die äußeren Sinne lernen wir die objektive Körper-, durch den inneren Sinn die objektive Geisteswelt kennen.[133]) Von welcher Beschaffenheit sind diese beiden Gattungen erkennbarer Objekte, und in welchen Gewißheitsgraden sind sie erkennbar? Orientieren wir uns zunächst über den Kreis der in Lockes Augen empirischen Objekte und die Vorgänge an diesen Objekten, endlich über die metempirischen, d. h. grundsätzlich unerfahrbaren, Gegenstände der Wirklichkeit.

Gegenstand der äußeren Erfahrung sind die sinnlichen Wahrnehmungen und durch sie vermittelt die körperlichen Dinge an sich. Locke gehört damit zur Partei der erkenntnistheoretischen Realisten. Daß alle äußeren Sinneswahrnehmungen auf die Existenz einer vom Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit deuten, beweist: a) das Passivitätsgefühl, das sie begleitet. „Denn wenn ich die Augen oder Fenster schließe, kann ich mir zwar beliebig die Vorstellungen des Lichts oder der Sonne zurückrufen, die

frühere Wahrnehmungen in mein Gedächtnis niederlegten; ebenso kann ich diese Vorstellungen auch wieder beliebig beiseite lassen und dafür den Geruch einer Rose oder den Geschmack des Zuckers in Betracht ziehen. Wenn ich aber jetzt am Mittag meine Augen nach der Sonne wende, so kann ich die Vorstellung, die das Licht und die Sonne in mir erwecken, nicht abweisen. Deshalb besteht ein offenbarer Unterschied zwischen den in meinem Gedächtnis niedergelegten Vorstellungen, über die ich, wenn es weiter keine gäbe, immer die gleiche Macht haben würde, und die ich beliebig beiseite lassen könnte, und denen, welche sich mir aufdrängen und die ich nicht abweisen kann. Deshalb muß entschieden eine äußere Ursache (*exterior cause*) und das Wirken (*brisk acting*) eines von mir unabhängigen Gegenstandes (*objects without me*) bestehen, deren Wirksamkeit ich nicht widerstehen kann, und die diese Vorstellungen, ich mag wollen oder nicht, in meinem Geist hervorrufen." [134]) b) Die größere Lebhaftigkeit der Sinnesvorstellungen. Man denke an die bei Tage gesehene und die bei Nacht vorgestellte Sonne, den sinnlich geschmeckten Wermut und den reproduktiv erinnerten Geschmack.[135]) c) Die Reaktionen der Lust und Unlust, die sich nur an die sinnlich wahrgenommenen Vorstellungen ketten.[136]) d) Die quantitative Steigerung des Zeugnisgewichts durch die Mehrzahl der Sinne.[137]) Gegen das skeptische Traumargument, das die sinnliche Erfassung der absoluten Realität durch den Hinweis auf die ganz gleiche Charakterisierung der Trauminhalte anfechten will, weiß Locke nur zu entgegnen, daß die biologisch nützlichen Handlungen allein die wachen Vorstellungen begleiten, diese also genügend allen Traumbildern gegenüber abgegrenzt seien.[138])

Es erhebt sich die Frage: wenn wir durch die Sinne erkennen, daß eine Realität besteht, was erkennen wir durch die Sinne von dieser Realität? Darauf antwortet Locke mit der berühmtberüchtigten Teilung in primäre und sekundäre Qualitäten. Die Eigenschaften erster Ordnung, d. h. die mathematisch-physikalischen Eigenschaften, wie „Dichte, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und Zahl", werden in der Wahrnehmung getreu wiedergespiegelt; die Eigenschaften zweiter Ordnung, die Sinnesempfindungen im engeren Sinne, wie Farbe, Geruch usw., sind nur durch für uns nicht wahrnehmbare Bewegungen (also durch primäre Qualitäten) der kleinsten Teilchen an den Dingen an sich hervorgerufen und daher gänzlich ungetreue Abbilder der Realität.[139]) Denn kann wohl der süße Geschmack für eine „Kopie" der Molekularbewegungen im Zucker gelten? Der Hauptbeweis Lockes für diese Anschauung, die seinen Realismus als gemäßigten Realismus kennzeichnet, in dem Demokrit, Galilei, Hobbes und Descartes seine Vorgänger waren, geht dahin: Es lassen sich oft keine Veränderungen des Objekts dort nachweisen, wo meine Empfindungen der Farbe, des Geruchs usw. von diesem Objekt wechseln. Der gleiche Porphyr erscheint nachts schwarz, am Tage rot, das gleiche Wasser der einen Hand kühl, der andern warm.[140])

Wir erkennen also in jeder sinnlichen Anschauung die reale Existenz eines Dinges an sich; in den räumlich-zeitlichen Bestandteilen der Wahrnehmung die entsprechenden Eigenschaften der Dinge an sich; in den Empfindungen des Geruchs, Geschmacks, Gesichts, Gehörs, Getasts, der Temperatur die Wirkungsweise primärer Beschaffenheiten des Dinges an sich, die aufzufinden dem Menschen aber nie gelingen dürfte.[141])

9. Über welche Gegenstände unterrichtet uns nun die innere oder die Selbstwahrnehmung? Hier trennt Locke nicht mehr zwischen treuen und untreuen Kopien der Realität durch die Vorstellung; sondern alles, was wir von unserem Innenleben durch die Selbstwahrnehmung erfahren, sind getreue Abbilder der wirklichen Zustände in uns, die unser erkennendes Bewußtsein hier nicht in der Art der sinnlichen Empfindungen trübt und transformiert. Nehme ich wahr, daß ich denke, Lust fühle, hoffe, phantasiere, so denke, fürchte, hoffe, phantasiere ich wirklich, so wie ich es wahrnehme.[142]) Und mehr noch: nicht nur die einzelnen Zustände meiner Psyche erkenne ich in der Selbstwahrnehmung, sondern auch die substantielle Einheit des Ich, die diesen Zuständen Stütze und Halt gibt. Sogar ein unmittelbarer Bewußtseinsakt soll diese Erkenntnis sein.[143])

10. Fragt man nach dem Grade der Gewißheit, in dem der Mensch die bisher namhaft gemachten Dinge erkennt, so sind hier Unterschiede anzumerken. Den höchsten Gewißheitsgrad führt das anschauliche oder unmittelbare Wissen mit sich. Bei ihm ist die Gewißheit und Sicherheit so groß, „daß man sie sich größer nicht vorstellen und deshalb nicht verlangen kann".[144]) Von den subjektiven Wahrheiten werden die einfachsten logischen und mathematischen Operationen, von den Urteilen über

die Objektivität die Erlebnisse des Ich und die Existenz der sie ermöglichenden Ichsubstanz in dieser Art ergriffen.[145])

Die Gewißheitshöhe, welche dem anschaulichen Wissen eignet, erreicht das beweisbare Wissen niemals. Dieses betrifft aus dem Felde der subjektiven Erkenntnisse allein die komplizierteren logischen und mathematischen Operationen [146]) (wie wir später sehen werden in der objektiv-empirischen Sphäre die Naturgesetze, in der objektiv-metempirischen Sphäre das Dasein Gottes). Es erfaßt die Verkettung nicht unmittelbar übersehbarer Vorstellungsverbindungen, und stützt sich „bei jedem Schritt" auf das anschauliche Wissen. Seine Gewißheit ist nicht so stark wie bei diesem, weil auf dem Wege des Beweises „der Glanz und die Klarheit" abnimmt,[147]) und überdies die Treue der Erinnerung dabei vorausgesetzt wird.[148])

Den niedersten Grad des Wissens nimmt die sinnliche Erkenntnis ein. Darunter versteht Locke nicht etwa (und das ist wichtig) das Wissen um die unmittelbaren Sinneswahrnehmungen — diese gehören vielmehr zum anschaulichen Wissen —,[149]) sondern das Wissen um die Realität der diese Wahrnehmungen erregenden Gegenstände.[149]) Es ist eine Auffassung, „die über bloße Wahrscheinlichkeit hinausgeht, aber die vorhererwähnten beiden Grade der Gewißheit nicht vollkommen erreicht". Sie betrifft die Erkenntnis von der Realität der Außenwelt und der räumlich-zeitlich-materiellen Eigenschaften an ihr.

11. Welchen Wahrheitsgehalt darf eine kritische Beurteilung diesen Anschauungen über die Erkenntnis der angeblich empirischen Objekte zusprechen?

Hier zeigt sich sogleich, daß Lockes Theorie der sinnlichen Wahrnehmung die Grenze zwischen empirischen und metempirischen Erkenntnisobjekten verwischt. Der gemäßigte Realismus, den er vertritt, ist eine metempirische Hypothese, aber keine empirische These über die Objekte meiner Wahrnehmung.[151]) Ihr Inhalt steht jenseits aller unmittelbaren, ja aller mittelbaren Erfahrung. Kein Wunder, daß die „Beweise" Lockes für eine durch die Sinne beglaubigte Realität „an sich" nicht schlüssig sind. Das Passivitätsgefühl gewisser Bewußtseinsbestandteile (nämlich der sinnlichen Wahrnehmung) ist als Erfahrung nur Gefühl des Erleidens (aber nicht Spüren einer transsubjektiven Verursachung), und kann als solches keine vom Bewußtsein unabhängige Welt verbürgen. Die gedankliche Folgerung aber aus dem Zwang dieses Gefühls auf ein zwingendes Agens außerhalb meiner als Ursache setzt Zweierlei voraus. Erstens: die Anwendbarkeit der Kausalitätskategorie auf grundsätzlich unerfahrbare Dinge (denn vom Bewußtsein unabhängige Dinge sind grundsätzlich unerfahrbar, da bewußtloses Erfahren eine contradictio in adjecto ist). Zweitens: eine bereits metaphysische Auffassung der Kausalität selbst; nämlich der Kausalität nicht als empirisch vorgefundener, regelmäßiger Sukzession von Erscheinungen, sondern als Entladung unerfahrbarer Kräfte (man argumentiert: die Empfindung als Wirkung ist nicht „der Kraft des bewußten Ich" entsprungen, also muß sie der Kraft einer andern, ichfremden Substanz entsprungen sein). Die übrigen Beweise für das gleiche Ziel schweben noch haltloser in der Luft. Die größere Lebhaftigkeit ist nicht einmal ein empirisches Dauermerkmal der objektiven Sinneswahrnehmungen gegenüber andern, rein subjektiven Vorstellungen, wie lebhafte Träume, Halluzinationen, Visionen usw. zeigen; vielmehr unterscheidet der eigentümlich gesetzmäßige Zusammenhang zwischen den echten und wachen Sinneswahrnehmungen diese letzten Endes von den Gebilden der Phantasie und allen bloß subjektiven Vorstellungen. Hier ist Leibniz Locke gegenüber der bei weitem schärfer und tiefer Blickende gewesen.[151]) Aber weder Lebhaftigkeit noch Zusammenhang von idealen, d. h. Bewußtseins-Elementen vermag Bewußtseinsunabhängigkeit, d. h. Realität dieser Elemente zu beweisen. Aus empirisch-phänomenalen Unterschieden zwischen den Vorstellungen darf man „ohne weiteres" auf phänomenalistische Objektivität oder Subjektivität der einzelnen Gruppen schließen, aber nicht so auf den metempirisch-transzendenten Realitätswert der echten sinnlichen, den bloß empirisch-immanenten Bewußtseinswert der imaginierten Vorstellungen. Daß endlich Lust und Unlust in biologisch-nützlicher Weise die Empfindungen, aber nicht die Erinnerungs- noch die Traumvorstellungen begleiten, hat mit dem Realitätswert dieser Empfindungen so wenig zu tun, wie die Mehrzahl der Sinne, durch deren zahlreiche Zeugnisse diese Realität noch stärker beglaubigt werden soll.

Nicht viel überzeugender vermag Locke die Realität der primären, die Idealität der sekundären Qualitäten darzutun. Wenn wir ihm einmal die Existenz einer absoluten Realität in irgend einem Sinne als zugestanden einräumen, so hat er sachlich

nur gezeigt: daß unter Annahme der realistischen Hypothese der gemäßigte Realismus dem extremen, welcher Farbe, Geruch usw. den Dingen an sich selber zuspricht, überlegen sei; nicht aber: daß er auch vor dem gemäßigten Idealismus, d. h. der Auflösung aller sinnlich wahrgenommenen Bestandteile in Bewußtseinsreaktionen auf andersartige reale Reize den Vorzug verdiene. Allerdings ist der Standpunkt des extremen Realismus ohne Zuflucht zu Wundern und Zauberei, d. h. zur Durchbrechung des Kausalgesetzes, in seiner positiven Form, nach der wir die Dingeigenschaften erkennen sollen, wie sie an sich sind, nicht aufrecht zu erhalten: die Gleichförmigkeit der Natur ist unter seiner Optik aufgehoben. Denn die Dinge an sich würden ja ursachlos in gleichem Schritt mit dem Wechsel meiner Empfindungen ihre Eigenschaften ändern; das Wasser an sich bald nach Aussage des linken Arms kalt, bald nach Aussage des rechten warm sein, ohne daß sich, falls rechter wie linker Arm recht haben sollen, eine Ursache für diesen Temperaturwechsel angeben ließe. Unter der Annahme des extremen Realismus also bleibt nur die negativ-skeptische Form übrig, d. h. die völlige Unerkennbarkeit der real vorhandenen Farbe, Temperatur usw. So hat Locke die Unmöglichkeit der Realisierung, die Notwendigkeit der Idealisierung aller sekundären Qualitäten wohl erkannt, aber zum mindesten die Möglichkeit der Idealisierung der primären Qualitäten übersehen. Der „Beweis" für die besondere Form seines Realismus ist ihm also ebensowenig geglückt wie sein Beweis für den Realismus überhaupt.

12. Es ist bezeichnend, daß der große Denker von all diesen Einwänden eine Ahnung gehabt haben muß, ihnen aber nicht frei ins Antlitz zu sehen wagte. Er kann sich zu der erlösenden Einsicht nicht verstehen, daß alles Wissen um bewußtseinsunabhängige Realitäten metempirisches (metaphysisches) Wissen ist, und daß es als solches den Vermutungscharakter grundsätzlich nie überschreitet; daß andrerseits ein Wissen um die empirischen Phänomene den meisten Ansprüchen des Lebens und der Wissenschaft genügt. Nur das metaphysische Bedürfnis bleibt dabei unbefriedigt. Für Locke aber ist der erkenntnistheoretische Idealismus — radikaler Skeptizismus; ein sinnloses Taumeln in einer gesetz- und wesenlosen Vorstellungswelt, das jede Mitteilung an andre (also auch jede Diskussion über die Richtigkeit des idealistischen Standpunkts,[152]) ja jede Selbsterhaltung (denn

wozu auf ein Phantom der Flamme mit dem Zurückziehen des Handphantoms reagieren?)[153]) gänzlich ausschließt. Erst Berkeleys philosophischer Tiefblick war berufen, hier endgültige Klarheit zu schaffen; d. h. die Möglichkeit des Lebens und der Wissenschaft auf phänomenalistischer Basis zu erweisen. Sein Vorgänger hingegen, dem der Realismus Bedingung alles objektiven Wissens ist, wagt es nicht, den metaphysischen und daher ungewissen Charakter dieser Hypothese anzuerkennen; zugleich vermag er sich dem Unterschied zwischen anschaulichem und demonstrativem Wissen auf der einen, der Erkenntnis um eine reale Außenwelt auf der andern Seite auch nicht zu verschließen. Und so entsteht jene schwankende Haltung, die den Gewißheitsgrad der „sinnlichen Erkenntnis" bestimmt. Locke erklärt, daß weder ein unmittelbar-anschauliches, noch ein mittelbar-demonstratives Wissen hier möglich sei,[154]) und dennoch betont er bald den unmittelbaren Charakter dieser Erkenntnis,[155]) bald versucht er ausführliche ‚Beweise' für sie zu geben.[156]) Die sinnliche Erkenntnis pendelt so zwischen bloßer Vermutung und sicherstem Wissen hin und her: bald soll sie überhaupt kein Wissen sein,[157]) bald wird sie wieder eine Gewißheit genannt, „die den Namen des Wissens verdient";[158]) obwohl sie an Evidenz hinter Intuition und Beweis zurück- und somit dem Zweifel offen steht,[159]) wird sie an andrer Stelle doch „jedem Zweifel entrückt" genannt.[160]) Sie nimmt die Mitte ein zwischen absoluter Gewißheit und bloßer Wahrscheinlichkeit, die z. B. der Erkenntnis von empirischen Naturgesetzen zukommt, steht also über der letzteren;[161]) während in Wahrheit diese turmhoch über jener steht.

Locke empfand ferner seine Idealisierung der sekundären Qualitäten als eine solche Kühnheit, daß er ihre Folgen überall abzuschwächen sucht, und auch der auf den sekundären Qualitäten der Wahrnehmung fußenden Erkenntnis eine weitgehende metaphysische Tragweite schüchtern zuspricht. Die Empfindungen des Geruchs, Geschmacks usw. sind ihm „wirkliche" Vorstellungen, nicht als empirisch gegebene Objektivitäten, sondern als Hinweise auf wirkliche Dinge an sich;[162]) sind ihm „adäquate" Vorstellungen, weil sie entsprechende Kräfte in den Dingen verbürgen,[163]) während man doch grade nach seiner Lehre diese sekundären Eigenschaften an der Wahrnehmung, die von den sie erregenden Bewegungen gänzlich verschiedene Gebilde sein sollen, als den Typus

inadäquater Vorstellungen bezeichnen müßte. Ja, soweit geht Locke in seiner Ängstlichkeit, daß er das Urteil: das Veilchen ist an sich blau, nicht ‚falsch' nennen will, da das Wort blau eigentlich nur das Erkennungszeichen bedeutet für die Vorgänge, welche die Farbe hervorrufen.[104]) Läßt er somit nicht nur Existenz und primäre, sondern auch — im Widerspruch mit sich selbst — gelegentlich, wenigstens den Worten nach, die sekundären Qualitäten der Dinge an sich durch äußere Wahrnehmung „zweifellos" erkannt werden, und geht er dabei in der Skepsis gegen die Erkennbarkeit metaphysischer Objekte nicht weit genug, so ist er wiederum viel zu skeptisch bei der Klärung des Verhältnisses zwischen primären und sekundären Qualitäten im empirischen Sinne. Hier nämlich hält er die Auffindung der Reize, welche die Empfindungen auslösen (oder in seiner metaphysischen Formulierung: der realen, primären Qualitäten, welche die idealen, sekundären Qualitäten erzeugen) für ausgeschlossen. Fassen wir das Problem aber rein empirisch und fragen uns: welche räumlich-zeitlichen Bewußtseinsdata sind den Empfindungen von Farbe, Ton usw. eindeutig zugeordnet, so hat die Wissenschaft für die Tonempfindung die Wahrnehmungsmöglichkeiten von Lufterschütterungen mit Sicherheit, für die Lichtempfindung von Ätherschwingungen mit Wahrscheinlichkeit ermittelt, und wird vermutlich für die übrigen Sinnesgebiete die noch unentdeckten Reize in Zukunft auffinden. Kurz: Lockes erkenntnistheoretische Analyse der Sinneswahrnehmung schwenkt verfrüht und zu gläubig ab ins Reich der Metaphysik; im Reich der Physik beharrt sie dafür zu kurz und ist daselbst ungläubiger als nötig.

13. Das gleiche Durcheinander von Empirie und Metempirie durchzieht Lockes Lehre von den Objekten der Selbstwahrnehmung, wenn er unter dem Einfluß Descartes', der sich übrigens auch in der Ableitung der Gewißheit der Ichexistenz aus dem Akt des Zweifelns bemerkbar macht,[104]) die unmittelbare Erfassung des Ich als seelischer Substanz aufrecht erhält. Die Behauptung von einem Ich, das über das subjetive Ichgefühl und über den Zusammenhang aller Erlebnisse in einem Individuum hinaus als etwas Selbständiges bestehen soll, bringt die Meinung über ein Unerfahrbares zum Ausdruck, bleibt daher Vermutung und ihr Inhalt kann niemals Gegenstand anschaulich-unmittelbarer Erfahrung werden.

14. Zu der Dreiteilung der verschiedenen Wissens-Arten und -Grade ist endlich noch zu bemerken, daß auch hier die Konsequenz richtiger Ansätze nicht gezogen wurde. Denn statt das Erkennen in unmittelbar-(anschauliches), mittelbar-(diskursives) empirisches und (stets mittelbares) metaphysisches Erkennen einzuteilen (wenn wir von dem subjektiven Wissen absehn, das mittelbares und unmittelbares sein kann), schuf Locke für das dritte Glied die unglückliche Kategorie der sinnlichen Erkenntnis, die nur einen kleinen Teil metempirischer Behauptungen umfaßt, und deren Gewißheitsgrad er nicht genügend weit von dem der beiden andern Erkenntnisarten abzurücken wagte. Auch hat er den entscheidenden Grund für die mindere Zuverlässigkeit der „Demonstration" gegenüber der „Intuition" nicht getroffen. Locke meint, daß auf dem Wege des Beweises etwas von der Evidenz verloren gehe. Das stimmt aber nur für die unübersehbar langen Beweisketten, um deren schwierige erkenntnistheoretische Sanktion sich schon Descartes (siehe oben S. 162) bemüht hatte, und welche Locke mit Recht im Einklang mit Leibniz (siehe oben S. 179) in den empirischen Regeln über Gedächtnistreue erblickt.[105]) Aber die kurzen übersehbaren Beweise werden davon nicht betroffen; sie sind, soweit sie von bloß subjektiven Vorstellungsgebilden handeln (wie etwa in der reinen Mathematik die allereinfachsten Beweise), genau so überzeugend wie die anschaulichen Wahrheiten. Dagegen übersteigen die Beweise, welche auf die Objektivität abzielen, niemals die Wahrscheinlichkeitsgrenze. Denn sie beruhen stets auf Induktion, die nur wahrscheinliche Erkenntnis abwirft. Obwohl nun Locke der erste moderne Verkünder vom niederen Gewißheitsgrad der Induktion genannt werden muß — wie wir gleich sehen werden —, hat er für den Grund der Minderwertigkeit objektiver Demonstrationen im Vergleich zu unmittelbaren Anschauungen diese Einsicht doch niemals ins Feld geführt, vielmehr die Unsicherheit der Erinnerung dafür verantwortlich gemacht.

15. Lockes bedeutendste und doch selten genügend gewürdigte, zugleich zur Skepsis in engster Beziehung stehende Leistung liegt in der Beantwortung der Frage: was der Mensch von den Gesetzen und Vorgängen zwischen den Objekten zu erkennen vermöge. Es ist das Problem der Kausalität oder der konstanten Beziehungen zwischen den Dingen und fällt mit der Frage nach der Möglichkeit allgemeiner Sätze über die

Objektivität zusammen. Bei Locke tritt es bald in dieser, bald in jener Fassung auf. In seiner Lösung ist es unabhängig von der Stellung des Autors dem Realismus und Idealismus gegenüber; das ermittelte Verhältnis erhält nur je nachdem das realistische oder idealistische Vorzeichen. Schon im zweiten Buche des ‚Essay' ist ein kurzes Kapitel den Begriffen von Ursache und Wirkung gewidmet. Ihren empirischen Ursprung, ihre rein empirische Geltung, die Abweisung ihres Inhalts als metaphysischer Größen trägt in nuce und daher noch mißverständlich ein einziger Satz vor, den herzusetzen ich mir nicht versagen kann: „Hier, wie in allen andern Fällen, läßt sich beobachten, daß der Begriff von Ursache und Wirkung aus Vorstellungen entspringt, die durch die Sinnes- und Selbstwahrnehmung geboten werden, und so findet diese Beziehung, wie viel sie auch umfaßt, zuletzt in solchen ihr Ende (*terminates at last in them*). Denn für die Vorstellung der Ursache und Wirkung genügt die Betrachtung einer einfachen Vorstellung oder Substanz, sofern sie durch die Wirksamkeit (*operation*) einer andern zu sein beginnt, ohne daß wir die Art dieser Wirksamkeit kennten." [166]) Wie die positiven und negativen, in diesen bedeutungsvollen Satz zusammengedrängten Thesen aufzufassen sind, zeigen uns die näheren Ausführungen. Zunächst der negative Befund: mag es „Kräfte", „Vermögen" usw. in der Natur geben oder nicht, so sind wir jedenfalls nicht imstande, in irgend einem Ding solche Kraft durch Erfahrung zu entdecken, noch aus reinem Denken zu konstatieren, die einen bestimmten Zustand als Wirkung notwendig erzeugte.[167]) Die Art der Wirksamkeit ist uns eben völlig unbekannt. Alles was wir positiv ermitteln können, ist: empirisch beobachtetes Zugleichsein oder Folgen von den qualitativ und quantitativ gleichen Erscheinungen zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten, d. h. regelmäßige Beziehungen von Sinnes- und Selbstwahrnehmungen; deshalb „findet diese Beziehung zuletzt in solchen ihr Ende". „Hier kann man nicht weiter kommen als die Erfahrung uns über die Tatsachen belehrt und die Analogie uns vermuten läßt, daß gleiche Körper in gleicher Lage auch gleiche Wirkungen haben werden." [168]) Abgesehen davon, daß von vielen Erscheinungen, wie von den Sinnesempfindungen im engeren Sinne, überhaupt nicht zu ermitteln ist, mit welchen andern Erscheinungen (räumlich-zeitlicher Natur) sie verbunden sind, z. B. welche Bewegung Ursache

der Farbenempfindung ist,[169]) gewährt auch dort, wo regelmäßige Beziehungen beobachtet werden, diese Beobachtung nur eine kärgliche Einsicht. Denn der Schritt von der Beobachtung einer Beziehung in vielen Fällen zu dem Glauben an das Bestehen dieser Beziehung auch in einem nicht beobachteten gleichen Falle der Zukunft (Vergangenheit), oder gar in allen gleichen Fällen erzeugt immer nur eine wahrscheinliche Annahme. „So sieht man zwar die gelbe Farbe und findet beim Versuch, daß mit ihr in einem Stück Gold das Gewicht, die Hämmerbarkeit, Schmelzbarkeit und Feuerbeständigkeit verbunden sind: allein, da keine dieser Vorstellungen mit der andern in einer offenbaren Abhängigkeit (*evident dependence*) oder notwendigen Verbindung (*necessary connexion*) steht, so kann man nicht sicher wissen (*certainly know*), daß, wo vier davon sind, auch die fünfte da sein werde, so hoch wahrscheinlich (*highly probable*) das auch sein mag. Denn die höchste Wahrscheinlichkeit wird nicht Gewißheit, und ohne diese gibt es kein wahres Wissen." [169]) Demnach kann der Mensch keine allgemein wahren Sätze über die Objektivität erarbeiten: „Hieraus läßt sich beiläufig lernen, daß alle allgemeinen Sätze, von deren Wahrheit oder Falschheit wir sicheres Wissen zu haben vermögen, das Dasein nicht betreffen, und ferner, daß alle besonderen Bejahungen oder Verneinungen, die ihre Gewißheit durch Verallgemeinerung verlieren würden, bloß das (sc. individuelle) Dasein betreffen; indem sie nur die zufällige Verbindung oder Trennung von Vorstellungen in bestehenden Dingen aussagen, die in ihrer allgemeinen Natur (abstract nature) keine bekannte notwendige Verbindung oder Entgegensetzung an sich haben." [170]) Der Analyse der Wahrscheinlichkeit hat Locke ein eigenes Kapitel gewidmet.[171]) Darin hebt er hervor, daß die Wahrscheinlichkeit, als ein niederer Grad der Zustimmung, in kontinuierlichen Graden, je nach der Anzahl verfügbarer Erfahrungen ab- und zuzunehmen vermag, nach oben bis zur Grenze der Gewißheit zu steigen, nach unten bis zur Grenze der Unwahrscheinlichkeit zu sinken. Da es nun Aufgabe der Wissenschaft ist, nicht einzelne Erfahrungen zu sammeln, sondern Gesetzmäßigkeiten, also allgemeine Sätze über die Objektivität zu ermitteln, und da ihr Ziel andrerseits Wissen und Wahrheit, nicht Vermutung und Wahrscheinlichkeit ist, so zieht Locke die kühne

Folgerung: Wissenschaft über die Wirklichkeit kann es nicht geben; weder Natur- noch Geisteswissenschaft. „Dieser Weg, wonach wir einzig durch Erfahrung und Beschreibung das Wissen . . . erlangen und vermehren können, läßt mich vermuten, daß die Erkenntnis der Natur (*natural philosophy*) nicht zu einer Wissenschaft wird erhoben werden können . . . und ich glaube, wir können mit unsern Vermögen hier nicht weiter kommen."[172])

16. Was sollen wir von alledem halten? Sicherlich soviel: daß wir vor einer epochemachenden Theorie der objektiven Erfahrungserkenntnis stehen, die in ihren Grundzügen das Richtige trifft, und deren Originalität den späteren Leistungen eines Leibniz und Hume gegenüber, wo diese sich in derselben Richtung bewegen, um so entschiedener betont werden muß, als die übliche gelehrte Einschätzung Locke hier großes Unrecht abzubitten hat. Von der Mißachtung, welcher der englische Empirismus durch und seit Kant verfiel, und von der sich Hume auf Kosten Kants allmählich zu erholen beginnt, sollte endlich auch Locke ausgenommen werden.[173]) Dieser erkannte klar, daß in der Wirklichkeit keine einzige Beziehung der Elemente, welche deren Existenz betrifft, aufgefunden werden kann, die eine notwendige Verknüpfung oder absolute Gesetzmäßigkeit bedeutet, kraft deren, wenn A ist (also etwa das Loslassen eines aufgehängten Steines), B (der Fall des Steins) unbedingt auch sein muß. Die Erfahrung belehrt uns nur über einzelne Fälle, und kann deshalb keine universell wahren Urteile begründen; das Denken liefert zwar universell wahre Sätze, reicht aber niemals an die Existenz von Objekten; es kann nur, deren Existenz vorausgesetzt, die logischen und mathematischen Axiome auf sie anwenden.[174]) Zeigt sich nun dem menschlichen Geist auf keinem Wege streng gesetzmäßige Verknüpfung zwischen Objekten, so will doch Locke nicht etwa bestreiten, daß eine solche Verknüpfung bestehe: „wo, soweit unsre Beobachtung reicht, eine regelmäßige Ordnung der Vorgänge sich zeigt, da mag man sie von einem ihnen auferlegten Gesetze ableiten, aber doch nur von einem Gesetze, das wir nicht kennen."[175]) Stimmt Locke bis hierher vollkommen mit Humes Kausalitätsanalyse überein, so folgt ihm Leibniz in der metaphysischen Hypothese, die unerkennbare Gesetzmäßigkeit, die *verité de faits*, wegen ihres Mangels an Denknotwendigkeit in einen willkürlichen Beschluß der Gottheit zu verlegen.[176]) Auch in dem positiven Ergebnis, daß

universell objektive Sätze, wenn auch keine Gewißheit, so doch Wahrscheinlichkeit erreichen, ist Locke Humes genialer Vorgänger, und Kant, wie dem gesamten Rationalismus gegenüber im Recht. Allerdings scheidet er, im Gegensatz zu Hume, nicht zwischen regelmäßigem Zusammenbestehen (Substanz) und regelmäßiger Folge (Kausalität) von Erscheinungen; noch schiebt er zwischen den negativen und positiven Befund: es gibt keine Gewißheit über objektiv-konstante Relationen, es gibt darüber wahrscheinliche Meinung, das Problem ein: und wie gelangen wir zu der Überzeugung von dieser Wahrscheinlichkeit? noch hat er das allgemeine Kausalgesetz als besonderes Erkenntnisproblem von den einzelnen Kausalgesetzen abgesondert.[177]) Im übrigen aber teilt er sogar die Schattenseiten mit seinem großen Nachfolger; so die mangelnde Differenzierung in der Bedeutung des Wahrscheinlichen. Das subjektiv-individuell Wahrscheinliche (was nur einem Individuum unter bestimmten Umständen Zustimmung abnötigt und der populären Wortbedeutung entspricht), und das subjektiv-generell Wahrscheinliche (das allen Individuen wegen ihrer derzeitigen Unwissenheit Zustimmung entlockt, wie die Ergebnisse der wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeit) scheidet er nicht; und wieder beide nicht vom philosophisch Wahrscheinlichen, das von allen Individuen wegen ihrer grundsätzlichen Unwissenheit nur eine Zustimmung niederen Grades erzwingt. So wenig wie die Akademiker, wie Augustin, Leibniz und Hume ist er diesen Weg gegangen, und die von ihm beigebrachten Beispiele lassen sich in jedem der Sinne deuten, die man dem Worte „wahrscheinlich" geben kann.

Höchst beachtenswert ist ferner die gelegentliche Bemerkung, daß man unter den niederen, aber allgemeingültigen Graden des Zustimmens zwischen der Wahrscheinlichkeit, sagen wir kurz empirischer und metaphysischer Sätze zu unterscheiden habe. Die eine Art betrifft das Dasein oder „Tatsachen, die man wahrnehmen kann, und die deshalb bezeugt werden können; die andere betrifft Gegenstände, über die unsre Sinne keine Kunde geben, und bei denen daher auch ein solches Zeugnis nicht stattfinden kann."[178]) Wäre Locke hier noch einen Schritt weitergegangen, und hätte unter dem Unerfahrbaren getrennt zwischen dem, was wegen Mangel an wahrnehmenden Subjekten (z. B. Entstehung der Welt), und dem, was wegen der Konstitution der wahrnehmenden Subjekte (z. B. das Ding „an sich") unerfahrbar ist, so hätte er

alle Teile zur Bearbeitung dieses Problems uns in die Hand gegeben. Eben dann würde er auch nicht die gleichen Worte: Glaube, Zustimmung, Meinung für den subjektiven Gewißheitsgrad metaphysisch- und empirisch-wahrscheinlicher Sätze verwandt, vielleicht auch besondere Termini für diese beiden Wahrscheinlichkeitsarten geschaffen und damit ein Desiderat erfüllt haben, das noch für unsere Tage besteht.[179])

Im allgemeinen unterschätzt Locke, wohl unter dem vernichtenden Eindruck, die absolute Gewißheit naturgesetzlicher Erkenntnis aufgeben zu müssen, die Bedeutung der Wahrscheinlichkeit. Er will, genau wie die antiken Skeptiker, die Ausdrücke Wissen („selbst den niedrigsten Grad desselben") [180]) und Wissenschaft nicht auf Wahrscheinlichkeitserkenntnis anwenden, und würde also auch unserer Physik und Chemie diesen Namen absprechen; er macht daher auch keinen Versuch, eine Theorie der Induktion zu entwerfen (trotz Bacons Mahnung, der aber nicht durch den Probabilismus gelähmt war); er verkennt die Rolle der Mathematik im induktiven Verfahren, wenn er „nach mathematischer Methode" [181]) empirische Wissenschaft treiben will, anstatt die mathematische Rechnung bei der Induktion anzusetzen; und er stellt die wissenschaftliche, d. h. experimentelle Induktion, welche die konstanten Verbindungen der Erscheinungen entdeckt, ganz auf eine Stufe mit dem rohen Aufraffen von Beobachtungen,[182]) während aller Fortschritt der Wissenschaft nur auf dieser Unterscheidung beruht. Hier ist ihm Leibniz mit seiner Lobrede auf den Nutzen der Wahrscheinlichkeit für die Wissenschaft überlegen. Aber auch Locke, wo ihn die gewaltige Ausdehnung des nur Wahrscheinlichen in unsrer Erkenntnis nicht herabstimmte, hat gelegentlich hellsehend den Pessimismus überwunden, und die Wahrscheinlichkeit höheren Grades, wie sie z. B. allen Sätzen über die „anerkannten Eigenschaften von Körpern und die ursächlichen Vorgänge in dem gewöhnlichen Lauf der Natur" eignet, mit Hume der Gewißheit so nahe gerückt, „daß sie gleich evidenten Beweisen unser Denken beherrscht und all unser Handeln beeinflußt." [183])

In der Tat ist die Einsicht, daß für alle objektiv universellen Sätze bloß Wahrscheinlichkeit vom Menschen erreicht werden kann, nur solange niederschlagend und lähmend, als man die Hoffnung, mehr darin zu erreichen, noch in einem verborgenen Winkel seines Herzens birgt; mit diesem letzten Rest verschwindet auch die

intellektuelle Niedergeschlagenheit und macht dankbarem, freudigem Arbeiten innerhalb der menschlichen Erkenntnisgrenzen Platz. Es wird sich bald zeigen, daß Locke selbst ähnlichen Anschauungen huldigte; der intellektuelle Heroismus verließ ihn nur gelegentlich, bei der Bearbeitung des Wahrscheinlichkeitsproblems.

17. Wir erwähnten bereits die Andeutung, daß es Wahrscheinlichkeitsurteile über empirische und metempirische Objekte gäbe, und fragen nun: wie hat unser Philosoph über die Erkenntnis von Objekten gedacht, die er für unerfahrbar hielt? Sehen wir von den realen Dingen an sich ab, welche die sinnliche Wahrnehmung nach Lockes Lehre halb adäquat erfaßt, und deren metaphysisches Wesen er verkannte, so finden wir eine Menge von Problemen aufgezählt, die von ihm als überempirische bezeichnet werden (den Ausdruck metaphysisch wendet er nicht für sie an), und zum Teil mit absoluter Gewißheit, zum Teil nur mit Wahrscheinlichkeit, zum Teil überhaupt nicht lösbar sind.

Eine ganz unerschütterliche Wahrheit bedeutet ihm die Erkenntnis Gottes.[184]) Wir besitzen zwar kein unmittelbar-anschauliches, aber doch ein mittelbar-demonstratives Wissen von ihm, das dem mathematischen gleichkommt. Der Beweis gründet sich auf die anschaulich erkannte Existenz des eigenen Selbst, das irgendwie geschaffen sein muß, und, da es nicht an einer endlosen Kausalkette hängen kann, ein erstes, also ewiges Glied vorausgesetzt; begabt mit all den Eigenschaften in unendlicher Steigerung, die der Reihe der geschaffenen Dinge eignen, also Allmacht, Allwissenheit usw.

Nur Wahrscheinlichkeit dagegen erreicht unsre Überzeugung vom Dasein andrer Geister außer Gott und den menschlichen Geistern, soweit es nicht durch Offenbarung verbürgt wird.[185]) Denn auch eine Offenbarung erkennt Locke an, deren Inhalt zwar niemals der Vernunft widersprechen, aber übervernünftige Wahrheiten von den göttlichen Dingen durch äußere Zeichen zum höchsten Grad der Gewißheit, zum religiösen „Glauben" erheben kann.[186])

In bezug auf die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit gibt Locke eine breite Ausführung der Baconischen Zweifel, und neigt, wie Bacon, der Annahme zu: daß der reale Raum und die reale Zeit aktuell unendlich seien. Der Mensch aber vermag nur die Vorstellung einer potentiellen Unendlichkeit zu bilden; vergißt

er das, und spricht er von bestimmten Eigenschaften einer abgeschlossenen Unendlichkeit, so muß natürlich das unfaßbare Wesen des behandelten Gegenstandes zu Verlegenheiten und Widersprüchen, in Kants Sprache zu Antinomien, führen.[187])

Endlich ist seine schwankende Stellung in der Substanzenlehre ja bekannt. Hier handelt es sich für ihn eigentlich um drei getrennte Fragen: ob es überhaupt Substanzen, d. h. beharrliche Träger gibt, die den wahrgenommenen Eigenschaften zugrunde liegen; ob, wenn es sie gibt, sie im Einzelfall erkennbar sind; ob ihre Verschiedenheiten sich aufeinander zurückführen lassen.[188]) Die erste Frage bejaht Locke, die zweite entscheidet er bald positiv, bald negativ, die dritte, ob die Materie denken könne, soll nach ihm „außerhalb des Bereichs menschlichen Wissens gestellt werden".[189]) Nur eine Folge dieser Unkenntnis ist die Unbegreiflichkeit, wie materielle Bewegung geistige Empfindung, und wie der Wille die Muskelkontraktion erzeugt.[190])

Es ist klar, daß in diesem letzten Teile, in der Diskussion über metaphysische Erkenntnisse, Locke am wenigsten prinzipiell vorgeht, und daher seine Ausführungen für unsre Zwecke nur geringes Interesse bieten. Natürlich bleibt die Gotteserkenntnis genau so bloßes Vermutungswissen wie alle metaphysische Erkenntnis, und müßte es gerade für ihn doppelt bleiben, da sein ganzer Beweis auf dem Fortspinnen empirischer Kausalgesetze in die Unendlichkeit beruht, und also keine höhere Gewißheit als diese selbst, d. h. besten Falls nur Wahrscheinlichkeit erreichen kann. Bei der Diskussion über das Dasein andrer Geister, die zwischen Gott und Mensch stehen sollen, dessen Wahrscheinlichkeit Locke behauptet, ohne sie zu beweisen (sonst würde er vielmehr auf die Unwahrscheinlichkeit dieser Annahme gestoßen sein), übersieht er die wichtige Tatsache: daß auch unsre Überzeugung vom Dasein andrer Menschengeister eine metaphysische Einsicht ist, und den allgemeinen Beschränkungen derartiger Einsichten untersteht.[191]) Daß im Unendlichkeits- und Substanzproblem gleichfalls nur hypothetische Entscheidungen möglich sind, betont Locke mit Recht. Die Art dieser Vermutungen geht uns hier wenig an. Ob Gott ein metempirisches Objekt, ob über solche Objekte Wissen möglich sei, ist für die skeptische Fragestellung unendlich wichtig; nicht aber, ob innerhalb der prinzipiellen Gewißheitsgrenzen dann die Existenz Gottes bejaht oder verneint wird.

Die Offenbarungserkenntnis endlich, durch die wir durch Gott direkt oder auf dem Umwege durch andere, welche in diesem direkten Verkehr zu Gott standen, Mitteilungen über die Transzendenz erhalten sollen, ist wohl nur als ein ganz äußerliches Zugeständnis des Philosophen an die Forderungen der Zeit zu betrachten.

18. Schließlich hat es Locke unternommen, die menschlichen Fähigkeiten und Unfähigkeiten aus einem einzigen Prinzip abzuleiten, aus dem biologischen Wertprinzip. Unser Erkennen reicht genau so weit wie die Lebensbedürfnisse es erheischen. Meist wird diese These theologisch-teleologisch gewendet; nicht das Leben selbst erzeugt unsre Erkenntniskräfte, sondern Gott hat uns soweit Erkenntnis verliehen, wie es zur Befriedigung unsrer diesseitigen, und vor allem der jenseitigen Interessen dienlich ist. Bald wird dieser Gedanke allgemein vorgetragen,[192]) bald auf das Einzelne angewandt. Den biologischen Nutzen sucht Locke fast bei jedem unsrer intellektuellen Mängel ins rechte Licht zu setzen: bei der, durch das Mittelmaß der Sinne und der Verstandesfunktionen bedingten, quantitativen Beschränkung alles Wissens durch die Worte, daß ohne das „unser Auge vielleicht ins Innere der Körper zu dringen, aber auf dem Markt und der Börse nichts zu leisten vermöchte;"[193]) für die Unerkennbarkeit der die „sekundären" erzeugenden „primären" Eigenschaften damit, daß diese sich durch die nützliche Beschränktheit unsrer Sinne erklärt;[194]) die Herabstimmung aller universell objektiven Sätze auf bloße Wahrscheinlichkeitsurteile wird damit verteidigt, daß diese Überzeugungsstufe für Leben und Handeln völlig ausreiche;[195]) der niedere Grad des Wissens um die Realität der Außenwelt genügt gerade, um die biologisch nützlichen Reaktionen auszulösen und unsre Hand vom „wirklichen" Ofen zurückzuziehen;[196]) die Unlösbarkeit der Frage über das Verhältnis von Geist und Materie[197]) ist ähnlich zweckmäßig für das Leben usw.

Es ist klar, daß Lockes Ableitung der Erkenntnisgrenzen aus dem Lebensnutzen an die biologischen Keime in der Skepsis der Pyrrhoniker, sowie an die biologische Erkenntnistheorie der Modernen gemahnt. Die Hauptdifferenz mit dem jüngeren Pyrrhonismus liegt darin: daß die von Pyrrho gesteckten Erkenntnisgrenzen trotz gegenteiliger Beteuerung zum Leben nicht genügen,[198]) diejenigen, welche Locke aufstellt, aber von dieser Inkonsequenz frei sind. Während der theologisch-teleologische Ge-

sichtspunkt Locke ganz in die Nähe von Kants Lehre rückt, wo diese „die uns weislich angemessene Proportion unsrer Erkenntnisvermögen" vorträgt, trennt ihn der nämliche Gedanke völlig von der modernen Auffassung einer naturalistisch-mechanischen Anpassung der Erkenntnisfunktionen an die Tatsachen des Lebens. Wenn auch seine Motivierung, wie gesagt, eine andre ist, so bleibt doch Locke im Ergebnis mit denjenigen Vertretern dieser Richtung einig, die (wie Spencer u. a.) nur eine Beschränkung des Umfangs der Erkenntnis aus der Biologie folgern, und etwa zu der Formel stehen: unsre Erkenntnis reicht nur soweit, wie sie biologisch wertvoll ist. Dagegen steht er jenem biologischen Skeptizismus völlig fern, der grade aus der biologischen Genese die Diskreditierung des Erkenntnisinhalts folgert und etwa die Anschauung vertritt (Nietzsche u. a.): unsre Erkenntnis ist deshalb falsch, weil sie nur biologisch wertvoll ist. Zur letzteren Form gehört in gewissem Sinne auch der Skeptizismus Montaignes und Charrons mit dem naturalistischen Gedanken, daß die intellektuellen Erzeugnisse des Menschen Naturprodukte und wie alle Naturprodukte schwächlich und vergänglich seien.[199])

19. Überblickt man nun Lockes erkenntnistheoretische Grundansichten als Ganzes, und fragt sich, ob sie nicht in summa dem Begriff der Skepsis verfallen, so hätte er selbst jedenfalls mit Nein darauf geantwortet. Denn er hielt seine Untersuchungen geradezu für die einzige Rettung aus dem Skeptizismus. „Wenn die Menschen so ihre Untersuchungen über ihr Vermögen ausdehnen . . ., dann darf man sich nicht wundern, wenn sie Fragen erheben und Streitigkeiten häufen, die . . . nur dazu dienen, ihre Zweifel zu erhalten und zu vermehren, und sie zuletzt in dem vollständigen Skeptizismus zu bestärken; sind dagegen die Fähigkeiten unsres Verstandes wohl betrachtet, ist die Ausdehnung unsres Wissens einmal ermittelt, und der Gesichtskreis gefunden, welcher den hellen und dunklen Teil der Dinge, das für uns Erkennbare und Nichterkennbare scheidet, so wird man mit besserem Gewissen sich bei der eingestandenen Unkenntnis des einen Teils beruhigen, und seine Gedanken und Bemühungen mit mehr Nutzen und Genugtuung dem andern zuwenden." [200])

Aus dem gleichen Geiste ist die Zurückweisung der antikskeptischen Resignation, der *ἀπάθεια* und *ἐποχή* geboren, deren Vertreter nur durch die verkehrte, aber ihnen selbst unbewußte

Forderung „alles oder nichts", auch das Etwas (die *φαινόμενα*) zum Nichts zählten, und damit Menschen gleichen, die „ihre Beine nicht gebrauchen wollen, weil sie keine Flügel haben", oder den Schiffern, die „auf das Senkblei verzichten, weil sie nicht alle Tiefen damit ergründen können".[201])

So richtig und tief diese Bemerkungen sind, so würde uns doch Lockes eigene Versicherung seiner antiskeptischen Position nicht genügen, wenn ihr Inhalt sich nicht sachlich vollkommen bestätigte. Denn manche Denker haben sich selbst Skeptiker und manche Antiskeptiker genannt ohne innere Berechtigung. Wir dürfen aber in der Tat Locke nicht zu den Vertretern philosophischer Skepsis rechnen, gemessen an dem Begriff, den wir dafür in der Einleitung programmatisch aufgestellt haben, und am Schluß, durch die Ergebnisse dieser zwei Bände begründet, wiederholen werden. Seine überspannte Auffassung von der Enge des menschlichen Wissens dem Umfang nach, seine Ansicht von dem geringen Gewißheitsgrad aller naturwissenschaftlichen Urteile, von der völligen Unkenntnis über die Lösung metaphysischer Probleme, des Materialismus, Spiritualismus, Dualismus usw., stempeln ihn ebensowenig zum Skeptiker im strengen Sinne wie die pathetischen Klagen über unsre Beschränktheit, oder die reichhaltige Aufzählung von Hemmungen à la Montaigne, die die Erkenntnis des einzelnen Subjekts und des einzelnen Objekts vereiteln,[202]) und von denen, als rein psychologischen, individuellen und vom Fortschritt der Zeiten aufhebbaren Schranken wir in der Darstellung ganz abgesehen haben. Locke ist kein totaler und kein partieller Skeptiker, denn er gibt das Dasein und die Erkennbarkeit von mancherlei allgemeingültigen Wahrheiten zu auf den beiden Grundgebieten der Wirklichkeit: der Immanenz und der Transzendenz: In der Immanenz die Erkennbarkeit der mathematischen, logischen, moralischen Wahrheiten, sowie der Wahrheiten über Augenblickserlebnisse (während objektiver Gesetzeserkenntnis nur Wahrscheinlichkeit zukommt); in der Transzendenz die Gewißheit vom eigenen Ich als Substanz, vom Dasein Gottes (und der Offenbarungswahrheiten), ein Wissen niederen Grades um die Realität der Außenwelt und die primären Qualitäten an derselben (während andre metaphysische Probleme unentscheidbar bleiben).

c) Berkeley.

1. Der zweite (mit Descartes der dritte) unter den modernen Denkern, der die Erkenntnistheorie als Grundlage der gesamten Philosophie forderte und pflegte, ist der irische Bischof George Berkeley (1685—1753). „Es ist gewiß eine der Mühe lohnende Aufgabe, eine genauere Untersuchung über die ersten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis anzustellen, dieselben allseitig zu sichten und zu prüfen", heißt es in der Einleitung zu dem Hauptwerk,[203]) das schon im Titel *„principles of human knowledge"* mustergültig die erkenntnistheoretische Aufgabe zusammenfaßt.

Blieben nun Lockes Untersuchungen fast überall in Fühlung mit den Theorien des philosophischen Skeptizismus, so sind die Bemühungen seines großen Nachfolgers, wo sie zur Skepsis Stellung nehmen, eigentlich nur auf einen einzigen Punkt gerichtet. Sie alle verdichten sich in dem Nachweis: Phänomenalismus und Idealismus sind kein Skeptizismus. Aber, indem der Phänomenalismus bald als empirisch, bald als metaphysisch gemeintes Dogma auftritt, und daher einerseits im Recht, andrerseits im Unrecht ist, so sind auch die Folgerungen, die aus ihm der Skepsis gegenüber gezogen werden, doppeldeutig, zur Hälfte richtig, zur Hälfte falsch. Suchen wir hier zwischen den verschiedenen, aber in der Philosophie Berkeleys oft durcheinandergemengten Motiven reinlich zu scheiden, so haben wir zunächst die empirische, sodann die metempirische Seite, und endlich das sich aus beiden ergebende Verhältnis seines Idealismus zur Skepsis kritisch zu betrachten.

2. Daß wir immer nur Bewußtseinserlebnisse, von der Innenwelt Bewußtseinszustände, von der Außenwelt Bewußtseinsgegenstände erfahren und nichts, aber auch gar nichts außerdem, hat Berkeley in endgültiger Weise dargetan. Sprechen wir von bewußtseinsunabhängigen Dingen „an sich", so gehen wir — ob mit Recht oder Unrecht, bleibe noch dahingestellt — am Leitfaden aktiven Denkens über die Sphäre der Erfahrung, d. h. des passiv Erlebbaren, hinaus.[204]) Wollen wir also im Reich des grundsätzlich Erfahrbaren verharren, so dürfen wir das Reich unsres Bewußtseins nicht überschreiten. Aber ist mit diesem Verharren nicht zugleich der Verzicht auf die Wahrheit ausgesprochen? Kann es denn innerhalb der Bewußtseinswelt irgendwelche Objekte des Erkennens, Wissens, Forschens geben? Bewegen wir uns hier nicht in einem

Chaos wirrer Traumbilder, das erst Sinn und Bedeutung durch die Erkenntnis der Dinge jenseits des Bewußtseins erhält, als deren Wirkung es begriffen wird? Nicht im mindesten, meint Berkeley. Es gibt empirische Erkenntnis in der strengsten Bedeutung dieser beiden Worte: Empirisch und Erkenntnis. Die gesamten Erfahrungswissenschaften liefern solches Wissen, oder sollten es doch liefern. Zwar klingt diese Behauptung fast trivial und als ob sie längst bekannt wäre, aber doch nur für diejenigen, welche die obige Gleichung unsres Philosophen: Erfahrung = Bewußtsein nicht beachtet haben. Gewiß hat das ganze Heer der früheren Denker schon an die Erfahrungserkenntnis geglaubt, aber keiner von ihnen hatte kritisch aufgedeckt, daß wir, auch von den sogenannten äußeren Objekten, nur Bewußtseinsbilder erfahren; alle waren sie überzeugt, — man denke an Bacon, an Locke — unser Wissen um die Dinge an sich (Bewegung der fallenden Körper an sich, chemische Verbindung der Substanzen an sich usw.), also auch das Wissen der so betriebenen Naturwissenschaft sei — Erfahrungswissen. Zwar nicht simple Registrierung von Erfahrungstatsachen, sondern denkend geordnetes Verstehen derselben, aber immer doch Interpretation erfahrbarer Inhalte. Paradox und verblüffend, aber auch befreiend und erlösend wird die Berkeleysche Behauptung also erst durch die obige, kritische Berichtigung des Erfahrungsbegriffs, auf der sie fußt.

Auch wie eine solche empirische, d. h. phänomenalistische Erkenntnis möglich sei, hat nicht erst Kant, sondern bereits Berkeley gezeigt. Allen wesentlichen, bis auf den heutigen Tag wiederholten Einwänden ist er siegreich begegnet. Das größte Interesse für unsre Erkenntnis bieten zweifellos Existenz, Beschaffenheiten und Gesetzmäßigkeiten der wirklichen Außenwelt. Ob wir diese kennen oder nicht kennen, daran hängt ihre Beherrschung, und an dieser eigentlich unser ganzes Leben: von der Stillung des Hungers an, die ohne Wissen um Dasein, Eigenschaften und Wirkungsweisen von Fleisch und Brot, bis zu der elektrischen Beleuchtung unsrer Häuser hinauf, die ohne Wissen um Dasein, Eigenschaften und Gesetze der Elektrizität nicht vor sich gehen kann. Wir stehen vor der Alternative: diese Außenwelt mit Fleisch, Brot, Elektrizität ist entweder Bewußtseinsphänomen, oder es läßt sich kein Erfahrungswissen von ihr gewinnen. Berkeleys Antwort ist bekannt: diese Außenwelt ist allerdings Phänomen

unsres Bewußtseins, also erfahrbar, und die Formel, welche die Art dieser Phänomene bestimmt, lautet: Die empirisch-wirkliche Außenwelt oder die Natur ist das System unsrer Sinneswahrnehmungen. Damit ist die Bahn für eine empirische Naturerkenntnis frei gemacht. Alle metempirischen Begriffe sind hier fallen gelassen, und die durch sie ausgedrückten Unterschiede in das Bewußtsein und die Erfahrung selbst verlegt. Das metempirische Begriffspaar: Realität—Idealität, als vom Bewußtsein unabhängiger, vom Bewußtsein abhängiger Größen, verwandelt sich in das empirische Begriffspaar: Wirklichkeit — Unwirklichkeit, als untereinander verschiedener Bewußtseinsgrößen; die metempirischen Begriffe von Ding und Körper, als von relativ beharrlichen, vom Bewußtsein unabhängigen materiellen Komplexen, werden durch die empirischen Begriffe von konstanten, unter bestimmten Bedingungen wiederkehrenden Empfindungsverbindungen ersetzt; die metempirischen Begriffe von Naturgesetzen, als Äußerungen von Kräften, die in Elementen schlummern, welche vom Bewußtsein unabhängig sind, weichen den empirischen Begriffen von regelmäßiger Folge zwischen den sinnlichen Wahrnehmungen.

So ist es leicht, ein „wirkliches" Ding von einem Phantasma, einem Traumgebilde, einer Halluzination und Illusion zu scheiden, ohne die Erfahrungsgrenze zu überschreiten. Gehört die Vorstellung in das System der „echten" Sinneswahrnehmungen, so ist sie ein wirkliches Ding. Und dafür gibt nicht die, zwar gewöhnlich vorgefundene, aber auch bei Träumen, Halluzinationen usw. beobachtete, größere Lebhaftigkeit der Vorstellung den Ausschlag, sondern (wie schon Leibniz erkannte und was Locke übersah) ihre Einordnung in den Zusammenhang, der in objektiv und subjektiv allgemeingültiger Weise unsre Sinneswahrnehmungen durchzieht.[205])

Dieser Zusammenhang wird wiederum rein empirisch, durch Beobachtung des Ablaufs der sinnlichen Wahrnehmungen, erkannt. Die Ausdrücke Ursache und Wirkung will Berkeley aber für diese empirisch beobachtete Abfolge der Sinneswahrnehmungen ausdrücklich vermieden wissen. Sie sind nur dort angebracht, wo ein tätiges Hervorbringen, ein Erzeugen von Zuständen durch „Kräfte" vorliegt, wie etwa bei unsern Handlungen, die aus unserm Willen entspringen. Wo aber lediglich ein Zustand auf einen andern regelmäßig folgt, wie im Gebiete der äußeren Natur, d. h.

der Sinneswahrnehmungen, da sollte man, statt von Ursache und Wirkung, nur von Zeichen und Bezeichnetem reden.[206]) Berkeley huldigt hier also (ohne nachweisbaren historischen Zusammenhang) der Lehre des jüngeren Pyrrhonismus, der gleichfalls die Auffassung der empirisch beobachteten Verbindung von Erscheinungen nicht als Kausalerkenntnis, sondern nur als Deutung einer σημείωσις angesprochen hatte.[207]) „Die Verbindung der Vorstellungen schließt nicht das Verhältnis von Ursache und Wirkung (*cause and effect*) in sich, sondern nur das Verhältnis eines Merkmals (*mark*) oder Zeichens (*sign*) zu dem bezeichneten Objekt (*thing signified*) . . . das Geräusch, das ich höre, ist nicht die Wirkung dieser oder jener Bewegung . . ., sondern nur das Zeichen davon." [208])

3. Über den Gewißheitsgrad dieser Erkenntnis einer phänomenalen Außenwelt hat Berkeley sich selten geäußert. Daß wir der unmittelbaren Eigenerlebnisse gewiß sein können (also des Daseins und der Eigenschaften wirklicher Körper, solange und soweit wir sie wahrnehmen), ist ihm selbstverständlich. Aber in welchem Grade erkennen wir augenblicklich nicht wahrgenommene Körper, d. h. die Gesetzmäßigkeiten der Außenwelt, oder die Zeichensprache der Natur, deren Entzifferung allein uns über die Augenblickserfahrung hinausführt, ohne uns doch über die Erfahrung selbst hinauszuführen? Für Berkeley hatte dies Problem augenscheinlich nicht das gleiche Interesse wie für Leibniz, Locke und Hume. Wo er aber das Wort dazu ergreift, geschieht es in gleichem Sinne wie jene Denker, d. h. im Sinne des Probabilismus. Die Feststellung von Naturgesetzen ist ihm kein analytisches Urteil im Sinne Kants, d. h. keine Denknotwendigkeit: daß Speise uns nährt, Schlaf erfrischt, Feuer wärmt usw., dies alles wissen wir nicht durch Entdeckung einer notwendigen Verbindung (*necessary connexion*) zwischen unsern Vorstellungen, sondern nur durch Beobachtung . . .[209]) Beobachtung aber vermag weder für die allgemeine Naturgesetzlichkeit, noch für die einzelnen Gesetze absolute Gewißheit abzuwerfen. Seiner bischöflich-frommen Geistesart gemäß überträgt Berkeley diesen erkenntnistheoretischen Gedanken in die theologische Tonart: „durch eine sorgsame Beobachtung der in unsern Gesichtskreis fallenden Erscheinungen können wir die allgemeinen Gesetze der Natur erkennen und aus ihnen die andern Erscheinungen herleiten (*deduce*),

ich sage nicht als notwendig erweisen (*demonstrate*); denn alle Herleitungen dieser Art sind abhängig von der Voraussetzung, daß der Urheber der Natur stets gleichförmig (*uniformly*) handle, unter beständiger Beobachtung jener Regeln, die wir für Prinzipien ansehen, und das können wir doch nicht mit Evidenz wissen." [210]) Daher gibt Berkeleys erkenntnistheoretisches Gewissen folgerichtig die Möglichkeit (und sein religiöses Gewissen sogar die Wirklichkeit!) der Wunder zu; [211]) deren Unwahrscheinlichkeit auf der gleichen Basis ihrer Möglichkeit darzutun, blieb Hume überlassen.

4. Die Naturwissenschaft ist auf diesem idealistischen Boden nicht nur möglich, sondern als Erfahrungswissenschaft gradezu an ihn gebunden. Nicht die Dinge an sich, sondern die Dinge für uns hat sie zu beschreiben, zu zergliedern; [212]) nicht Ursachen und Wirkungen, sondern die Gesetzmäßigkeit der Zeichen hat sie zu ermitteln. [213]) Wenn sie dabei im Erfahrbaren verharrt, so bedeutet das nicht, sie solle Denken und Vernunft zu Hause lassen; sondern nur, sie mache auf Grund von Denken und Erfahrung eben über die Gesetze der Erfahrung und nicht über ein Jenseits der Erfahrung Aussage. Diese Aufstellungen liegen dem prachtvollen Beispiel Berkeleys zugrunde, an dem er die scheinbare Unverträglichkeit der Astronomie, speziell der Erdbewegung, mit einer idealistischen Naturwissenschaft darlegte und auflöste. „Man wird finden, daß jene Annahme, wenn sie recht verstanden wird, den oben dargelegten Prinzipien nicht widerspricht; denn die Frage, ob die Erde in Bewegung sei oder nicht, läuft in Wahrheit nur darauf hinaus, ob wir Grund haben, aus den astronomischen Beobachtungen zu schließen, daß, wenn wir unter den und den Umständen auf einem gewissen Standpunkt in einer bestimmten Entfernung von der Erde und Sonne stünden, wir die Erde inmitten des Chors der Planeten sich bewegen, und in jedem Betracht als einen derselben erscheinen sehen würden, und dies wird nach den festgestellten Naturgesetzen vernunftgemäß aus der Erfahrung erschlossen." [214]) Dies Beispiel steht für viele und beweist, daß der Realismus durchaus keine notwendige Voraussetzung der Naturwissenschaft ist. „Nicht eine einzige Erscheinung wird durch diese Voraussetzung erklärt, die nicht ebensogut ohne dieselbe erklärt werden könnte, wie dies leicht durch eine induktive Zusammenstellung des Einzelnen gezeigt werden kann." [215])

5. Kritische Bemerkungen zu diesem ersten Teil der Berkeleyschen Erkenntnislehre können wir uns ersparen. Von ihm gilt, was Schopenhauer von Kants transzendentaler Ästhetik sagte: er wüßte von ihr nichts abzuziehen, nur einiges hinzuzusetzen. Wirklich zum erstenmal sehen wir hier die Möglichkeit rein phänomenalistischer Erkenntnis in vordem nicht geahntem Umfange begründet, wirklich zum erstenmal die Naturwissenschaft auf den Boden reiner Erfahrung im oben erläuterten Sinn gestellt; und zwar beides mit einer Klarheit und Durchsichtigkeit, mit einem Tiefblick für das Wesentliche, daß alle späteren Bemühungen in gleicher Richtung, von Hume über Kant bis zu Mach, als mattes Epigonentum erscheinen. Die Bedeutung dieser Einsicht, gerade der Skepsis gegenüber, ist schwer zu überschätzen: die feste Umgrenzung und Rettung eines objektiv und subjektiv allgemeingültigen Erfahrungswissens, das für die Urteile über Augenblickserlebnisse Gewißheit, über die, an der Hand der Gesetze ermittelten, Erlebnismöglichkeiten Wahrscheinlichkeit abwirft. Da alle Urteile über metempirische Wirklichkeiten aber nur grundsätzlich hypothetische Vermutungen bleiben, so ist die reinliche Abzirkelung des Erfahrungsbereichs, wie sie Berkeley einwandfrei vollzog, der endgültige Schritt, um jeder Verwechslung und Vermengung von Wissen mit Vermuten ein Ende zu machen, und einer Vergiftung und Entwertung empirischer durch metaphysische Behauptungen vorzubeugen. Da die exakten Wissenschaften aber sicheres Wissen und nicht tastendes Vermuten suchen, so bedeutet die Emanzipation der Naturwissenschaft von der Metaphysik, die Aufzeigung, wie rein empirische Naturwissenschaft möglich sei, eine ungeheure Geistestat.

6. Jedoch grade diese, grade die größten Vorzüge seiner eigenen Lehre vermochte Berkeley selbst nicht zu würdigen. Denn ihm schlug der empirische Idealismus sogleich in einen metaphysischen um, so daß all die empirisch wahren Aufstellungen nun auch metaphysisch wahr sein sollten, und damit die durch seine eigne Lehre erst ermöglichte Scheidung von empirischem Wissen und metempirischem Vermuten in der weiteren Ausführung durch ihn selbst vereitelt wurde. Davon überzeugt sich sofort, wer in das zweite Stockwerk dieser Philosophie hinansteigt.

Hier nämlich begegnet er dem empirischen Idealismus oder Phänomenalismus gleichsam in höherer Potenz, als metaphy-

sischem Spiritualismus. Die sinnlich wahrgenommenen „Dinge", heißt es jetzt, sind nicht bloß als Tatsachen der Erfahrung unsre Vorstellungen, sondern sie sind überhaupt nur Vorstellungen, und zwar Ausflüsse einer geistigen Kraft, welche diese Vorstellungen in unbegreiflicher Weise im eigenen Bewußtsein trägt, und in noch unbegreiflicherer Weise sie nach bestimmten Gesetzen an die Bewußtseine der endlichen Wesen sozusagen abgibt. Wegen der unendlichen Fülle der Sinneswahrnehmungen und der unendlichen Wirksamkeit, durch welche diese in den einzelnen Subjekten erregt werden, muß dem Spender der *Sensations* (oder dem Schöpfer der Außenwelt) unendliche Weisheit und Macht zuerkannt, d. h. er muß Gott genannt werden.

7. Bezeichneten wir diejenigen Anschauungen, welche die Sinneswahrnehmungen in allen oder in einigen ihrer Teile als Abbilder von an sich bestehenden Dingen faßten, als den extremen und den gemäßigten Realismus (Realidealismus), so muß nun auch für den Idealismus, nach dem kein Bestandteil der Sinneswahrnehmung noch außerdem „an sich" vorkommt, die nämliche Zweiteilung und eine feinere Differenzierung geschaffen werden, als es bei der vorläufigen Orientierung im ersten Bande unsrer Untersuchungen geschehen konnte. Für den reinen Idealismus sind die Sinneswahrnehmungen letzte Wirklichkeiten, denen auch nicht einmal irgend eine von ihnen unabhängige Existenz „zugrunde liegt"; für den gemäßigten Idealismus (Idealrealismus) gibt es zwar keinen einzigen Bestandteil an der Sinneswahrnehmung, der noch unabhängig von dieser existierte, aber die Sinneswahrnehmung selbst wird durch ein daseiendes, von ihr unabhängiges, ihr gänzlich unähnliches (entweder mit Qualitäten der Innenwelt, Gefühl und Willen begabtes, oder als unerkennbares X stehen gelassenes) Etwas bewirkt. Es gibt auf Grund der Sinneswahrnehmung zwar nicht Körper an sich, aber Dinge an sich. In diesem Sinne also wäre Berkeley (so gut wie Kant) nicht den extremen, sondern den gemäßigten Idealisten beizuzählen.[216])

Für die Lösung der skeptischen Probleme aber ist folgendes von Wichtigkeit: Sämtliche vier Standpunkte sind metaphysische Standpunkte, über die es nur ein Vermuten gibt. Sie sind zwar in der Erkenntnistheorie, und nicht in der Metaphysik, insoweit abzuhandeln, als sie als metaphysische Positionen entschleiert werden, d. h. als Thesen über grundsätzlich unerfahrbare und nur denkend zu erreichende Wirklichkeiten. Aber die Richtigkeit ihres Inhalts ist von der Metaphysik zu prüfen und mit deren Ansprüchen zu messen.

8. Wenn Berkeley also, die Erfahrung übersteigend, Behauptungen im gemäßigt-idealistischen Sinne über Existenz und Beschaffenheit der unerfahrbaren Außenwelt aufstellt, so wissen wir von vornherein, daß wir sie als metempirische Hypothesen, als im strengen Sinne unbeweisbar anzusehen haben, und daß alle apodiktischen Begründungen hier scheitern müssen. Aber umgekehrt erwarten wir ebenso, daß Berkeleys Widerlegung der realistischen Hypothese, die sich gleichfalls als beweisbare These aufspielt, etwas durchaus Überzeugendes haben werde. Beginnen wir mit dieser Polemik, so ist Berkeley völlig im Recht, wenn er auf das entschiedenste betont, daß von einem „unmittelbaren" Erfassen irgendwelcher materiellen Dinge „an sich" gar keine Rede sei;[217]) daß deren Existenz wie Beschaffenheiten nur denkend erschlossen würden, und daß diese Denkakte alle nicht zwingend seien. Weder die Lebhaftigkeit noch der biologische Nutzen der Sinneswahrnehmungen kann — Locke entgegen — die Bewußtseinstranszendenz äußerer Dinge erweisen;[218]) noch die Sinnestäuschungen, die, sofern sie wirklich zu Täuschungen Veranlassung geben, auch von dem Idealisten erklärt und gehoben werden können;[219]) weder die Tatsache gleicher Wahrnehmungen verschiedener Personen, deren Gleichheit höchstens die Beziehung auf ein identisches ‚Etwas', aber nicht auf ein vom Bewußtsein unabhängiges Etwas voraussetzt;[220]) noch die Berufung auf die Trivialitäten des populären Bewußtseins und der von diesem geleiteten Sprache; denn das populäre Bewußtsein ist nicht das naive, sondern ein durch halbwissenschaftliche Vorurteile verblendetes.[221])

9. Sind die angeblichen Beweise für die vom Bewußtsein unabhängige Existenz einer Außenwelt nicht zwingend, wie Berkeley einleuchtend zeigte, so auch nicht diejenigen des (metaphysischen) Idealisten, was Berkeley übersah. Denn er selbst gibt deren eine ganze Reihe. Allen voran tritt die Denkunmöglichkeit und die Unvorstellbarkeit einer vom Bewußtsein unabhängigen Außenwelt. Wie wir uns auch drehen und wenden mögen, ein Sein, das nicht Bewußtsein, ein *esse*, das kein *percipi* wäre, können wir nicht begreifen; es ist unvorstellbar (*unconceivable*), ein Begriff, der sich selbst aufhebt. Wenn ich ein unvorgestelltes Sein, z. B.

einen Baum an einsamem Orte, mir vorstellen soll, so stelle ich es ja eben vor![222]) „Um dies zu erweisen (nämlich daß Objekte unsres Denkens unabhängig vom Geist existieren) müßtet ihr vorstellen, daß sie existieren, ohne daß sie vorgestellt werden oder an sie gedacht werde, was ein offenbarer Widerspruch ist.“ [223]) Und ein andermal: „Mir ist offenbar, daß diese Worte (sc. absolute Existenz sinnlich wahrnehmbarer Objekte an sich oder außerhalb des Geistes) entweder einen direkten Widerspruch oder andernfalls überhaupt nichts bedeuten . . . Hierauf also lege ich Gewicht, daß die Worte absolute Existenz undenkender Dinge ohne Sinn oder mit einem Widerspruch behaftet seien. Dies wiederhole und betone ich, und empfehle es ernstlich dem aufmerksamen Leser zum Nachdenken.“ [224]) Daher nennt Berkeley, wie später Schopenhauer, die Gleichung Sein = Bewußtsein geradezu ein Axiom, eine Wahrheit a priori,[225]) die eigentlich alle Beweise in dieser Richtung überflüssig mache. Dieser Gedankengang, nach dem von vornherein die logische Unhaltbarkeit und daher die Unwahrheit des Realismus gleichsam durch einen Handstreich dargetan wäre, ist trotz seiner eifrigen Wiederholung bis auf den heutigen Tag ein zwar blendendes, aber vollkomenes Trugspiel. Daß all meine Urteile und ihre Elemente als „meinende Akte“ (Husserl), und also auch das Denken einer transzendenten Realität (des Baumes an sich) Bewußtseinszustände sind, ist sicher richtig; aber ebenso sicher ist die Behauptung falsch, auch die „gemeinten Gegenstände“ müßten stets Bewußtseinsdata sein und als solche gemeint werden. Und nur von diesen Gegenständen redet die realistische Hypothese. Weil ich meinen Tod nicht denken kann, ohne zu leben, ist doch der Gedanke, daß ich einst tot sein werde, kein logischer Widerspruch! Unser Denken hat durchaus die Kraft, mit dem Gegenstand seiner Gedanken (d. h. eben in logischer Beziehung) über das Bewußtsein hinauszugreifen, ohne daß deshalb diese Gedanken aufhörten, als psychologische Prozesse Vorgänge im Bewußtsein zu sein. Dazu genügt, daß wir an jeder Sinneswahrnehmung das Moment des Bewußtseins (das direkt festzustellende Ichgefühl, das ‚Haben‘ eines Inhalts, oder auch die mittelbar zu vollziehende Einordnung der Wahrnehmung in den Zusammenhang unsrer Erlebnisse) zu unterscheiden vermögen von der Qualität, von dem Inhalt, der uns bewußt wird. Dies ist nun in der Tat der Fall, und wir können ein jedes dieser Merkmale denkend für sich festhalten.

10. Ebenso hinfällig ist die Behauptung Berkeleys: die Idealität der Außenwelt sei Tatsache der reinen Erfahrung und werde durch ein *intuitive knowledge*[226]) ergriffen. Ist das wahr, dann wäre allerdings der Sieg entschieden; denn reine Erfahrungen sind ebenso uneingeschränkt anzuerkennen wie reine Denknotwendigkeiten. Erfahrung ist aber bloß, daß die Sinneswahrnehmungen mir bewußte Inhalte sind; daß also auch eine phänomenale Außenwelt existiert, aber nicht, daß nur eine phänomenale, und nicht auch eine transzendente Körperwelt vorhanden ist. Ob die Sinneswahrnehmungen Korrelata haben, die ihnen zugrunde liegen, ob diese Korrelata, falls sie existieren, geistiger oder materieller Art sind, ob sie den sinnlichen Wahrnehmungen in allen, einigen oder gar keinen Bestandteilen gleichen, darüber schweigt sich die unmittelbare oder reine Erfahrung vollkommen aus.

11. Ernster zu nehmen ist die dritte Gruppe von Erwägungen, aus denen die Unmöglichkeit einer realen Außenwelt erhellen soll; sie beruht nicht mehr auf baren Denknotwendigkeiten oder Erfahrungen, sondern auf der Vereinigung beider Quellen, der denkenden Ausdeutung von Erfahrungen. Hier betont Berkeley zunächst, daß eine Vorstellung immer nur einer Vorstellung, aber nie einem vom Bewußtsein unabhängigen Objekte zu gleichen vermöge.[227]) Aber das ist ganz irrig. Natürlich, insofern eine sinnliche Wahrnehmung Vorstellung ist, insofern gleicht sie nicht einem bewußtseinsbaren Dinge; aber in allen oder einigen ihrer Eigenschaften (bis auf die, Vorstellung zu sein) kann sie solchem sehr wohl gleich oder ähnlich ausfallen. Sehen wir nicht täglich und stündlich, daß Dinge, die in einigen Punkten voneinander abweichen, in anderen übereinstimmen; ist nicht das Marmor-, Wachs- und Farbenporträt dem Original von Fleisch und Blut ähnlich, das Kirchturmsbild auf der photographischen Platte dem festen Bau aus Eisen und Stein?

Auch der Einwand, die Idealität der sekundären Qualitäten treibe notwendig dazu, die Idealität der primären Eigenschaften anzunehmen,[228]) verschlägt nichts. Wenn es auch vollkommen richtig ist, daß wir z. B. die sichtbare (nicht die getastete) Ausdehnung nie ohne Farbe, und überhaupt keine Räumlichkeit unverwoben mit sekundären Qualitäten anschaulich uns vorzustellen vermögen, so ist doch der Schluß von der anschaulichen Unvorstellbarkeit auf die logische Undenkbarkeit einer selbstän-

digen Existenz von Raum, Zeit, Bewegung usw. nicht berechtigt. Mit unserm Denken sind wir durchaus imstande, die einheitliche Anschauung in Teile zu zersprengen, d. h. zu analysieren, und über die Möglichkeit getrennter Existenzarten ihrer Elemente zu befinden. Dem nämlichen Gedankenkreis gehört die Behauptung zu: die Beweise für die Idealität der sekundären Qualitäten begründeten zugleich die Idealität der primären Qualitäten; der gemäßigte Realist also beweise von seinem Standpunkt aus zu viel, und er gerate dadurch von selbst ins idealistische Lager.[220]) Aber das ist nur dort der Fall, wo der Realist die spezifischen Gründe, die sich für die Idealität der Empfindungen geltend machen lassen, verfehlt,[230]) und sich statt dessen auf das beruft, was beiden Gruppen von Eigenschaften gemeinsam ist.

So wenig zwingend wie all diese scheinbaren „Beweise" für die metaphysische Behauptung, daß kein Merkmal der Sinneswahrnehmung überdies noch „an sich" existiere, sind die Gründe, welche die positive Ergänzung dieser Negation stützen sollen. Aus dem Passivitätsgefühl, das alle sinnlichen Wahrnehmungen begleitet, und aus der Notwendigkeit, für alles nicht meiner eigenen Kraft Entsprungene eine Ursache außer mir anzunehmen, sowie aus dem Umstande, daß allen Bestandteilen der Sinneswahrnehmung die reale Existenz abzusprechen ist, für ihre Verursachung also nur innere, gefühls- und willensmäßige Qualitäten übrig bleiben, soll folgen, daß ein geistiges, tätiges Prinzip, nämlich Gott, in uns alle Wahrnehmungen erregt.[231]) Natürlich ist auch solchen spiritualistischen Spekulationen, die einen unerfahrbaren, mit Kraft, Erzeugung usw. arbeitenden Kausalbegriff und überdies dessen Anwendbarkeit über alle Erfahrung voraussetzen, selbst wenn sie richtig wären, der hohe Gewißheitsgrad abzusprechen, den ihr Verteidiger ihnen zuerkennt. Sie bleiben metaphysische Vermutungen. Berkeley aber glaubte, die Unabhängigkeit der körperlichen Dinge vom individuellen Geiste sei „durch Erfahrung" festzustellen, und daraus folgerte er, daß ihr Aufenthaltsort notwendig im göttlichen Bewußtsein zu suchen sei.[232])

12. Verkannte also Berkeley den metaphysischen und somit den problematischen Charakter seiner Ausführungen über die Idealität der Außenwelt überall da, wo er diese Idealität nicht nur von der erfahrbaren, sondern von der Außenwelt in jedem Sinne aussagte, so gibt seine Lehre von der Erkenntnis

der Innenwelt offen für unmittelbare Erfahrung aus, was in Wahrheit eine komplizierte Erwägung über das Jenseits aller Erfahrung ist. Vom Augustin-Descartesschen Vorurteil angesteckt, behauptet auch dieser strenge Empiriker, die Auffassung des eigenen Ich als einer wollenden, fühlenden geistigen Substanz sei unmittelbares Erlebnis;[233]) während doch diese beharrliche reale Einheit des Ich niemals erfahrbar, und nur durch gewagte Schlüsse aus dem Erfahrungszusammenhang unsrer Erlebnisse gefolgert werden kann.

Daß wir das Seelenleben andrer Menschen nie unmittelbar erfassen können, daß es also unerfahrbar für uns ist, und ihr Dasein nur durch einen metaphysischen Analogieschluß von uns angenommen wird, das hat Berkeley bereits ahnend ausgesprochen: „Hiernach ist die Kenntnis, welche ich von andern Geistern habe, keine unmittelbare, wie die Kenntnis meiner Vorstellungen es ist, sondern sie ist durch Vorstellungen vermittelt, welche ich als Wirkungen oder begleitende Zeichen auf tätige Wesen oder Geister beziehe, die von mir selbst verschieden sind."[234]) Und ebenso kühn ist die Bemerkung, daß die Erkenntnis vom Dasein Gottes und von der Existenz menschlicher Subjekte dem gleichen (metaphysischen) Boden erwachsen.[235]) Wo aber dieser Denker gewissermaßen über sich selbst hinausgeht, das ist jener merkwürdige Zusatz zur dritten Auflage der „Dialoge", in dem er auf den Gewißheitsgrad dieses metempirischen Urteils über die Existenz andrer Subjekte zu sprechen kommt.[236]) Hier erklärt er ausdrücklich, daß wir weder eine unmittelbare Anschauung (*immediate evidence*), noch eine beweisbare Erkenntnis (*demonstrative knowledge*) von dem Dasein andrer endlicher Seelenwesen haben, und daß „nur Wahrscheinlichkeit für ihre Annahme besteht".[237]) Aber die Konsequenz dieser Bemerkung, daß aus dem nämlichen Grunde auch alle metaphysischen Behauptungen über Gott und Außenwelt derselben Einschränkung verfallen, hat er nicht gezogen.

13. Suchen wir uns endlich über die Gesamtstellung dieses Philosophen zur Skepsis aufzuklären, so steht soviel fest: Berkeley selbst hat sich in die Reihen der strengen Dogmatiker und ärgsten Bekämpfer des Skeptizismus gestellt. Seine Dialoge melden bereits im Untertitel, daß es ihre „Absicht sei, die Wirklichkeit und Vollkommenheit der menschlichen Erkenntnis klar darzutun", und daß sie „zur Bekämpfung von Skeptikern und Atheisten" abge-

faßt seien. Und das Vorwort zu diesem Werk, sowie die Einleitung zu den Principles [238]) läßt keinen Zweifel darüber, daß die Errettung von der Skepsis, ähnlich wie bei Descartes und Locke, das Motiv zu den erkenntnistheoretischen Untersuchungen Berkeleys abgegeben hat. Aber er ist sich wohl bewußt, daß sein Idealismus auf den ersten Blick diese Mission nicht nur nicht zu erfüllen, sondern geradezu den verheerendsten Skeptizismus selbst zu bringen scheine. Daher ist er — besonders in den Dialogen — darauf bedacht, das populäre Vorurteil aufs energischste zurückzuweisen: sein Idealismus sei Skeptizismus. Verstehen wir unter einem Skeptiker einen Menschen, der in grundsätzlichen Fragen „zwischen der bejahenden und verneinenden Seite in der Schwebe bleibt", so weist Berkeley mit Recht diese Bezeichnung weit von sich, da er ja „ebenso entschieden im Leugnen" (einer materialen Außenwelt) sei wie andere im Behaupten. In der Tat ist negierender Dogmatismus nicht Skeptizismus, und nur den dogmatischen Negativismus mit seinem einen Dogma: Wissen und Wahrheit sind unerreichbar (aus dem der totale und radikale Zweifel über die Beschaffenheit aller Dinge folgte), hatten wir aus guten Gründen dem Skeptizismus beigesellt.[239]) Aber das Leugnen von Außenwelt an sich, Gott, Werten usw. ist ebensowenig skeptisch wie deren Anerkennung, oder wie das Leugnen der generatio aequivoca, der Sinnesorgane der Pflanzen u. a.; verneinende Urteile sind um keinen Grad skeptischer als bejahende, solange sie nicht die Möglichkeit des Erkennens leugnen.

14. Doch abgesehen von der Abwehr dieser plumpen Verwechslung der Begriffe, nach der seine idealistische These: es gibt keine Außenwelt „an sich", Skeptizismus sei, beansprucht Berkeley, daß sie auch nicht im mindesten zum Skeptizismus führe, diesen vielmehr in jeder Weise ertöte und aufhebe. Und hier liegt nun Berkeleys größtes Verdienst der Skepsis gegenüber: für immer gezeigt zu haben, daß auf idealistischer Basis, ja, daß nur auf idealistischer Basis ein vollkommenes Erfahrungswissen der Außenwelt, und eine vollkommene Naturwissenschaft möglich ist. Die Unerkennbarkeit der wirklichen Außendinge im empirischen Sinne, der naturgesetzlichen Beziehungen zwischen diesen Dingen ist auf dem Boden dieses Idealismus aufgehoben. Und zwar durch die kritische Berichtigung des Wirklichkeitsbegriffs, nach der „nicht Dinge in Vorstellungen verwandelt werden sollen, sondern Vorstellungen in Dinge",[240])

und durch die, nur noch des Ausbaues bedürftige, Zeichenlehre. Wohl nirgends hat Berkeley den ganzen Erkenntniswert des empirischen Weltbilds uns so deutlich gemacht wie im Anfang des dritten Dialogs, wo er den vom Idealismus überzeugten, aber eben damit dem vollendeten Agnostizismus verfallenden Mitunterredner zu neuer Erkenntnisfreudigkeit bekehren will; durch den Hinweis, daß ein Wissen um die mit den Sinneswahrnehmungen zusammenfallenden Dinge und um deren Beziehungen sämtlichen Bedürfnissen des Lebens und der Wissenschaft genüge. Mit Recht behauptet er, daß das Hineintragen metaphysischer Begriffe ins tägliche Leben von „unbekannten Naturen" des Brotes, der Tinte, des Papiers nur Verwirrung stifte statt Klärung; mit Recht, daß solche Begriffe in der Wissenschaft den Skeptizismus befördern. Was sollen uns Kräfte im Sinne von transzendenten Wirkungsweisen, was „an sich" bestehende Dinge in der Naturwissenschaft, die doch nichts erklären, sondern nur, wenn die allmähliche Einsicht in das Versagen dieser Begriffe sich Bahn bricht, die ganze Naturwissenschaft mit Zweifeln durchsetzen? [241]) Aber Berkeley verkennt, daß der Grund nicht in der spezifisch realistischen Anschauung als solcher, sondern in dem metaphysischen Charakter derselben liegt, durch den jedes apodiktische oder wahrscheinliche Erfahrungswissen sofort einen unkontrollierbaren Zusatz bestreitbarer Vermutungen erhält. Der Idealismus ist deshalb ein so viel günstigerer Boden für die Naturwissenschaft, weil die Erfahrung, mit der es diese Wissenschaft zu tun hat, eben idealistisch ist, d. h. nur Bewußtseinsphänomene und deren Verkettungen darbietet; nicht aber, weil, abgesehen davon, der Idealismus, soweit er über die Erfahrung hinausgehend metaphysisches Dogma wird, so viel annehmbarer als der Realismus wäre. (Dies ist er zwar, aber darin liegt nicht sein Vorteil für die Naturwissenschaften.)

15. In dem Verhältnis, das der Idealismus als metaphysische Theorie zur Skepsis einnimmt, hat Berkeley die Schutzwehr seiner Philosophie gegen den Zweifel meines Erachtens überschätzt. Es ist nicht richtig, daß wir hier eine apodiktisch beweisbare Metaphysik vor uns hätten; wie jede Metaphysik, bleibt auch diese nur Vermutung und Hypothese. Das hat die kurze, aber, wie ich hoffe, überzeugende Kritik ihrer Begründung wohl dargetan. Zu dem spiritualistischen Grundton dieser Metaphysik, welche die Dinge an sich seelischer Natur sein läßt, mag man sich bekennen, weil

er die Ansprüche, die wir allein an eine metaphysische Hypothese zu stellen berechtigt sind, am besten erfüllt: nämlich mit den geringsten Mitteln (ökonomisch) die Erfahrung verständlich zu machen, ohne in ihren Behauptungen und Folgerungen jemals Erfahrung oder Denken zu widersprechen. Trotz dieser Vorzüge aber wurde der Spiritualismus unsres Denkers so scharf beurteilt, weil Berkeley den geringen Gewißheitsgrad seiner Spekulationen übersah, und dieses Übersehen hier, wo es sich um den Skeptizismus und Erkenntniskritik, nicht aber um Metaphysik handelt, schwerer wiegt als der empfehlenswerte Inhalt solcher Vermutungen. Wie Berkeley seine eigene Metaphysik als Panacäe für alle Zweifel (auch jede metaphysische Skepsis) überschätzt, so unterschätzt er andrerseits die Bedeutung realistischer Metaphysik; diese ist ihm in eben dem Grad Erzeugerin wie die seinige Überwinderin aller Zweifel: Nicht der Idealismus, der Realismus züchte den Skeptizismus. Denn der Realismus, der den wahrgenommenen Dingen noch ein Dasein unabhängig vom Bewußtsein zuspricht, setzt dem Erkennen die Aufgabe: die Wahrheit über diese bewußtseintranszendenten Dinge an sich zu ermitteln. Da nun für denjenigen, der dies versucht, eine Eigenschaft nach der andern von diesen Dingen an sich, als ihnen nicht zugehörig, abbröckelt, erst Farbe, Geruch, Temperatur usw., dann Raum und Zeit, und die Dinge an sich so nicht mehr nackt, sondern schließlich überhaupt nicht mehr als anschaubare Objekte vor uns stehen, so ist die gestellte Erkenntnisaufgabe unlösbar und die absolute Skepsis notwendig die Folge.[242]) Daher glaubt Berkeley gezeigt zu haben, „daß die Lehre von der Materie oder körperlichen Substanz die Hauptstütze und Säule des Skeptizismus gewesen ist".[243]) Nun ist dies alles für den extremen Realismus vollkommen richtig, für den gemäßigten aber nicht.

Werden Farbe, Geruch, Geschmack usw. den Dingen an sich zugewiesen, so hätten wir aus den in den Tropen Aenesidems dafür beigebrachten Gründen[244]) keine Möglichkeit, wahre Urteile über diese Qualitäten, insofern sie reale Eigenschaften der Dinge an sich sind, abzugeben. Denn jede Annahme in diesem Sinne stößt auf unlösbare Widersprüche. Der extreme Realismus führt systematisch zum Skeptizismus, wie er es auch historisch stets getan hat.[245]) Insoweit hat Berkeley recht mit dem Satze: „es wäre leicht zu zeigen, wie die von den Skeptikern zu allen Zeiten vorgebrachten

Argumente von der Voraussetzung äußerer Objekte (er meint: absolut realer körperlicher Objekte) abhängen".[246]) Sind aber Raum und Zeit Eigenschaften der Dinge an sich, so ist durchaus die Möglichkeit vorhanden, mit den denkend gedeuteten Sinneswahrnehmungen, und unter Korrektur der „Sinnestäuschungen" diese Eigenschaften an sich zu erkennen, d. h. wahre Urteile über sie abzugeben, wie aus den einschlägigen Ausführungen im ersten Band unsrer Arbeit erhellt.[247])

Hoch über all diesen Unvollkommenheiten, die in einer zu großen Zuversicht in metaphysische Untersuchungen ihren Grund haben, erhebt sich die positive Leistung unsres Philosophen: der Nachweis von der Möglichkeit einer metaphysikfreien Erkenntnis der objektiven (wenn auch nicht realen) Außenwelt, welche Erkenntnis gleichbedeutend ist mit der Auffassung bestimmter Bewußtseinsphänomene und ihrer Verbindungen, und allen Bedingungen des (niederen) Lebens und einer exakten Naturwissenschaft genügt. Das hatte von Thales bis Locke noch niemand gewußt, und darum war niemand imstande gewesen, den totalen philosophischen Skeptizismus niederzuzwingen. Berkeley hat uns dazu das Schwert in die Hand gegeben. Er öffnete uns die Augen dafür: daß alle Erfahrungserkenntnis nur Erscheinungslehre, Phänomenologie sein kann; daß wir innerhalb derselben die Welt der Wirklichkeiten oder der Natur in ihrer Gesetzmäßigkeit, wenigstens grundsätzlich, einwandfrei und unbezweifelbar zu begreifen vermögen; daß alle angebliche Erfahrungserkenntnis bisher in Wahrheit keine gewesen war, sondern metaphysisch durchtränkte und daher stets durch skeptische Schläge verwundbare Einsicht. „Nichts scheint von größerer Wichtigkeit zur Begründung eines festen Systems gesunder und echter Erkenntnis zu sein, die probehaltig gegenüber den Angriffen des Skeptizismus befunden werde, als das Ausgehen von einer bestimmten Erklärung, was verstanden werde unter Ding, Realität, Existenz; denn vergeblich werden wir über die reelle Existenz von Dingen disputieren oder irgend etwas darüber zu wissen behaupten, so lange wir nicht den Sinn dieser Worte festgestellt haben."[247]) Nicht nur die Aufstellung dieser Forderung, sondern ihre Erfüllung für den Kreis der erfahrbaren Wirklichkeit, die empirische Um- und Neuschaffung der Begriffe Ding, Realität, Existenz, Gesetz, Wirklichkeit usw. — das ist der große Anteil, der

Berkeley an der Bekämpfung der philosophischen Skepsis gebührt. Hätte ein jüngerer Pyrrhoniker diese Stellen in Berkeleys Werken lesen können, er würde vermutlich die Ausdrücke Wissen, Wahrheit, Erkenntnis, Wissenschaft nicht für zu erhaben gehalten haben für ihre Anwendung auf die Durchforschung der Erscheinungen; er würde dann seine *τέχνη*, die allein er sich gestatten durfte, ruhig *ἐπιστήμη* getauft haben, und damit offen vom Skeptizismus zum empiristischen Positivismus übergegangen sein.

Zweites Kapitel.

Die Darstellung der Skepsis David Humes.

I. Leben, Persönlichkeit, Schriften.

1. Wenn Locke kein totaler philosophischer Skeptiker genannt werden konnte und Berkeley noch viel weniger diesen Namen verdiente, so lag es allein daran, daß beide Männer, von Bacon ganz zu schweigen, die empiristischen Gedankengänge nicht in ihre letzten Konsequenzen zu verfolgen vermochten. Mit rücksichtsloser Entschiedenheit zerstört erst Hume alle Trugschlüsse, in denen sich bei seinen Vorgängern die Erfahrungserkenntnis eingesponnen hatte, und zeigt, wie fast überall ein Fragezeichen an allen Antworten haftet, die eine rein auf die Erfahrung gestellte Forschung zu geben vermag.

In ihren psychologischen Motiven ist die Humesche Lehre der grade Gegenpol zu dem aus glühender Sehnsucht geborenen Skeptizismus der Antike. Ihre Wurzeln sind rein theoretische, wie die des Pyrrhonismus rein praktische Bedürfnisse gewesen waren. Daher denn auch die Intensität, der Radikalismus, fast möchte man sagen der Fanatismus auf dieser, das Maß, die Ruhe, das allen Extremen abholde Verhalten auf jener Seite.

Dank der Autobiographie, mit der Hume kurz vor seinem Tode, im April 1776, gelassen auf sein Leben zurückblickte, und dank den ausgezeichneten Forschungen Burtons ist über die äußeren und inneren Schicksale dieses Denkers nicht geringes Licht verbreitet.

Als zweiter Sohn eines schottischen Grundbesitzers, des Herrn auf Ninewells (in der Grafschaft Berwickshire),[1]) Verwandter des Earl of Home oder Hume, und der Tochter des Sir David Falconer of Newton, Lord president of the Court of Session, wurde David Hume am 26. April 1711 zu Edinburgh geboren. Er besaß einen älteren Bruder und eine Schwester, verlor den Vater noch als

Kind, wuchs so mit seinen Geschwistern unter der Erziehung der Mutter heran, und erhielt in Edingburgh die in den Colleges damals übliche Ausbildung. Da er als jüngerer Sohn nicht bemittelt war, sollte er die Jura als Beruf ergreifen; aber das Rechtsstudium war ihm zuwider, und er trieb statt dessen, der *„ruling passion"* seines Lebens nachgebend, Philosophie und Literatur. Melancholische Anwandlungen, die er auf anstrengende Versenkung in abstrakte Probleme und auf den Versuch zurückführte, die Lehren der moralischen Idealisten an sich selbst zu verwirklichen, zwangen ihn zu dem Entschluß, im praktischen Leben Genesung zu suchen. Mit guten Empfehlungen ausgerüstet begab er sich (1734) nach Bristol, um das Kaufmannsfach zu erlernen.

Aber der Geistesart des Jünglings, den es zur Beschaulichkeit aus der Höhe trieb, war der Handelsberuf unerträglich. Kurz entschlossen kehrte er ihm den Rücken, um noch im nämlichen Jahre nach Frankreich überzusiedeln, und dort drei Jahre, erst in Rheims, dann in La Flêche (Anjou), ungestört seinen Lieblingsstudien zu leben. Ähnlich wie Descartes sich zur Ausarbeitung seiner Werke in die geliebte holländische Einsiedelei zurückzog, suchte auch Hume Muße und Ruhe, wenn auch unter den bescheidensten Verhältnissen, in einem fremden Lande, und — sonderbarer Zufall — am gleichen Orte und in regem Verkehr mit der nämlichen Jesuitenschule, auf der Descartes als Jüngling erzogen worden war. Die Frucht des französischen Aufenthalts war die Ausarbeitung der ersten zwei Bücher des *Treatise on human nature*: *Of the understanding and of the passions.*

Um die Drucklegung zu besorgen, kehrte Hume nach London zurück, und im Jahre 1739 wurde das Werk der Öffentlichkeit übergeben; ein Jahr darauf (1740) erschien der dritte und letzte Teil: *Of morals.* Der gehoffte Erfolg blieb vollkommen aus; das Buch, welches inzwischen längst und unwiderruflich den Rang einer klassisch-philosophischen Urkunde angenommen hat, kam „totgeboren" zur Welt. Mißmutig, aber doch in der Hoffnung, „die Wahrheit werde schließlich die Gleichgültigkeit und Feindschaft der Welt besiegen",[2]) kehrte sein Verfasser zu Mutter und Geschwistern zurück. Um die Scharte auszuwetzen, wurde sogleich eine Sammlung von kleineren Aufsätzen ausgearbeitet, die (zuerst 1741, und ein Jahr darauf, um einen neuen Band vermehrt, in zweiter Auflage) unter dem Titel *Essays moral and political* erschienen.

Das Werk schlug ein, und zugleich mit der literarischen Würdigung, die es fand, besserte sich auch die äußere Lage seines Schöpfers. In der kurzen, aber um so unerfreulicheren Zeit, die Hume, nach einer fehlgeschlagenen Bewerbung um die Professur der Ethik in Edinburgh, bei dem nervenkranken Marquis of Ammandale als dessen Gesellschafter (1746) verbrachte,[3]) vor allem durch die zwei Reisen, auf denen er den General St. Clair als Sekretär und *judge advocate* erst nach Frankreich (1746) (an dessen Küste das englische Geschwader unglückliche Überfälle versuchte), und dann (1748) als aide-de-champs nach Holland, Wien und Turin begleitete, erwarb er sich ein kleines Vermögen, das ihm die so ersehnte finanzielle Unabhängigkeit und damit eine sorgenlose Hingabe an philosophische Studien ermöglichte. Denn all diese praktischen, militärischen, diplomatischen Intermezzi sind Hume wesentlich Mittel zum Zweck; anfangs, um sich pekuniär für den literarischen Beruf sicher zu stellen, später, um Stoff für seine historischen Arbeiten zu sammeln.[4]) „Ich bin ein Philosoph", heißt es in einem Briefe um diese Zeit, „und muß es vermutlich bleiben."[5])

Da seine eigenen philosophischen Anschauungen in der Form, die er ihnen im Treatise gegeben, vom Publikum nicht verstanden wurden, so arbeitete er das Werk um, und veröffentlichte den ersten Teil in neuer Fassung als *Philosophical essays* — in späteren Ausgaben *Enquiry concerning human understanding* — vor seiner Abreise nach Turin (1748), den dritten als *Enquiry concerning the principles of morals* (1751). In Humes Augen war diese Abhandlung „die unvergleichlich beste seiner Schriften". Aber auch in dem glatteren Gewande vermochten die allzu tiefsinnigen Gedanken des Verfassers nicht durchzudringen. Die Beachtung, welche sie schließlich fanden, kam ihnen nur durch das Licht, das die Political Essays in steigendem Maße auf sie geworfen hatten. Schon 1748 war wieder eine neue, veränderte Ausgabe von diesen nötig geworden, und während Hume alle bisherigen Schriften anonym herausgegeben hatte, setzte er von nun an seinen Werken den vollen Namen voran. In den ruhigeren Jahren (1749 bis 1751), die er auf dem Landsitze seines Bruders verbrachte — die Mutter war inzwischen gestorben —, wurde ein zweiter Band Essays entworfen und bald (1752) veröffentlicht. Diese *Political discourses* zündeten sogleich bei ihrem Erscheinen; der Ruhm ihres Autors ist von nun an besiegelt.

Aber Hume, obwohl literarischen Erfolgen in hohem Maße zugänglich, ließ sich dadurch nicht verführen, von ernsteren Arbeiten abzusehen. Die historischen und religionsphilosophischen Probleme sind es, die jetzt seinen Geist in Anspruch nehmen. 1751 werden die kühnen *Dialogues concerning natural religion* fertiggestellt, aber auf Anraten seiner Freunde von der Veröffentlichung zurückgehalten. Sie wurden erst 1779, drei Jahre nach dem Tode des Autors, durch dessen Neffen herausgegeben, während selbst ein Adam Smith sich von der heiklen Aufgabe, die Herausgabe zu besorgen, durch den ihm eng befreundeten Philosophen hatte entbinden lassen. Die Bibliothekarstelle, welche Hume, nach wiederum vergeblicher Bewerbung um eine Professur (der Logik in Glasgow), an der *faculty of advocats* (1752—1761) in Edinburgh bekleidete, gab ihm willkommene Gelegenheit, historische Studien in großem Umfang zu betreiben, und (1754—1761) dem Publikum eine Geschichte Englands aus seiner Feder vorzulegen. Der erste Band wurde zunächst verketzert, dann totgeschwiegen, so daß der tief gekränkte Philosoph ernstlich erwog, sich nach Frankreich zurückzuziehen und sein undankbares Vaterland nie wieder zu betreten. Der zweite und dritte Band fanden freundlichere Aufnahme, während die Geschichte des Hauses Tudor völliges Fiasko machte. Mitten in diese Arbeiten hinein fällt die Veröffentlichung der schon lange konzipierten *Natural history of religion* (1757) mit noch drei andern Aufsätzen, von denen der eine *Of the passions* in einem wörtlichen Extrakt aus dem zweiten Teil des treatise besteht, die beiden andern von ästhetischen Problemen handeln und im ersten Band der Essays später Aufnahme gefunden haben. Das Werk, dem Dichter Home gewidmet, enthielt ursprünglich noch zwei Aufsätze über die Unsterblichkeit der Seele und über den Selbstmord, die vor der Drucklegung zurückgezogen, uns aber erhalten geblieben sind.[6]) Es erregte natürlich den Haß der Orthodoxie, wie das schon frühere Schriften Humes getan hatten,[7]) und rief ein kulturgeschichtlich interessantes Pamphlet Warburtons hervor, welches, neben das beschimpfte Original gestellt, diesem besonderen Glanz zu verleihen geeignet ist.

Inzwischen war Hume nicht nur ein berühmter, sondern auch durch die Einnahmen aus seinen Werken ein reicher Mann geworden, und hatte sich in einem eigenen Hause seiner Vaterstadt

zu stiller Beschaulichkeit zurückgezogen. Da wird er unerwartet noch einmal in den Strom der großen Welt hineingerissen. Der englische Gesandte in Frankreich, Marquis of Hertford, lud ihn ein, Paris zu besuchen, und stellte ihm bei der Bewerbung um die Stelle eines Sekretärs seine Empfehlungen zur Verfügung. Nach einigem Zögern kam Hume der Aufforderung nach. An dem glänzenden Hof des Königs, wo bereits die kleinen Dauphinkinder Hume ihre Elogen machen mußten, in den eleganten Kulturzirkeln der Pariser Salons, in den Kreisen der Aufklärer und Literaten, die mit den Ideen des englischen Philosophen durch Voltaire gespeist worden waren, besonders auch bei den gefeiertsten Damen dieser Kreise fand er enthusiastische Aufnahme; er wurde der Modephilosoph, die Sensation des Tages, und erntete jenen vollen Kranz des literarischen Ruhmes, den zu erlangen neben dem Erkenntnistrieb die einzige wirkliche Leidenschaft dieses Mannes gewesen ist.[8]) Aber auch in dem Trubel verehrender Menschen bleibt er meist (nicht immer!)[9]) Philosoph genug, um sich von äußeren Huldigungen nicht blenden zu lassen, und ist fest entschlossen „die feine Welt eher zu verlassen als sie ihn verläßt".[10]) Drei Jahre (1763—1766) führte er, zunächst ohne Rang, dann als Sekretär, endlich als *chargé d'affaires* der Gesandtschaft dieses Leben voll Glanz und Anerkennung.

Mit Jean Jacques Rousseau, dem er auf Bitten der Pariser Freunde eine gesicherte Existenz zu verschaffen suchte, kehrte er nach England zurück. Aber in krankhaftem Mißtrauen, das ihn in einem satirischen, auf ihn gemünzten Zeitungsartikel statt Walpole fälschlich Hume als Autor vermuten ließ, lohnte Rousseau seinem Wohltäter die freundlichsten Gefälligkeiten, Gastfreundschaft, Verwendung beim König, mit maßlosem Haß. Hume antwortete auf alle Schmähungen, die sein Günstling privat und öffentlich auf ihn häufte, als vollkommener Gentleman mit einer korrekten, dokumentarischen Zusammenstellung der zwischen beiden Männern gepflogenen Beziehungen. Aus ihr geht die pathologische Bedingtheit von Rousseaus Benehmen und Humes vollkommene Unschuld für jeden Einsichtigen klar hervor.[11])

Mit dem Jahre 1761 war Humes literarische Laufbahn abgeschlossen; aber seine diplomatische, in die er mehr durch Zufall als durch Beruf und Neigung geriet, war es noch nicht. Bald nach seiner Rückkehr in die Heimat bekleidete er noch zwei Jahre lang

(1767—1769) das Amt eines Unterstaatsekretärs für die Kolonien. Die letzten sieben Jahre seines Lebens verbrachte er als Zuschauer des Weltgetriebes in Edinburgh. Den 25. August 1776 ist er, ein abgeklärter skeptischer Weiser, den Folgen einer Leberkrankheit erlegen.

2. Humes Persönlichkeit ist keine von denen, über die man viele Worte verliert. Denn ausgeglichen und harmonisch, von inneren Kämpfen in seltenem Maße frei, nach keiner Seite hin von besonderer Eigenart durch die Qualität oder Intensität ihrer Züge, fordert sie die psychologische Analyse nicht heraus. Ob sein Äußeres wirklich „nicht die leiseste Spur geistiger Fähigkeiten" verraten, und Hume mehr einem *turtleeating alderman* als einem *refined philosopher* geglichen habe, wie einer seiner Zeitgenossen berichtet,[12]) muß bei dem Fehlen andrer Zeugnisse und leidlicher Bildnisse dahingestellt bleiben. Sein Temperament war, nach dem eigenen Ausspruch des Philosophen, „heiter und sanguinisch"[13]), und Adam Smith fand es „in glücklicherem Gleichgewicht als das von irgend einem seiner sonstigen Bekannten".[14]) In allem, was an der Peripherie seiner Interessen lag und das zentrale Gebiet seines Wirkens, die theoretische Erkenntnis, nicht berührte, blieb Hume ein nüchterner Durchschnittsmensch. Er nahm hier die Dinge als das, wofür sie gelten, ohne sie in der Art vieler Genies zu vergrößern oder zu verkleinern. Nichts weniger als ein im täglichen Leben verträumter Philosoph, war er in allen praktischen Fragen bestimmt und entschieden, und mit Schopenhauer der Ansicht, daß ein Philosoph auch ein guter Geschäftsmann sein könne.[15])

Er war kein enthusiastisches Gemüt (von der Grundleidenschaft der Erkenntnis sehen wir vorläufig ab). Die Liebe spielt keine Rolle in seinem Leben; die Naturschilderungen, die er in einem Tagebuch auf der Reise von Holland nach Österreich und Italien entwirft, sind von erstaunlich trockener Genauigkeit,[16]) und den gleichen Geist atmen seine gelegentlich verfaßten Verse,[17]) sein Brief über den Selbstmord eines Freundes,[18]) seine Gleichgültigkeit der bildenden Kunst und der Musik gegenüber, seine Beziehungen zu den Dichtern seiner Zeit,[19]) gelegentliche ästhetische Bemerkungen in seinen Werken.[20]) Doch besaß er ein mildes und weiches Herz, dessen hilfsbereite, wenn auch niemals sehr gesteigerte Regungen manchem seiner großen und kleinen Zeitgenossen zugute kamen.[21]) Ein Mann der Beschaulichkeit, war er doch kein Mann

der Einsamkeit. Mit der schottischen Gentry, den literarischen, politischen, militärischen, selbst kirchlichen Größen seiner Zeit stand er in persönlichem oder schriftlichem Verkehr. Alles in allem ein glücklicher Mensch. Und sein Glück bestand weder in Erlösung von Leiden und Qual, die ihm sein eigenes Selbst oder das Schicksal verschafft hätten, noch in sieghafter Vervollkommnung der Welt in ihm und um ihn, sondern im ruhigen Waltenlassen seiner optimistisch-sanguinischen Naturanlage; ihr Besitz, meinte er, mache glücklicher „als mit einer Jahresrente von 10000 Pfund geboren zu sein."[22])

Die bestimmende Passion dieses Mannes war der Trieb nach Erkenntnis. Aber auch er hielt sich sozusagen durch seine eigenen Ergebnisse bald im Zaum. Humes intellektuelle Leidenschaft, die letzten philosophischen Fragen zu lösen, war ursprünglich eine sehr große, und eine größere, als man nach späteren Aufzeichnungen des Denkers vermuten sollte. Aber die skeptische Entscheidung, zu der sie gelangte, fiel früh; sie legte den Erkenntnistrieb zwar nicht brach, aber lenkte ihn auf zugänglichere oder weniger prinzipielle Gebiete und stimmte seine Heftigkeit dadurch herab. Auch strahlte die Liebe zur Wahrheit niemals in ihre Erzeugnisse die eigene Wärme aus. Hume hatte die Leidenschaft der Leidenschaftslosigkeit, der Kühle und Objektivität in allen geistigen Dingen.

Sie zu üben befähigte ihn die besondere Organisation seines Intellekts in hohem Maße. Er fühlte sich als „Anatom" der menschlichen Seele, nicht als ihr „Maler";[23]) und schon als ganz junger Mensch weist er Hutchesons Vorwurf, seinen moralphilosophischen Untersuchungen fehle der Enthusiasmus für die Tugend, höflich, aber bestimmt mit dem Bemerken zurück: er vermöge der Tugend nur auf diese gründlichere, allerdings undeklamatorische Art zu dienen.[24]) Dieses rein verstandesmäßige Bemeistern philosophischer Probleme wurzelte bei Hume in der vorwiegend analytischen Veranlagung seiner Denkkraft. Die erbarmungslose Zergliederung angeblicher Einheiten in zahllose Elemente, verworrener Zusammenfassungen in klare Fäden, als selbstverständlich geltender Lösungen in rätselhafte Fragen, stillschweigender Annahmen in bewußte Voraussetzungen, und das auf Gebieten, die allen Wissenschaften, ja den alltäglichen Einsichten zugrunde liegen — darin liegt die Stärke und Schärfe dieses Geistes. Im Aufbau, in der Synthese,

im Vereinigen des Getrennten, und gar überall dort, wo die Phantasie durch ein Zusammenschauen dem Intellekt zu Hilfe kommt, sei es zum Nutzen, sei es zum Schaden des Ganzen, ist Hume nicht zu Hause. Er ist das Genie der philosophischen Analyse, wenn anders nicht erst in der Synthese die Tat des Genies beschlossen liegt.

Auch kam ihm wenig darauf an, die Ergebnisse seiner Arbeiten dem Geiste von Mit- und Nachwelt als unauslöschliche Überzeugung einzugraben. Vielmehr sehen wir ihn hier jedem Anstoß, den seine Ansichten etwa erregen konnten, ziemlich ängstlich aus dem Wege gehen; den Essay über die Wunder hielt er lange zurück, seine Hauptwerke ließ er anonym oder posthum erscheinen. So wenig wie ein künstlerischer ist er ein apostolisch veranlagter Philosoph gewesen. Nur eine Leidenschaft sehen wir dem Erkenntnistrieb dieses Mannes sich zugesellen: die Ruhmsucht, welche die Früchte der literarischen Arbeiten in der Anerkennung der Welt zu ernten hofft; aber einer Anerkennung, die nicht so sehr als Gewähr für den Fortschritt und die Verbreitung wahrer und darum heilig gehaltener Ideen wie als Befriedigung persönlicher Eitelkeit erstrebt wird.[25])

Unter seinen Gesinnungsgenossen gleicht Hume wohl am meisten Michel de Montaigne; nur daß dieser stets ein skeptischer *chevalier*, jener ein skeptischer *gentleman* geblieben ist. In der konservativen Stellung zur Landessitte stimmt er ganz mit den skeptischen Vorgängern überein, von denen kein einziger den Lebensgewohnheiten seines Volkes gegenüber Revolutionär gewesen war. Und auch die Religion zählte er, nach dem Vorbild der Pyrrhoniker, zur Landessitte. Aber während die Renaissanceskepsis an religiösen Skrupeln litt, sich in den „Glauben" flüchtete, und sich innerlich mit den Wahrheiten der positiven Kirchenlehre abzufinden wenigstens trachtete, sehen wir den Skeptiker des 18. Jahrhunderts, in vollendeter Gleichgültigkeit gegen den Inhalt der Religion, und nur auf ihre äußere Befolgung bedacht, einem ungläubigen jungen Manne den Rat zum Predigerberuf mit der Begründung erteilen: „Man zollt der Masse und ihrem Aberglauben zu viel Ehrfurcht, wenn man etwas in der Aufrichtigkeit ihr gegenüber sucht . . .; verdiente die Sache ernst genommen zu werden, so würde ich ihm sagen, daß das Orakel der Pythia jedermann die Verehrung der Götter vorschrieb — *νόμῳ πόλεως* —;

der Predigerberuf füge nur ein wenig mehr zu dem unschuldigen Sichverstellen oder vielmehr Anstellen hinzu, ohne das man unmöglich durch die Welt kommt." [26]) Hume selbst besuchte aus diesen Motiven die Kirche.[27]) Von der antiken Großartigkeit eines Pyrrho ist er dabei weit entfernt; der bedurfte weder der „Dissimulation" noch der „Simulation". Er war zwar Oberpriester und Oberskeptiker zugleich, er glaubte zwar so wenig wie Hume an die „Wahrheit" der religiösen Bräuche, die er ausübte, und mühte sich nicht mit Montaigne und Charron ab, von der Richtigkeit irgendwelcher Dogmen durch den „Glauben" überzeugt zu sein. Er unterwarf sich ihnen aber nicht aus Opportunismus, sondern weil er sie zu den unabweisbaren Wertphänomenen rechnete, welche die praktische Anerkennung genau so unausbleiblich erzwängen wie die sinnlichen Phänomene die theoretische Anerkennung. An diesem freiesten Bekenntnis und an dieser innerlichsten Übereinstimmung zwischen Theorie und Praxis ist die Naivität genau so groß wie die Ehrlichkeit. Bei Montaigne und Hume sind beide verloren gegangen.

Dem Tode stand Hume dagegen ebenso gelassen gegenüber wie die skeptischen Heroen der Antike und der Renaissance. Das Bild, das uns Adam Smith von dem sterbenden Hume entworfen hat, ist von rührender Erhabenheit und schlichter Größe. Manche Züge erinnern an die letzten Tage des Epikur oder Sokrates. Daß ihnen jede Pose mangelt, die bei den Weisen des Altertums fast niemals fehlt, ist nicht ihre geringste Eigenschaft, und erinnert an die Seelenhaltung, die Montaigne seiner Krankheit gegenüber einnahm. In den letzten Wochen sprach Hume gern in Scherz und Ernst zu seinen Freunden über den herannahenden Tod. Eines dieser Gespräche voll anmutigster Ironie hat uns Smith aufbewahrt, und uns damit tief in die Seele seines großen Freundes blicken lassen. Aber tiefer noch durch den Zusatz: „doch obgleich Herr Hume von seiner bevorstehenden Auflösung stets mit der größten Liebenswürdigkeit redete . . ., so erwähnte er doch dies Thema nur, wenn die Diskussion natürlich darauf führte, und verharrte niemals länger dabei, als es der Lauf der Unterhaltung zufällig erheischte." [28])

Man hat darüber gestritten, in welche von den kleinen Abhandlungen, die antike Persönlichkeitsideale schildern, *the Stoic* oder *the Sceptic*, Hume mehr Züge seines eigenen Wesens ver-

flochten habe. Da grade eine Menge von ihnen sich in beiden Essays gemeinsam vorfinden, so ist die Entscheidung allerdings schwierig; doch würde ich dem *Sceptic* als Porträt den Vorzug geben, da hier alles bescheidener und ohne die stoischen Gesten gehalten ist.

3. Der philosophische Entwicklungsgang unsres Denkers ist an der Hand seiner Korrespondenz in großen Zügen unschwer zu verfolgen. Mit dem Erscheinen des *treatise,* der die philosophischen Anschauungen vollkommen und vielleicht vollkommener enthält, als die späteren Schriften, also im dreißigsten Lebensjahr des Philosophen ist er abgeschlossen. Und auch das betrifft nur Art und Begründung seiner Skepsis, nicht diese selbst. Hume war in keinem Zeitpunkt seines vollbewußten Lebens Dogmatiker. Als noch nicht zwanzigjähriger Jüngling hatte er bereits ein philosophisches Manuskriptbuch verfaßt. „Es enthielt" — so schreibt er — „Seite auf Seite den stetigen Fortschritt meiner Gedanken . . . es begann mit dem ängstlichen Suchen nach Gründen, um die allgemeine Meinung zu stützen; Zweifel stellten sich ein, verschwanden, kehrten zurück, verschwanden wieder, kehrten wieder zurück".[29]) Schon mit neunzehn Jahren aber geht ihm eine ganz neue Perspektive *(a new scene of thought)* auf, die ihn „über die Maßen erregt" und, mit „einem der Jugend natürlichen Feuer", ganz der Philosophie in die Arme wirft.[30]) So erwächst diese Lehre nicht als die abgeklärte Weisheit des Alters, sondern als das frühe Produkt eines jugendlichen Triebes. Die Stärke dieses Triebes unterschätzt hier leicht, wer nur dessen fertiges Ergebnis in kühler Darstellungsart vor Augen hat. Er muß aber von äußerster Heftigkeit gewesen sein, wenn Hume selbst, dem jede Art übertreibender Pose fremd war, seinen „Enthusiasmus der Reflexion" den Zuständen der Mystiker gelegentlich an die Seite stellen konnte.[31]) Und auch die kräftigen Bemühungen, das als wertvoll Erkannte in das Wollen aufzunehmen, weisen in dieselbe Richtung. Er erzählt uns, wie er im Drange, den von Cicero, Plutarch, Seneca und andern Moralisten aufgestellten Tugendidealen nachzueifern, innerlich zusammengebrochen sei; denn ein einsamer Denker habe er alle die Überwindungen, die dem im Leben stehenden Manne aus der Reibung mit der Welt als dauernde Aufgaben sich bieten, durch eine Art von Selbstaufreibung nachzuahmen versucht, und dadurch zerstörend auf Geist und Gemüt eingewirkt.[32]) So durchlebte auch diese scheinbar prosaische Natur eine kurze, aber heftige philosophische Sturm- und Drangperiode mit dem Kopf und mit dem Herzen, und mit all den Anzeichen, die unsrer heutigen Zeit, in der die Grundanschauungen nicht nur bei einzelnen jugendlichen Denkern, sondern in allen Kulturkreisen ins Schwanken geraten, besonders vertraut sind: Äußerster Subjektivismus, der sich ganz in das Ich versenkt, am Ausreichen der eigenen Kraft verzweifelt, zwischen geistig-körperlicher Überreizung und Erschöpfung hin- und herschwingt, und jene Gruppe neurasthenischer Symptome zutage fördert, wie sie uns der hochinteressante Bekenntnisbrief des Jünglings „an einen Arzt" so nahe bringt.

Mit dreiundzwanzig Jahren war Hume sich ganz klar darüber, daß in der Philosophie kein sicherer Satz zu finden ist, und „eigentlich nur endlose Streitigkeiten, selbst in den fundamentalsten Prinzipienfragen, bestehen".[33]) Die Gründe für das Scheitern aller bisherigen Philosophie der Natur und des Geistes erblickte er in der Vernachlässigung des Studiums der menschlichen Natur, und so beschloß er, diese „zu seinem Hauptstudium zu machen und zur Quelle, aus der er jede Wahrheit in Ästhetik und Moral abzuleiten beabsichtige".[34]) In den drei Jahren, vom zwanzigsten bis dreiundzwanzigsten, füllte er zu diesem Zwecke „viele Buch Papier mit nur eigenen Entdeckungen".[34]) Zwei Jahre darauf wird der Treatise, als das Programm der neuen Lehre, während des französischen Aufenthalts ausgearbeitet,[35]) ein paar Jahr später um seinen dritten Teil vermehrt. Bis auf die religionsphilosophischen Anschauungen, die ihm aber auch schon seit 1750 feststehen, ist der philosophische Entwicklungsgang Humes nun beendet. Denn von kleinen Abschwächungen und Milderungen in der Enquiry abgesehen, sind die Grundzüge seiner Lehre abgeschlossen.

Einen systematischeren Ausbau, eine methodischere Begründung hat er ihnen später nicht mehr gegeben. Schon als das starke Material zum *treatise* ihm vorlag, verzweifelte er an dessen systematisch-methodischer Durcharbeitung. „Hier lag meine größte Schwäche." [36]) Und in der Tat, wenn eine essaiistische Behandlung philosophischer Probleme ein Nachteil ist, so lag in dieser Beschränkung der nie überwundene Defekt seiner Geistesart. Aber durch den, zu bescheidener Zurückhaltung mahnenden Inhalt dieser

Schriften wird auch ihre lose Form der Ausdruck nicht so sehr von geistiger Lässigkeit wie von tiefsinniger Bescheidenheit, und man freut sich der Harmonie von Inhalt, Stil und Begabung, statt an der hingeworfenen Art der Behandlung Anstoß zu nehmen und sie aus einem betrüblichen Mangel an Denkstetigkeit abzuleiten. Bei allen echten Philosophen fällt das hellste Licht auf ihr Wesen aus ihren Überzeugungen, und deren relative Berechtigung läßt uns Züge ihrer Geistesart und ihres Charakters von einer höheren Warte verstehen. Dann wird man kaum noch wünschen, daß Montaigne und Hume ein stärkeres intellektuelles Beharrungsvermögen und eine strengere Art des Arbeitens und des Ausdrucks besessen hätten; denn dann würden sie ihr Bestes, Eigenstes der Welt nicht haben geben können.

Von fremden Einwirkungen auf Humes Leistungen sind wohl einzig die Anschauungen Lockes und Berkeleys zu nennen.[37]) Es bedurfte auch keiner andern. Denn um von den Lehren dieser Männer zur Skepsis zu gelangen, war nur eine genaue Kenntnis ihrer Werke und ein scharfsinniger, religiös und moralisch vorurteilsloser, die vorhandenen Ideen zu Ende denkender Kopf vonnöten. Diese Anforderungen erfüllte Hume in seltenem Maße, und darum war eben er berufen, das Facit der empiristischen Bewegung zu ziehen.

4. Humes philosophische Schriften, in systematische Ordnung gebracht, zerfallen in vier Gruppen: 1. Der dreiteilige *Treatise.* 2. Die Umarbeitungen seiner ersten zwei Teile in der *Enquiry concerning human understanding* und in den *Principles of morals.* 3. Die religionsphilosophischen Schriften, die *Dialogues concerning natural religion* und *Natural history of religion* 4. Die kleineren Essays philosophischen Inhalts, wie im ersten Band Essay 10, 11, 15, 16, 17, 18, 25; und die zwei Aufsätze *Of suicide* und *Of the immortality of the soul.*

Der Rangordnungsstreit zwischen den beiden erkenntniskritischen Hauptwerken, dem *Treatise,* erstes Buch, und der *Enquiry,* ist nicht einfach dahin zu entscheiden, daß alles Licht oder aller Schatten auf der einen Seite zu suchen sei. Nachdem man bis vor kurzem von dem *Treatise.* eigentlich seit dessen Erscheinen, kaum Notiz genommen [38]), und einseitig aus der *Enquiry* Belehrung geschöpft hatte, beginnt jetzt der Umschwung zugunsten des früheren Werkes. Namhafte Philosophen sehen in dem Jugendwerk Humes das ebenbürtige Gegenstück zu Kants „Kritik der reinen Vernunft".[39]) Läßt man diesen Vergleich gelten, so müßte die *Enquiry* den „Prolegomena" an die Seite gestellt werden. Denn wie diese, so ist auch sie in rein formaler Hinsicht, was Einteilung, Darstellung und Sprache anlangt, weit gefälliger und faßlicher als das umständliche, undurchsichtig disponierte, und daher weit schwerer zugängliche Original. Sachliche Differenzen in den vorgetragenen Ansichten bestehen nur auf wenigen Punkten, und werden, wo sie unsre Probleme berühren, hervorgehoben werden. Im übrigen sind als besondere Vorzüge des *Treatise* zu erwähnen: die Zergliederung der mathematischen Erkenntnisprinzipien, welche in der *Enquiry* mit wenigen Sätzen abgetan werden; die, gegenüber der Tochterschrift weit ausführlichere Bearbeitung der so wichtigen Begriffe des Glaubens und der Wahrscheinlichkeit; die Besprechung der in der *Enquiry* stiefmütterlich behandelten Frage nach der Realität der Außenwelt (Realismus—Idealismus) und Innenwelt (Leugnung der Seelensubstanz); die in der *Enquiry* fehlende Relationslehre und die in ihr nur in einer Anmerkung angedeutete Abstraktionstheorie; sowie im ganzen der größere Nuancenreichtum in Sachen der Erkenntnispsychologie. Demgegenüber kann die *Enquiry* für sich geltend machen: die straffere Fassung der Kausalitätstheorie, Humes philosophischer Großtat, welche nicht nur in der Darstellung glänzender, sondern auch im Inhalt zusammenhängender und weniger sprunghaft erscheint als im *Treatise;* das Hinzukommen der prächtigen Abhandlungen über Wunder, Vorsehung und zukünftiges Leben, die in dem älteren Werke vollständig fehlen; der Zuwachs in den Ausführungen über Freiheit und Notwendigkeit bis zum doppelten Umfang der ursprünglichen Fassung (die übrigens nicht im ersten, sondern im zweiten „Buch" des *Treatise* zu finden ist).

Hume selbst wünschte zwar in dem *advertisement* zur letzten Ausgabe der Essays, daß nur die spätere Arbeit von der Mit- und Nachwelt „allein als Darstellung seiner philosophischen Ansichten und Prinzipien" angesehen werde, und schalt die Kritiker, die „all ihr Geschütz gegen jene Jugendarbeit gerichtet haben, welche der Verfasser durchaus nicht anerkannte". Er glaubte, „einige Nachlässigkeiten seines früheren Gedankengangs und noch mehr des Ausdrucks" durch die Umarbeitung ausgemerzt zu haben.[40]) Aber große Geister müssen es sich gefallen lassen, daß

bei der Nachwelt Wünsche, die über irgend eine Äußerung ihres Wesens den Schleier der Vergessenheit breiten möchten, keine Berücksichtigung finden. Die Schwierigkeiten, welche dem Studium des *Treatise* entgegenstehen, hatten die Nichtbeachtung des Werks bei den Zeitgenossen zur Folge. Daher verwies sein Autor, dem das Verständnis der Gegenwart und der literarische Ruhm nicht gleichgültig waren, so eindringlich auf die populärere Fassung in den Essays. Er erreichte dadurch, daß man durch die Lektüre der *Enquiry* von seinen erkenntnistheoretischen Ideen Notiz nahm, sie allmählich in ihrer Bedeutung würdigte; aber auch, daß man nun in der Mühe, welche das Durcheinander der Probleme und ihre subtile Behandlung im *Treatise* bereiten, keinen Grund mehr erblickte, sich von der Beschäftigung mit einem so hervorragenden Werke abhalten zu lassen; ja, daß man für ein eingehendes Studium dieser Ideenwelt vor der glatteren, aber unvollständigeren der schwierigeren und ausführlicheren Fassung den Vorzug gab.

Vielleicht beginnt diese einseitige Bevorzugung des Jugendwerks in Fachkreisen bereits zu weit zu gehen. Denn abgesehen von den erwähnten Einzelunterschieden, die doch nicht bloß in Streichungen bestehen, welche die *Enquiry* am *Treatise* vornahm, erblickt man in diesem das Dampfen und Stampfen der geistigen Maschine, erlebt die mühsame Denkarbeit, wie sie mit den Problemen ringt; in dem Essay hat Hume Abstand gewonnen, und in rascherem Tempo, auf glatteren Geleisen ziehen seine Gedanken an uns vorüber. Beide Ausdrucksformen sind unschätzbare Urkunden für das Verständnis ihres Inhalts, und deshalb wird das eine Werk durch das andre so wenig überflüssig gemacht wie Kants Prolegomena durch die Kritik der reinen Vernunft.[41])

II. Begriff, Arten und Grade der Erkenntnis.

1. An Hume interessiert uns hier nur der Skeptiker. Daß er noch weit mehr war: geistreicher Schriftsteller und positiver Geschichtsforscher, ist bekannt. Auch als Philosoph beschränkte er sich nicht auf die Untersuchung der Erkenntnisgrenzen, sondern bearbeitete innerhalb der von ihm ermittelten Schranken menschlicher Gewißheit die Probleme der Affektenpsychologie und Moral, der Religionswissenschaft und Metaphysik. All diese Bestandteile seiner Lehre, die zur Skepsis nicht in unmittelbarer Beziehung stehen, und die nur deshalb aus dem skeptischen Rahmen nicht herausfallen, weil sie sämtlich mit dem Koeffizienten der bloßen Wahrscheinlichkeitsgeltung stillschweigend zu multiplizieren sind, im übrigen aber, ihrem Inhalte nach, von der Skepsis völlig unberührt bleiben, sie scheiden aus unsrer Betrachtung aus. Bei einer so willkürlichen Einstellung der Blicklinie sind wir uns bewußt, nicht den g a n z e n Hume zu Gesicht zu bekommen, sondern den nämlichen Verzicht zu üben, zu dem uns bereits bei der Darstellung der Philosophie Montaignes und Charrons der Zweck dieser Arbeit zwang.

2. Das Verständnis des skeptischen Charakters unsres Philosophen wird erleichtert, wenn man die l e i t e n d e n G e s i c h t s p u n k t e u n d a l l g e m e i n e n G r u n d b e g r i f f e seiner Untersuchungen an die Spitze stellt.

Humes Skeptizismus ist nicht das Ergebnis persönlicher Stimmungen wie bei den Alltagskeptikern, oder der Verzweiflung an der Entscheidung komplizierter L e b e n s fragen wie bei Montaigne, sondern die Folge einer eingehenden Kritik der menschlichen Erkenntnisfunktionen. Erkenntniskritik oder Erkenntnistheorie, in der weittragenden Bedeutung, welche diesen Worten heute eignet, gilt ihm als unerläßlicher Ausgangspunkt für alle,

welche sich über die Grenzen von Wissen und Wahrheit klar werden möchten. Dieser erkenntnistheoretische Grundzug ist nur eine besondere Anwendung jener bei ihm so ausgeprägten, allgemeineren Betrachtungsweise: von innen nach außen an die Dinge heranzutreten, und von einer Zergliederung der „menschlichen Natur" aus die Beschaffenheit der nichtmenschlichen Natur zu ermitteln. „Es gibt keine Frage von Bedeutung", so lesen wir im *Treatise*, „deren Lösung in der Lehre vom Menschen nicht mit einbegriffen wäre, und keine kann mit einiger Sicherheit entschieden werden, solange wir nicht mit dieser Wissenschaft vertraut geworden sind; wenn wir daher hier den Anspruch erheben, die Prinzipien der menschlichen Natur klar zu legen, so stellen wir damit zugleich ein vollständiges System der Wissenschaften in Aussicht, das auf einer fast vollständig neuen Grundlage errichtet ist, der einzigen zugleich, auf welcher die Wissenschaften mit einiger Sicherheit stehen können".[42]) Aber wie die Prüfung der erkennenden Funktionen des Menschen nur e i n e Aufgabe der allgemeinen Wissenschaft vom inneren Menschen ausmacht, und daher nur der e i n e Teil des Traktats die Überschrift trägt „vom Verstand", die folgenden dagegen von Gefühl und Willen handeln, so ist auf der andern Seite a l l e s, was wir von dem menschlichen Geist und seinem Wesen ermitteln, bedingt durch die Zergliederung des Erkenntnisvermögens. Denn auch die Affekte und Moralprinzipien vermag die Wissenschaft nur mit den Zangen der Erkenntnis zu fassen.

Eine ganz besondere Aufgabe aber hat die Erkenntnistheorie der Philosophie im engeren Sinne[43]) gegenüber zu erfüllen. Diese hat sich bisher mit Vorliebe der Erforschung der grundsätzlich unerfahrbaren, der metaphysischen Wirklichkeit zugewandt. Die einzige Methode, sie von dieser verkehrten Richtung abzubringen, „besteht in einer ernstlichen Untersuchung der Natur des menschlichen Verstandes, und in dem aus genauer Zergliederung seiner Kräfte und Fähigkeiten gewonnenen Nachweis, daß er keineswegs für solche entlegenen und dunklen Gegenstände geeignet ist. Wir müssen uns dieser Mühe unterziehen, um nachher für alle Zeiten in Ruhe zu leben: wir müssen die echte Metaphysik (sc. die Erkenntnistheorie) mit einer gewissen Sorgfalt pflegen, um die unechte und verfälschte (sc. die Lehre von der Transzendenz) zu zerstören".[44]) Damit ist die bevorzugte Stellung der Erkenntniskritik deutlich ausgesprochen, die nicht nur der Zergliederung andrer Teile der „menschlichen Natur" ebenbürtig zur Seite tritt, sondern als propädeutische Disziplin sowohl der Philosophie wie allen Einzelwissenschaften vorangeht, und sie in gewisser Weise von ihren Ergebnissen abhängig macht.[45])

3. Diese Kritik nimmt zunächst von einer Feststellung, Beschreibung, Ordnung der Elemente und Vorgänge im Menschengeiste den Ausgang. „Und können wir auch nicht über diese geistige Geographie oder Umreißung der verschiedenen Teile und Kräfte des Geistes hinauskommen, so ist es wenigstens eine Genugtuung, so weit zu gelangen."[46]) Aber wir können und müssen noch über diesen rein tatsächlichen Befund hinaus gelangen; wir müssen auf Grund dieses Befundes den letzten Gesetzen und verborgenen Triebkräften (*the secret springs and principles*)[47]) des Verstandes nachspüren, durch die für Hume die Tragweite und Leistungsfähigkeit (*extent and force*), kurz die Gültigkeit der Erkenntnis[48]) bedingt ist. Denn wenn wir uns nicht ängstlich an Humes Formulierungen, sondern an seine Leistungen halten, so sind damit die Probleme vom Gegenstand, vom Grad und den Grenzen der einzelnen Erkenntnisfunktionen, der Sinne, des Verstandes und der Vernunft gemeint.

4. Die Aufgabe ist zwar schwierig und mühsam — und wie sollte auch das vor aller Augen liegen, was bisher so vielen weisen und tiefen Denkern entgangen ist[49]) —, aber sie ist nicht unausführbar. Grundsätzlich vermögen die geforderten Untersuchungen genau den gleichen Gewißheitsgrad zu erreichen wie die vorhandenen Natur- und Geisteswissenschaften. Gesetzmäßigkeiten in den Objekten der Forschung bestehen hier wie dort, und die Ergründung der Gesetze ist vielleicht für die Erkenntnistheorie dem Grade nach verwickelter und subtiler, aber der Art nach nicht aussichtsloser als in Astronomie oder Ästhetik.[50]) Allerdings findet auch sie ihre Grenze dort, wo die Erforschung jeder Gesetzmäßigkeit endet: an den Pforten des metaphysischen, jenseits der Erfahrung liegenden Reiches. Erkenntnismetaphysik ist ebenso ausgeschlossen wie Naturmetaphysik.[51])

Die allgemeinen Methoden sind hier gleichfalls die aller Geistes- und Naturwissenschaften: denkende Bearbeitung der Erfahrung. Unabhängig von Erfahrung, a priori oder aus „reiner Vernunft", würden wir nichts von unsern Erkenntnisbedingungen wissen. Daher trägt das Hauptwerk Humes im Titel den methodo-

logischen Zusatz: „ein Versuch, die empirische Denkmethode (*experimental method of reasoning*) in die Bearbeitung geisteswissenschaftlicher Probleme einzuführen".[52]) Freilich steht uns das Experiment, im Sinne willkürlicher Herbeiführung und planmäßiger Abänderung der Erscheinungen, hier nicht zur Verfügung wie dem Physiker; denn wenn ich mit Absicht einen geistigen Vorgang in mir zwecks Beobachtung herbeiführe, „so würden offenbar Überlegung und Vorbedacht so sehr die Wirksamkeit der für gewöhnlich in mir bestehenden Bedingungen stören, daß kein richtiger Schluß aus dem Vorgang mehr gezogen werden könnte".[53]) Wir sind also in der Erkenntnistheorie auf die Beobachtung und Ausdeutung des unwillkürlichen Verlaufs der geistigen Vorgänge angewiesen wie in allen Geisteswissenschaften, dürfen aber auch die gleichen Früchte dort wie hier erwarten.

5. Die allgemeinen Grundbegriffe dieser empirischen Disziplin, so weit sie für skeptische Interessen in Betracht kommen, wollen nicht über das, was wir erkennen, wissen, glauben und meinen, Auskunft geben, sondern nur vorläufig und programmatisch orientieren, was wir bei diesen Worten zu denken haben. Denn ehe wir uns darüber nicht im klaren sind, können wir die Gebiete, auf denen ein Fürwahrhalten möglich oder nicht möglich ist, nicht bestimmen.

Alles Fürwahrhalten beruht nach Hume auf einem Akt der Evidenz (*evidence*), d. h. des Eintritts eines Überzeugungsgefühls (eines *feeling, sentiment*), das bestimmte Inhalte unsres Bewußtseins (und zwar einzelne Inhalte, nicht synthetische Akte) begleitet. Ein solcher, von Evidenz begleiteter Inhalt heißt Erkenntnis (*reason, knowledge*).[54]) Das Evidenzgefühl aber ist hoher und niederer Grade fähig, und daher gliedert sich die Erkenntnis in die beiden Hauptgruppen völlig gewisser und nur annähernd gewisser Erkenntnis. Jene wird von Hume fast ausnahmelos (subjektiv) als Gewißheit (*certainty*), seltener (objektiv) als Wahrheit (*truth*) bezeichnet; diese heißt, von der objektiven Seite betrachtet, Wahrscheinlichkeit (*probability*), während für die Art des subjektiven Zustimmungsgefühls eine Fülle von Synonyma wie Sicherheit (*assurance*), Zustimmung (*assent*), seltener *persuasion, reliance, opinion, moral evidence,* in gewissem Sinne auch Glaube (*belief*) zur Verfügung stehen. Die völlig gewisse Erkenntnis hat keine Grade, ist stets a priori, ihr Gegenteil ist „unvorstellbar" (*incon-*

gruous, inconceivable); sie kann mittelbar oder unmittelbar sein, und heißt dann, je nachdem, *intuition* oder *demonstration*.[55]) Die nur annähernd gewisse Erkenntnis ist stets a posteriori, ihr Gegenteil ist „vorstellbar" (*conceivable, intelligible, consistent*); sie hat Grade, und zerfällt, je nach ihrer größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit, in eine Wahrscheinlichkeit erster und zweiter Ordnung. Diesen Gegensatz drückt Hume, der mit Vorliebe den Akt, durch welchen Erkenntnis gewonnen wird, und das Ergebnis dieses Aktes mit dem gleichen Worte belegt (vgl. *demonstration, argument, inference* usw.) terminologisch in der Weise aus, daß er von der *probability* im engeren Sinne die *proofs* abgrenzt, welche nur die strengen Wahrscheinlichkeiten bedeuten sollen.[56])

Also:

Erkenntnis (*reason, knowledge*)

Wahre und gewisse Erkenntnis (*truth, certainty*)	Wahrscheinliche und halbgewisse Erkenntnis (*probability* i. w. S., *belief assurance* etc.).
unmittelbare (*intuition*)	erster Ordnung (*proof*)
mittelbare (*demonstration*)	zweiter Ordnung (*probability* i. e. S.)

6. Während der Gradunterschied des Zustimmungsgefühls zwischen gewissen und bloß wahrscheinlichen Einsichten von Hume auf das einleuchtendste auseinandergesetzt wird, hat er die Frage, ob alle Erkenntnisarten der objektiven und subjektiven Allgemeingültigkeit sich erfreuen, nur an verstreuten Stellen, nebenhin, und in unbewußter Betätigung erkenntnismetaphysischer Einschläge beantwortet. Sind vielleicht nur die völlig gewissen Einsichten ihrem Inhalt nach unveränderlich, und für alle Subjekte zwingend, die wahrscheinlichen aber von wechselndem Inhalt, und nur Privatmeinungen einzelner Individuen?

Zunächst ist soviel sicher: Hume bekennt sich zu der Allgemeingültigkeit des strengen Wissens ohne Einschränkung. Objektiv spiegelt ein solches Wissen unveränderliche Verhältnisse der „Dinge" (an sich?) wieder, subjektiv gilt es für jedermann. An verschiedenen Stellen seiner Werke hat Hume diese Eigenschaften der Wahrheit und Gewißheit im Gegensatz zu den Eigenschaften moralischer und ästhetischer Werte hervorgehoben. In dem *Essay of the standard of taste* heißt es z. B.: „Jedes Gefühl ist richtig (*right*),

weil Gefühle zu nichts außerhalb ihrer in Beziehung stehen, und es ist stets wirklich (*real*), wo immer man sich seiner bewußt ist. Aber alle Entscheidungen des Verstandes sind nicht richtig; denn sie stehen zu etwas außerhalb ihrer in Beziehung, nämlich zu wirklichen Tatsachen, und genügen nicht immer diesem Maßstab. Unter tausend verschiedenen Ansichten, die verschiedene Menschen über den gleichen Gegenstand hegen mögen, gibt es eine und nur eine, die richtig und wahr ist, und die einzige Schwierigkeit liegt darin, diese festzustellen und zu beglaubigen. Im Gegensatz dazu sind tausend verschiedene Gefühle, die durch das gleiche Objekt erregt werden, alle richtig; denn kein Gefühl gibt etwas wieder, das wirklich im Objekt vorhanden ist." [57]) Und in dem Essay über die Prinzipien der Moral wird von dem Maßstab für die Vernunfterkenntnis gradezu gesagt „er gründe sich auf die Natur der Dinge, sei ewig und unveränderlich, selbst für den Willen des höchsten Wesens".[58]) Daß ein jedes Subjekt den gewissen Wahrheiten zustimmen muß, ist für Hume infolgedessen selbstverständlich. „In diesem Fall vollzieht derjenige, der sich zu der Behauptung zustimmend verhält, nicht nur die Vorstellungen in der Weise, wie es die Behauptung fordert, sondern er muß sie zugleich notwendigerweise in der bestimmten Art vollziehen, entweder unmittelbar oder auf Grund dazwischentretender andrer Vorstellungen." [59]) Beide Seiten, die Unveränderlichkeit des Inhalts und die Überzeugungskraft für alle Subjekte, bringt für die absolut gewissen Wahrheiten der Satz zum Ausdruck: „Jene Fähigkeit, durch die wir Wahr und Falsch unterscheiden, ist mit jener, durch die wir Laster und Tugend auffassen, lange Zeit verwechselt worden, und die ganze Moral (gemeint ist das sittliche Sein, nicht die Erkenntnis dieses Seins) sollte angeblich über ewigen und unveränderlichen Beziehungen sich aufbauen, die für jeden vernünftigen Geist so beständig wären wie irgend ein Satz über Größe oder Zahl." [60])

Wie steht es nun aber mit den bloß wahrscheinlichen Einsichten? Kann deren Inhalt wechseln, und kann hier A eine Behauptung für wahrscheinlich halten, die B für unwahrscheinlich erklärt? Hume scheint diesen Punkt nicht besonders ins Auge gefaßt zu haben; aber im großen und ganzen decken sich generell und individuell gültige Wahrscheinlichkeit mit jener andern, von unserm Denker so stark unterstrichenen Zweiteilung in philosophische und unphilosophische Wahrscheinlichkeit.[61]) Denn bei

der letzteren handelt es sich um zufällige, nicht grundsätzliche Einschränkung von Erfahrung und Denkkraft, durch äußere Umstände bewirkt, die natürlich von Subjekt zu Subjekt, ja im gleichen Subjekt zu verschiedenen Zeiten sich ändern, und dementsprechend andre Ergebnisse zeitigen, idealiter aber zu beheben sind, und deshalb keinen ernsthaften Einwand gegen die Allgemeingültigkeit auch des *moral evidence* abgeben dürfen. „Die geistigen Fähigkeiten sind von Natur wohl bei allen Individuen gleich, sonst gäbe es ja nichts so Fruchtloses, wie miteinander gedanklich zu arbeiten und zu streiten." [62]) Doch diese Wahrscheinlichkeitsstufen und -arten, die Wahrscheinlichkeit erster und zweiter Ordnung, die philosophische und die unphilosophische, die allgemein und die nur individual gültige, sie sollen sich stetig ineinander überführen lassen.[63])

Damit sind die allgemeinen Grundbegriffe über Wesen, Arten und Grade des Erkennens aufgezählt. Ein vertiefteres Verständnis von ihnen gewinnt sich erst durch die Betrachtung der Fälle, in denen sie Anwendung finden.

III. Die subjektive Erkenntnis.

1. Unter diesem Titel wollen wir alle Erkenntnisse zusammenfassen, die sich auf bloße Gedankengebilde, d. h. auf Vorstellungen beziehen, welche durch die Denktätigkeit des Subjekts willkürlich (doch darum nicht ursachlos) erzeugt, verändert, vernichtet werden können, auch als solche in den betreffenden Wissensakten durchaus gemeint werden, und deren Inhalte nicht nach einer, für alle Subjekte identischen Gesetzlichkeit miteinander verbunden sind. Ihnen gegenüber treten — in unsrer Sprache — die objektiven Erkenntnisse, die über irgendwelche, von unserm intellektuellen Willen unabhängigen Phänomene, Dinge, Vorgänge etwas zu künden wissen, und welche untereinander nach einer für alle Subjekte identischen Gesetzlichkeit verbunden sind. Beide Klassen erschöpfen den Kreis aller Erkenntnisse. Jedes wahre Urteil sagt entweder über denkend von uns erzeugte Vorstellungen oder über Gebilde aus, deren Schöpfung nicht in unserm denkenden Bewußtsein vor sich geht.

Diese Zweiteilung geht auf Hume zurück. Da er die, „der schöpferischen Kraft des Geistes“ [64]) entspringenden seelischen Inhalte „Ideen“ (*ideas*) und die sich uns unwillkürlich aufdrängenden Objekte „Tatsachen“ (*facts*) nennt, so drückt er die von uns zugrunde gelegte Gliederung also aus: „Alle Gegenstände der menschlichen Vernunft und Forschung lassen sich naturgemäß in zwei Arten zerlegen, nämlich in Beziehungen von Ideen und in Tatsachen.“ [65])

Worauf aber diese „Ideen“ eigentlich gehen, und von welcher Art diese „Tatsachen“ sind, das läßt sich erst ausmachen, wenn wir über die Natur der Bewußtseinsphänomene im klaren sind, die der Ideen- und Tatsachenerkenntnis zugrunde liegen. Denn selbst angenommen, diese oder jene gälte von Dingen „an sich“, so könnte dies doch nur durch die Vermittlung des Bewußtseins geschehen.

Ohne Bewußtsein gibt es vielleicht Dinge an sich, aber sicher keine Kenntnis von Dingen an sich.

2. Daher geht Hume von der Betrachtung der Bewußtseinsinhalte aus, auf denen sich die subjektive und objektive Erkenntnis erbaut. Nach ihm finden wir zwei getrennte Gruppen von Elementen in unserm Geiste, zwei Arten von *perceptions* vor: neben den willkürlich erzeugbaren „Vorstellungen“, den *thoughts* und *ideas*, unwillkürlich uns gegebene, empfangene, sich aufdrängende „Eindrücke“ (*impressions, sentiments, sensations, feelings*). Der Lockeschen Einteilung folgend, bezeichnet Hume die beiden Hauptklassen, deren einer jeder „Eindruck“ verfällt, als Eindrücke des äußeren und inneren Sinns, als äußere Sinneswahrnehmungen und innere (Selbst-) Wahrnehmungen (*external, outward sensation, internal, inward sensation = reflection*). Beispiele äußerer Wahrnehmungen sind: ein gesehenes Blau, ein gehörter Ton, ein getastetes Hart und deren Zusammensetzungen (also was wir heute Empfindungen und Anschauungen nennen); Beispiele der Selbstwahrnehmung: Haßgefühle, Liebessehnsucht, Zornaufwallung, kurz alle *passions* und *affections* (also was wir heute als Gefühle, Affekte, Willensregungen bezeichnen).

Die willkürlich zu erzeugenden Vorstellungen laufen aber nun nicht als Gebilde völlig selbständigen Inhalts neben diesen ‚Eindrücken‘ her; sie sind vielmehr einzig aus dem Material dieser Eindrücke geformt, und nur diese neue Form ist das Werk der Denktätigkeit, „des Geistes und des Willens“.[66]) Es erscheinen die ursprünglichen Eindrücke dabei sozusagen in vergeistigter Gestalt: als eine blassere Wiederholung in einer dünneren Bewußtseinsschicht und ohne jenes Passivitätsgefühl, das die Eindrücke begleitet. Dabei kann die Wiederholung, welche Gedächtnis und Phantasie (*imagination, fancy*) besorgen, eine relativ genaue Kopie des Originals bedeuten, wie bei der treuen Erinnerung, etwa an das Gesicht eines Freundes, oder eine beliebige Kombination einzelner Wahrnehmungsbestandteile zu neuen Gestalten, wie die Verbindung von Pferdeleib und Menschenkopf zur Vorstellung eines Centauern. Aber niemals kann eine willkürlich erzeugte Vorstellung auch nur den winzigsten Bruchteil enthalten, der nicht irgendwann als unwillkürlich empfangener Eindruck gegeben war.

Niemals auch wird in der reproduzierten und willkürlichen Vorstellung getrennt und gesondert (*distinct and different*) ver-

gegenwärtigt, was in der unmittelbaren Anschauung nicht getrennt und gesondert gegeben werden kann. Wie umgekehrt alles an den unmittelbaren Eindrücken anschaulich Trennbare und Unterscheidbare in der Phantasie zu trennen und zu unterscheiden ist. Darum gibt es keine „abstrakten", und keine, auf ihnen fußenden „allgemeinen" Vorstellungen (*ideas*), welche diese Trennung vollzögen; z. B. keine Vorstellung einer Bewegung ohne bewegten Körper oder des Menschen ohne bestimmte Größe; es gibt nur konkrete und daher individuelle Vorstellungen, weil es nur konkrete und individuelle unmittelbare Anschauungen gibt. Alle Abstraktion und Verallgemeinerung beruht letzten Endes auf einer distinctio rationis, d. h. auf einer Betrachtungsweise, welche auf die Unterschiede und Ähnlichkeiten an den Wahrnehmungen die denkende Aufmerksamkeit richtet, ohne diese Unterschiede und Ähnlichkeiten noch einmal — für sich — bildmäßig im Geiste erzeugen zu können. So ist es ganz unmöglich, die Farbe und die Gestalt einer weißen Marmorkugel getrennt sich (anschaulich) vorzustellen, aber sehr wohl möglich, die Kugel „unter verschiedenen Gesichtspunkten zu betrachten"; etwa das eine Mal sein „Augenmerk zu richten" auf die Ähnlichkeit mit einer Kugel aus schwarzem Marmor, und dann „reflektiere ich" auf die Figur, das andre Mal die Ähnlichkeit mit einem weißen Würfel „im Auge zu behalten", und dann reflektiere ich auf ihre Farbe. Weiter braucht die so viel diskutierte Abstraktionstheorie, in der Hume, wie überall, wo er die Rolle des spontanen Denkens streift, geniale Inkonsequenzen begeht, an diesem Ort nicht ausgeführt zu werden.[67]) Genug, daß wir wissen: Ursprüngliche und abgeleitete Vorstellungen erschöpfen die Gesamtheit aller Bewußtseinsinhalte im strengen Sinne. (Das Wort „Vorstellungen" wird bekanntlich in der modernen Psychologie und Erkenntnistheorie bald als Gattung, die Humes Impressionen und Ideen begreift, bald nur zur Bezeichnung der *ideas* verwendet. Wir gebrauchen es so, daß durch den Zusammenhang oder durch Zusätze jedesmal eindeutig seine jeweilige Bedeutung erhellt). Was sonst noch in unserm Geiste vorhanden ist, sind Bewußtseinsvorgänge, -tätigkeiten, -funktionen (*operations of the mind*), welche Beziehungen zwischen diesen Inhalten herstellen, und zwar für die Theorie der subjektiven und objektiven Erkenntnis eine große, für die Abgrenzung dieser beiden Erkenntnisarten aber gar keine Rolle spielen.

Bei der Herkunft aller subjektiven Denkinhalte aus ursprünglichen, objektiven Wahrnehmungen oder Erfahrungen (denn beides ist gleichbedeutend) könnte es verkehrt erscheinen, zuerst von der Erkenntnis zu handeln, die sich auf die späteren, abgeleiteten, subjektiven Bewußtseinsphänomene bezieht. Die Anordnung rechtfertigt sich durch den Zweck unsrer Untersuchung. Denn das logische Erkenntnisproblem ist für die psychologisch verwickelteren Gebilde, die subjektiven Vorstellungen, bedeutend einfacher zu lösen, als für die psychologisch einfachen und ursprünglichen Elemente. Die Wahrheitsgesetze für die subjektive Erkenntnis gelten nämlich auch für die objektive, nicht aber umgekehrt; und die objektive Erkenntnis hat sich überdies noch eigenen, und zwar schwerer faßbaren Gesetzmäßigkeiten zu fügen.

3. Von welch allgemeiner Natur nun die Gegenstände der subjektiven Erkenntnis sind, hat Hume nicht ausdrücklich hervorgehoben. Ihm gilt es als selbstverständlich, daß wir in den ersonnenen Centauern, den bloß gedachten Göttern, dem willkürlich vorgestellten Sechseck unmittelbar nur Erzeugnisse unsres eigenen Bewußtseins (*fictions*) erfassen, und daß diese Erzeugnisse auch, im Gegensatz zu den objektiven Perzeptionen, keine Merkmale an sich tragen, die noch auf irgend eine andre Art von Existenz, auf das Dasein ihnen entsprechender, ähnlicher oder unähnlicher Dinge hinweisen.

Um so deutlicher hat er die Frage gestellt: was wir eigentlich, welche Eigenschaften, Beziehungen, Gesetze wir an diesen ewig subjektiv bleibenden Vorstellungen einzusehen vermögen. Das subjektive Erkennen besteht nach seiner Auffassung nämlich einzig in der Vergleichung (*comparison*) unsrer mittelbaren Vorstellungen, und zwar in der Feststellung solcher Beziehungen (*relations*), die einzig „von der Natur der Vorstellungen selbst" abhängen. Diese Beziehungen sind: Ähnlichkeit, Grade der Qualität, Widerstreit und Verhältnisse der Quantität und Zahl.[68]) Stelle ich mir zwei beliebige Farben, auf einem Stück Papier gemalt, vor: etwa Orange und Rot, so kann ich rein aus der Natur dieser Vorstellungen und ohne in die Erfahrung, also in die objektive Wirklichkeit dabei überzugreifen, einsehen: 1. daß beide Farben einander ähnlich sind und ähnlicher etwa als Rot und Grün; 2. daß das Rot in abgeschwächtem Maße im Orange enthalten ist; 3. daß diese Farben nicht nicht diese Farben sind; 4. daß ihre Anzahl zwei und

ihre Ausdehnung flächenhaft ist. An diesem einfachen Beispiel läßt sich im Sinne Humes das ganze Bereich der subjektiven Erkenntnis abstecken.

4. Ist somit alles, was wir an den subjektiven Gedankengebilden erkennen können, umrissen, so setzt uns Hume über den Ursprung und den Grad dieses Wissens nicht minder ins klare: diese Erkenntnisse sind ein Wissen erster Ordnung, sind apodiktisch gewiß (*certain*.) Da sie ohne irgendwelchen Rekurs auf Erfahrung gewonnen werden (wenn sie auch nicht ohne und vor aller Erfahrung vorhanden sein können, da ja ihr Gegenstand, die *ideas*, die Eindrücke der Erfahrung voraussetzen!), und da ihr Gegenteil unvorstellbar und ihre Ausdehnung unbeschränkt ist, so sind sie als a priori zu bezeichnen; die Zustimmung zu dem betreffenden Verhältnis wird uns nicht durch die Erfahrung abgenötigt.

Dabei werden Ähnlichkeiten, logische Relationen, qualitative Gradunterschiede stets unmittelbar, also intuitiv (= unmittelbar a priori) erkannt; während Beweisführungen, mittelbares Erkennen, demonstratives Wissen (= mittelbar a priori) nur im Reiche der Mathematik möglich sein sollen.[69])

5. Die rein logischen Verhältnisse erschöpfen sich in der Kategorie des Widerspruchs, welche besagt, daß ein Ding nicht sein kontradiktorisches Gegenteil ist (Sein ist nicht Nichtsein). Sie ist streng abzugrenzen gegen die tatsächliche Unverträglichkeit zweier Dinge, die wie Feuer und Wasser, Hitze und Kälte einander aufheben und verdrängen, was keineswegs a priori, sondern nur durch Beobachtung der Erfahrung zu entdecken ist.[70])

Aber abgesehen von dieser scharfen Trennung zwischen logischem Widerspruch (*contradiction*) und tatsächlichem Gegensatz (*opposition*) (mit der Hume den Kern von Kants Ausführungen über ‚Realrepugnanz' in dessen Jugendarbeit „Über die Einführung der negativen Größen in die Weltweisheit" vorwegnahm) und von andern flüchtigen Bemerkungen zu den zuerst genannten Relationen, treten all diese Beziehungen zugunsten der mathematischen Verhältnisse bei der Behandlung in den Hintergrund. Diese sind die einzigen unter den subjektiven Gebilden, denen im *Treatise* wenigstens ein paar Abschnitte gewidmet sind; in der *Enquiry* werden auch diese Ausführungen von der Theorie der objektiven Erkenntnis völlig verdrängt, und Humes Äußerungen über die subjektive Erkenntnis beschränken sich auf wenige Sätze.

6. Ehe wir aber auf die einzige Gruppe, die von unserm Denker eingehender behandelt wurde, einen Blick werfen, nämlich auf die Tragweite mathematischer Urteile, müssen wir noch ein Wort über die objektive Gültigkeit all der genannten Beziehungen voranschicken. Das Problem gehört noch insofern in das Kapitel von der subjektiven Erkenntnis, als es nur nach der Anwendbarkeit, nicht nach der Anwendung dieser Relationen auf die, wie auch immer gedachte Wirklichkeit fragt. Es handelt sich also z. B. darum, ob die Verneinung des logischen Widerspruchs nicht nur auf willkürliche Gedankengebilde, sondern auch auf wirkliche Dinge sich zu erstrecken habe, und mit welchem Gewißheitsgrade, und in welcher Allgemeinheit dies erkannt werden könne. Nicht um die Existenz dieser Dinge handelt es sich dabei, sondern nur, bei hypothetisch angenommener Existenz, um ihre Relationen. Wenn es ein wirkliches A gibt, ist auch dieses nicht non A; wenn ein wirklicher Berg existiert, hat auch er notwendig ein Tal usw.? In der Tat ist Hume der Ansicht, daß wir all diese Fragen mit vollkommener Gewißheit, in universeller Ausdehnung und ohne die Erfahrung und Wirklichkeit dabei zurate zu ziehen, bejahen müssen. Denn der Anerkennungszwang dieser Beziehungen besteht ganz so gut dort, wo die zu vergleichenden Vorstellungen genau wirklichen Eindrücken nachgebildet sind, wie bei frei abgewandelten Phantasiebildern. Er erstreckt sich schlechterdings auf alle nur denkbaren Inhalte des Bewußtseins. Aber: „Überall, wo reproduzierte Vorstellungen (*ideas*) adäquate Nachbildungen von Objekten (= unmittelbaren Eindrücken) sind, haben auch die Beziehungen, Widersprüche und Übereinstimmungen in den reproduzierten Vorstellungen zugleich für die Objekte Geltung."[71]) Für Hume sind es Thesen a priori: daß alles, was subjektiv vorstellbar ist, objektive Möglichkeiten, alles, was subjektiv unvorstellbar ist, objektive Unmöglichkeiten, und alles, was subjektiv notwendig vorgestellt werden muß, objektive Wirklichkeiten bedeutet. Kann ich mir also nicht denken, daß ein wirklicher Berg ohne Tal sei, so ist er auch wirklich nicht ohne Tal. Diese Einsicht ist grundlegend für die nur im Keime angedeutete Lehre des *treatise* von der objektiven Gültigkeit alles a priori in unserm Geiste.

Freilich erstreckt sich diese Gültigkeit immer nur auf Erfahrbares, auf mögliche „Erscheinungen" (*appearances*), und nicht auf

die Welt der Dinge an sich. Hier vielmehr hält Hume zweifelnd inne, ohne ein Für oder Wider behaupten zu wollen.[73])

7. Über die mathematische Erkenntnisweise hat Hume zu verschiedenen Zeiten verschieden gedacht. In der Enquiry löst sich ihm die gesamte Mathematik in ein strenges Wissen a priori auf, im Treatise ist es nur die Algebra und Arithmethik, welche diesen Anspruch erheben dürfen. „Schließlich erscheinen so Algebra und Arithmetik als die einzigen Wissenschaften, in welchen eine Kette von Schlußfolgerungen bis zu einem beliebig verwickelten Grade möglich ist, ohne daß dabei die vollständige Genauigkeit und Sicherheit verloren ginge. Wir besitzen einen genauen Maßstab für die Bestimmung der Gleichheit und der Größenverhältnisse der Zahlen; nach ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit diesem Maßstab bestimmen wir ihre Relationen ohne die Möglichkeit eines Irrtums.“[73]) Dieser Maßstab ist die Einheit, auf die wir alle Zahlenverhältnisse mit untrüglicher Genauigkeit zu beziehen vermögen. Und diese Beziehung ist eine eigenartige, nicht etwa durch die logische Gesetzlichkeit mit gegebene. Das wäre aber so ziemlich alles, was wir über die arithmetische Erkenntnisweise aus diesem Werke erfahren. Nur soviel scheint noch aus dessen Ausführungen hervorzugehen, daß die Zeitanschauung, im Gegensatz zu Kant, in keiner besonderen Beziehung zu den Zahlenvorstellungen und den über diese gefällten Urteilen steht; denn Humes Untersuchungen über Raum und Zeit ziehen zwar wichtige Folgerungen für die Gewißheit der Geometrie, streifen aber die Arithmetik an keiner Stelle.[74])

Auch werden wir annehmen müssen, daß Hume neben der apodiktischen die universelle Geltung arithmetischer Gesetze vertreten habe: d. h. deren apodiktische Gewißheit nicht nur für das Verhältnis zwischen den grade im Geiste gegenwärtigen individuellen Zahlen, sondern für alle beliebigen vorstellbaren Zahlen der Vergangenheit und Zukunft, deren Verhältnis in mathematischer Beziehung dem gerade vorgestellten gleicht. Auch die Anwendbarkeit der Arithmetik auf objektive Größen, wie sie die Erfahrung aufweist, stand für Hume außer Frage. Denn die früher angezogenen Stellen über die objektive Geltung des a priori treffen alle reinen Denknotwendigkeiten ohne Ausnahme.

8. Trotz der ziemlich ausführlichen Besprechung geometrischer Probleme im Treatise ist es nicht ganz leicht, die

wahre Meinung unsres Philosophen über die erkenntnistheoretische Bedeutung der geometrischen Sätze zu ermitteln. Seine Hauptanstrengungen gelten hier der Beantwortung von Fragen über die unendliche Teilbarkeit des Raumes und der Zeit, über die Möglichkeit leerer Räume und Zeiten, und alle Bemerkungen über den Erkenntniswert der Geometrie überhaupt sind in diese Spezialerörterungen eingeschlossen.[75])

Jedoch wurde schon betont, daß die Geometrie nach der Anschauung des Hauptwerks die Sicherheit von Zahlenerkenntnissen niemals erreicht. Diese skeptischen Bedenken zeigen bei unserm Denker aber nur einen bestimmten Grad, und darin liegt wohl der Grund, warum wir von ihm bald mehr die Unsicherheit, bald mehr die Sicherheit geometrischer Erkenntnis betont finden.[76]) Seine wahre Meinung ist bei einigem guten Willen jedoch nicht mißzuverstehen.

Es hängt nämlich der niedere Erkenntniswert geometrischer Einsichten vorwiegend an zwei, einander nicht durchaus bedingenden Umständen. Einmal an der Beschaffenheit der letzten Elemente, die in unsre räumlichen Vorstellungen eingehen; sodann an der Art, wie wir zum Bewußtsein dieser Elemente und der zwischen ihnen herrschenden Beziehungen gelangen. Dem ersteren Umstand verdankt jede geometrische Einsicht eine relative Ungenauigkeit ihres Inhalts, dem zweiten eine nur wahrscheinliche Geltung, sowie sie universell (im vorhin angegebenen Sinne) genommen werden soll.

Das letzte Element unsrer Raumvorstellung ist der eben noch sichtbare, eben noch tastbare, unteilbare Punkt. Dieses Gebilde ist aber kein absolut festes, sich gleichbleibendes; es schwankt und schwebt vor unsrer Imagination hin und her. Ein unsichtbarer, untastbarer, unteilbarer Punkt wiederum, wie ihn die Mathematiker fordern, ist eine unvollziehbare Fiktion, der keinerlei Existenz, auch nicht als willkürlich vorzustellendem, subjektivem Gedanken, zugestanden werden kann. Nun hängen aber alle geometrischen Figuren, wie grade und krumme Linien, Ebenen, ja alle Körper, sowie die Beziehungen der Gleichheit und Ungleichheit an und zwischen verschiedenen Figuren von diesen letzten, vagen Bewußtseinsbildern, den unteilbaren Punkten ab, und nehmen dadurch indirekt an der Ungenauigkeit der Punktvorstel-

lung teil. Ja, auf die Punktbestandteile zurückgeführt, sind sie noch weit unbestimmter als diese Bestandteile selber! Wer vermöchte z. B. über die Gleichheit zweier Linien aus der gleichen Anzahl der in beiden enthaltenen Punkte etwas auszusagen? So kommt zu der Unbestimmtheit der Elemente hier noch die Unübersehbarkeit ihrer Anzahl. Daher sind wir bei der Beurteilung von Linien, Flächen, Körpern und ihren Verhältnissen auf den Gesamtaspekt (*general appearance*) angewiesen, den sie als Ganzes unsern Sinnen bieten. Nun täuscht dieser Anblick zwar dort, wo es sich um gröbere Verhältnisse handelt, wohl unter geeigneten Bedingungen niemals. Eine in stärkerem Maße krumme Linie läßt sich von einer graden auf den ersten Blick unterscheiden; aber bei stetig verringerter Krümmung werden beide bald ununterscheidbar. Daß zwei in merklichem Winkel zueinander geneigte Linien keine Strecke gemeinsam haben, leuchtet ein; nimmt der Winkel aber stark ab und die Entfernung, aus der sie sich nähern, entsprechend zu, so werden wir über das Ergebnis im Zweifel bleiben. Allerdings stehen uns auch zur Beurteilung feinerer geometrischer Verhältnisse, die mit bloßem Auge nicht zu übersehen sind, (wenigstens in der objektiven Welt) Hilfsmittel in der Form fester Maßstäbe und Instrumente zu Gebote. Aber diese sind doch nichts anderes als Gegenstände, in denen wir unsre, unter den günstigsten Bedingungen ausgeübten Urteile über räumliche Größen gewissermaßen materiell fixiert haben, und sie führen über die grundsätzlichen Schranken unsrer Raumanschauung niemals hinaus; denn niemals können sie die Kraft überbieten, welche sie selbst erzeugte, und deren Aufspeicherung ihr ganzes Wesen ausmacht. „Es ergibt sich somit, daß die Vorstellungen, die für die Geometrie die wichtigsten sind, nämlich der Gleichheit und Ungleichheit, der graden Linie und Ebene, . . . weit davon entfernt sind, genau und bestimmt (*exact and determinate*) zu sein . . . Da nun diese Vorstellungen so schwankend und unsicher (*loose and uncertain*) sind, so möchte ich wohl an einen Mathematiker die Frage richten, woher er sein unumstößliches Zutrauen (*infallible assurance*) nimmt, nicht nur bezüglich der schwierigeren und dunkleren Sätze, sondern bezüglich der allgemeinsten und einleuchtendsten Prinzipien seiner Wissenschaft.“ [77])

So unterscheidet sich die Geometrie von der Arithmetik zu ihrem Nachteil durch den Mangel eines genauen Maßstabes

(*standard*), den die Schwesterwissenschaft in der Einheitsvorstellung besitzt, für den Aufbau und die Vergleichung räumlicher Figuren. „Es ist der Mangel eines solchen Maßstabes..., weswegen die Geometrie kaum für eine vollkommene und untrügliche Wissenschaft erachtet werden kann.“ [78])

9. Es besteht aber noch ein andrer Grund für diese skeptische Behauptung, und er folgt aus der empirischen Natur der räumlichen Vorstellungen. Der Raum, so gut wie die Zeit, liegt nicht a priori, also unabhängig von der Erfahrung in unserm Gemüte bereit; beides sind Formen der Anordnung unsrer Bewußtseinsinhalte, die wir aus der Erfahrung kennen lernen, so gut wie diese Inhalte selbst. Daher können die Gesetzmäßigkeiten in ihrem Reiche auch nicht Gegenstand eines Wissens a priori sein. Universelle Sätze mit apodiktischer Gewißheit sind über sie nicht auszusagen, auch nicht über willkürlich vorgestellte Raumfiguren, die uns vorläufig allein beschäftigen. Wir hätten also, selbst wenn die Punktvorstellung ganz genau und damit der gesuchte exakte Maßstab gegeben wäre, z. B. kein Recht, mit Gewißheit zu behaupten: jedes von mir vorgestellte ebene Dreieck muß denknotwendig die Winkelsumme von 2 R. aufweisen. Hat Hume auch diese Folgerung nicht ausdrücklich erwähnt, so ist sie doch streng in seinem Sinne gezogen; denn er hat uns die beiden Prämissen: empirische Natur der Raumvorstellung und (wie wir später sehen werden) nur wahrscheinliche Geltung aller universellen Sätze über erfahrungsmäßig aufgefaßte Zusammenhänge an die Hand gegeben.

10. Es erhebt sich die Frage: wenn die geometrischen Sätze als allgemeine Behauptungen die Zweifelhaftigkeit mit allen allgemeinen Behauptungen teilen, deren Inhalt der Erfahrung entstammt, wenn sie überdies noch durch die schwankende Undeutlichkeit der Elemente an den beurteilten Gebilden zur Ungewißheit die Ungenauigkeit fügen — eine Ungenauigkeit, die bereits dem singulären Urteil über jedes individuelle Raumverhältnis anhaftet —, so erscheint die Raumwissenschaft an Erkenntniswert nicht nur den apriorischen, sondern auch allen empirischen Wissenschaften nachzustehen. Ist das auch Humes Meinung? Ersichtlich nicht. Denn die Geometrie rückt (im Treatise) nicht an das Ende, sondern an die Spitze aller empirischen Wissenschaften. Und das beruht auf folgendem eigentümlichen Vorzug ihrer Gegenstände: Einmal sind die Raumgesetze weit einfacher und daher

mit viel größerer Sicherheit zu ermitteln, wie die sonstigen Gesetze der empirischen Welt; und sodann betreffen sie so allgemeine Eigenschaften des Raumes, daß sich auf rein logischem Wege eine Fülle von Folgerungen aus diesen empirischen Prämissen ziehen lassen; und zwar gelegentlich sogar von Folgerungen, welche durch die Sinne und die Erfahrung gar nicht mehr wahrgenommen werden können. Aus den ganz einfachen und übersichtlichen Eigenschaften eines Dreiecks z. B. läßt sich rein logisch (und arithmetisch) die Winkelsumme eines Tausendecks berechnen, dessen Bild keine Anschauung uns zu vergegenwärtigen imstande ist. „Und die Eigenart und der Nutzen der Geometrie liegt eben darin, alles auf solche Erscheinungen zurückzuführen, welche vermöge ihrer Einfachheit uns zu keinem erheblichen Irrtum verleiten.“ [79]) Diese Zurückführung gelingt aber nur dank der Tatsache, daß diese ‚einfachen Erscheinungen‘ die Komponenten aller verwickelteren Gestaltungen sind, welche nur dadurch der genauen Erforschung zugänglich werden. So begreifen wir, daß die Geometrie, welche es zwar weder zur apodiktischen Universalität noch zur absoluten Exaktheit in ihren Urteilen bringt, deren Grundvoraussetzungen „auf den Sinnen und der Einbildungskraft beruhen“,[80]) dennoch „an Allgemeinheit und Genauigkeit die vagen Urteile der Sinne und der Einbildungskraft weit übertrifft“.[81]) Nur wer zwischen jenem ‚zwar‘ und diesem ‚dennoch‘ keinen Widerspruch mehr erblickt, hat die Anschauung des Treatise vom Erkenntniswert der Geometrie begriffen.

11. Diese Ansicht vom empirischen Charakter der Geometrie ist in der Enquiry fallen gelassen. In ihr räumt Hume ein, daß eine reine Geometrie besteht, von streng apriorischer Herkunft mit streng apodiktisch-universellen Urteilen. Insofern verliert die Geometrie hier ihre Sonderstellung der Arithmetik gegenüber, rückt mit dieser auf eine Linie. Über den Genauigkeitsgrad ihres Inhalts schweigt sich die Abhandlung dagegen aus. „Alle Gegenstände der menschlichen Erkenntnis und Forschung lassen sich naturgemäß in zwei Arten zerlegen, nämlich in Beziehungen von (subjektiven) Vorstellungen und in (objektive) Tatsachen. Von der ersteren Art sind die Wissenschaften der Geometrie, Algebra und Arithmetik, und kurz gesagt jede Behauptung von entweder intuitiver oder demonstrativer Gewißheit. Daß das Quadrat der Hypothenuse gleich ist

den Quadraten der beiden Seiten, ist ein Satz, der eine Beziehung zwischen diesen Figuren ausdrückt. Daß dreimal fünf gleich der Hälfte von dreißig ist, drückt eine Beziehung zwischen diesen Zahlen aus. Sätze dieser Art sind durch die reine Tätigkeit des Denkens (*mere operations of thought*) zu entdecken, ohne von irgend einem Dasein in der Welt abhängig zu sein. Wenn es auch niemals einen Kreis oder ein Dreieck in der Natur gegeben hätte, so würden doch die von Euklid bewiesenen Wahrheiten für immer ihre Gewißheit und Evidenz behalten.“ [82])

12. Im engsten Zusammenhang mit diesen Ausführungen stehen die Probleme der Unendlichkeit und der Existenz leerer (reiner) Zeiten und Räume. In dem Haupt- und Jugendwerk leugnet Hume die unendliche Teilbarkeit des (subjektiven wie objektiven) Raumes in dem Sinne, daß dieser Raum aus unendlich kleinen Teilen bestehe (das Problem des unendlich Großen oder der extensiven Unendlichkeit des Raumes behandelt er nicht). Für den objektiven, erfahrenen Raum leuchtet das ein. Denn in der Erfahrung, wie Hume das Wort versteht, nämlich in den „Eindrücken“, ist uns ja auch der kleinste Raum- und Zeitteil immer als endliche Größe gegeben, und gehen wir über diese kleinsten endlichen Teile hinaus, so verschwinden sie ganz. Der Tintenfleck auf dem Papier vor mir kann sehr, sehr klein werden, wenn ich mich vom Schreibtisch entferne; aber wenn er seinen Umfang über den grade noch wahrnehmbaren Raumteil verringert, verschwindet er überhaupt und existiert nicht mehr für meine Erfahrung, führt höchstens noch im metaphysischen Reich des Unerfahrbaren ein Dasein, über das sich unser Philosoph — wir werden noch hören warum — kein Urteil erlauben will. Aber das gleiche ist auch bei der willkürlich gebildeten, subjektiven Raumvorstellung der Fall. Was nämlich in der Erfahrung „ununterscheidbar und untrennbar“ gegeben ist, wie Räumlichkeit und Endlichkeit, ist auch durch keine Anstrengung des intellektuellen Willens in der reproduzierenden Vorstellung zu unterscheiden und zu trennen. Daher vermag weder Denken noch Phantasie (was freilich bei Hume zusammenfällt und nur durch glückliche Inkonsequenzen gelegentlich getrennt wird) einen unendlich kleinen Raumteil zu erfassen. So ist es der empirische Ursprung dieser Anschauungen, welcher die Undenkbarkeit unendlich kleiner Räume und Zeiten verständlich machen soll. Ganz das gleiche gilt von leeren Räumen

und leeren Zeiten. Da die empirischen Räume und Zeiten nicht neue, zu den Empfindungsinhalten hinzutretende „Eindrücke", sondern nur die Ordnung diese Eindrücke bedeuten, so treten leere Räume und Zeiten nicht ohne den zu ordnenden Stoff in der Erfahrung auf; dieser ist vielmehr ein integrierender Bestandteil, eine conditio sine qua non, ohne die Raum und Zeit nicht gedacht werden können. Und daher können sie auch in der subjektiven Welt der reproduzierenden und kombinierenden, aber nicht neue Elemente schaffenden Gedanken und Einbildungen niemals vorgestellt werden.

So sind die Vorstellungen des Raumes und der Zeit lediglich abstrakte Begriffe, die unter Abstraktion von dem Empfindungsinhalt, Farbe und Tastbarkeit beim Raum, unter Abstraktion aller Bewußtseinsinhalte bei der Zeit, zustande kommen. „Die Vorstellungen von Raum und Zeit sind daher keine besonderen oder für sich bestehenden Vorstellungen, sondern nur Vorstellungen, welche die Art und Ordnung, in der Gegenstände existieren, zum Inhalt haben, oder mit andern Worten, es ist ebenso unmöglich, einen leeren Raum oder eine Ausdehnung ohne Materie vorzustellen (*conceive*), wie eine Zeit, ohne daß eine Folge oder ein Wechsel in irgend einem Daseinsinhalt stattfände." [83])

13. Aber neben der Betonung, daß unerfüllte Räume und Zeiten wie alle Abstraktionen (anschaulich) unvorstellbar sind, findet sich im Treatise die in ihrer Schüchternheit so bezeichnende Anerkennung der Möglichkeit, auch in der Geometrie die positive Seite des Abstraktionsverfahrens zu betätigen; d. h. nicht nur den Versuch aufzugeben, mit unanschaulichen Anschauungen zu arbeiten, sondern durch eine distinctio rationis denkend oder apperzeptiv, wie wir heute sagen würden, an den konkreten Anschauungen den Empfindungsinhalt fallen zu lassen und die bloße Form festzuhalten, z. B. bei einer Linie bloß auf die Länge zu „achten" und von der anschaulich stets mitgegebenen Breite zu abstrahieren.[84]) Noch einige Schritte weiter in dieser Richtung, und Hume hätte auch das Unendlichkeitsproblem positiv zu lösen vermocht. Statt dessen sehen wir den negativen Dogmatismus, wonach leere Räume und Zeiten, sowie die unendliche Teilbarkeit dieser Anschauungsformen ein Unding seien, sich gelegentlich im Treatise so sehr steigern, daß Hume, seiner empirischen Herleitung der Geometrie untreu werdend, diese Einsichten ausdrücklich als

demonstrations bezeichnet, d. h. als absolut zwingende Beweise a priori, welche Wissen im strengsten Sinne liefern, und denen keine andren Entscheidungsmöglichkeiten, wie bei den „Wahrscheinlichkeitsbeweisen", entgegenstehen. Denn Demonstrationen a priori sind „entweder von unwiderstehlicher oder von gar keiner Überzeugungskraft".[85])

In der Enquiry verschiebt sich Humes Stellung zu der Unendlichkeitsfrage um ein Weniges. Der negativ-dogmatische Standpunkt hat einem skeptischen Platz gemacht.[86]) In der reinen Geometrie gilt ihm die unendliche Teilbarkeit des Raumes als völlig einwandfreie Folgerung „aus einer Reihe der klarsten und natürlichsten Gedankengänge". Auf der andern Seite verletzt ihre Annahme „die klarsten und natürlichsten Prinzipien der menschlichen Vernunft". „Dennoch kann die Vernunft auch mit diesem Skeptizismus sich nicht beruhigen und begnügen, in den sie durch jene scheinbaren Verkehrtheiten und Widersprüche getrieben worden ist." Und in der Lösung des Konflikts, bei der sich Hume allerdings nur mit „Andeutungen" begnügen will, wird die unendliche Teilbarkeit auch für die reine Geometrie als unvorstellbar verworfen, und deren scheinbare Berechtigung, also „die natürlichsten und klarsten Beweisgründe", durch eine irrtümliche Auffassung vom Wesen abstrakter Ideen erklärt, d. h. mit andern Worten, es wird auf Umwegen wieder auf das negativ-dogmatische Ergebnis des Treatise zurückgegangen.[87])

14. Wie steht es endlich mit der objektiven Gültigkeit der geometrischen Erkenntnisse? Hier müssen wir wieder streng zwischen physischer und metaphysischer Geltung unterscheiden. Auf dem Standpunkt des Treatise kann über den ersten Punkt überhaupt kein Zweifel aufkommen. Die Grundsätze der Geometrie sind ja nicht a priori unserm Geiste entsprungen, sondern aus der Erfahrung abgelesen und erst hinterher in die reproduzierende Einbildungskraft erhoben. Wie sollten sie da nicht auf die physischen Objekte anwendbar sein, von denen sie abgezogen sind? Für den Verfasser des Treatise ist es eigentlich viel schwerer, die Existenz der reinen als die der physischen Geometrie zu rechtfertigen! Denn die reine und subjektive Geometrie wird nur dadurch möglich, daß auf beliebige willkürliche Raumvorstellungen die empirisch ermittelten Gesetzmäßigkeiten angewandt werden, und daher von diesen Phantasiegebilden so gut wie von

ihren empirischen Originalen ausgesagt werden können. Man lasse sich nicht durch die Vorstellungsnotwendigkeit der geometrischen Verhältnisse, die auch im subjektiven Raum besteht, etwa die Existenz einer reinen Geometrie a priori vortäuschen! Der Vorstellungszwang ist zwar der gleiche wie bei den Erkenntnissen a priori, aber seine Erklärung, wie wir vorhin sahen, eine ganz andre, ja entgegengesetzte. Einigermaßen schwierig ist es nur, an diese Vereinigung von empirischem Ursprung und apodiktischer Geltung zu glauben, wenn man aus Humes Kausaltheorie weiß, daß dort alles empirisch Erfaßte auch stets im subjektiven Denken anders vorgestellt werden kann, und es gradezu ein Kriterium für die Erfahrungsquelle einer Erkenntnis ist, nicht notwendig vorgestellt werden zu müssen.

In der Enquiry hingegen könnte zwar die Anwendung der reinen Geometrie auf die empirische Wirklichkeit zum Problem werden; denn in ihr wird ja eine selbständige, von der Erfahrung unabhängige Wissenschaft a priori der Raumgrößen anerkannt. Für Hume aber besteht, nach der These von der objektiven Geltung alles a priori, ein solches Problem nicht. Die wiederholte Gleichsetzung von geometrischen Einsichten in der *imagination*, der Quelle aller mittelbaren Vorstellungen, und in den *senses*, der Quelle der unmittelbaren Eindrücke, ist der Beweis dafür.[86])

Beiden Werken ist gemein, daß die objektive Geltung der Geometrie mit aller Entschiedenheit nur auf den erfahrbaren physischen Erscheinungsraum, niemals aber für den metaphysischen Raum oder den Raum an sich — selbst wenn ein solcher existieren sollte — ausgedehnt wird. In unsrer Terminologie vertritt Hume also zwar die objektive, aber nicht die reale, in Kants Ausdrucksweise die empirisch-reale, nicht die absolut-reale Geltung der Geometrie. Daher wird hier auch die dogmatische Verwerfung der Unendlichkeit hinfällig und macht einer metaphysischen Skepsis Platz.

15. Im übrigen klang die Theorie der subjektiven Erkenntnis bisher sehr wenig skeptisch. Die logischen Einsichten, die Urteile über gewisse Beziehungen der Ähnlichkeit und des Grades zwischen willkürlich vorgestellten Inhalten; die gesamten arithmetischen und, nach der Enquiry, auch geometrischen Erkenntnisse — sie alle sind a priori zu gewinnen, gewähren ein apodiktisches Wissen, ihr Gegenteil ist unvorstellbar, ihre Ausdehnung universell, ihre Geltung objektiv. Diese Anschauungsweise, mit der sich vorläufig noch der orthodoxeste Dogmatiker einverstanden erklären würde, erhält nun aber eine skeptische Wendung, die das ganze Inventar der Einsichten a priori ergreift, und es durch eine einzige Erwägung auf eine niedere Erkenntnisstufe herabdrückt. Diese Erwägung läßt sich kurz dahin zusammenfassen: die subjektive Erkenntnis a priori, welche im idealen Sinne absolut gewisse und universelle Geltung beanspruchen darf, und deren Gegenteil unvorstellbar ist (das letztere trifft übrigens selbst für die empiristische Deutung der geometrischen Urteile im Treatise zu), sie sinkt de facto auf die Stufe der objektiven Gesetzeserkenntnis a posteriori herab, die nur relative Sicherheit, eingeschränkte Gültigkeit erreicht, und deren Gegenteil stets vorstellbar bleibt. Dieser Übergang des idealiter höheren Erkenntniswertes in einen realiter niederen Wert ist für den tatsächlichen Ablauf der Erkenntnis ein unvermeidliches Verhängnis. Die Gründe sind diese: Überall da, wo es sich nicht um die „intuitive" Lösung völlig einfacher Probleme handelt, sondern um verwickeltere Aufgaben im Bereich des subjektiven, also apriorischen, „demonstrativen" Wissens, können wir nicht sicher sein, daß die Bedingungen, unter denen unser Denken allein richtig und bei allen Subjekten in gleicher Weise arbeitet, auch wirklich vorhanden sind. Es ist ja eine gewöhnliche Erfahrung, daß man in schwierigeren Fällen der Beurteilung oft nur zu erkennen glaubte, während man in der Tat nicht erkannte, sondern sich durch Unachtsamkeit, Zerstreutheit usw. täuschen ließ; daß also die psychologischen Voraussetzungen fehlten, unter denen das menschliche Wahrheitsbewußtsein allein fehlerlos und zuverlässig funktioniert. Nun vermögen wir über die Erfüllung dieser Bedingungen nur auf objektivem Wege uns zu unterrichten, d. h. nicht wiederum a priori, sondern nur durch das Studium der Erfahrung. Dadurch aber wird das Wissen a priori, wo es sich verwirklichen will, vom Wissen a posteriori, das subjektive vom objektiven Erkennen abhängig gemacht und in seinen Ergebnissen auf das Niveau des letzteren herabgezogen.

Sieht man näher zu, wie Hume die Unsicherheit in der Feststellung der Bedingungen, unter denen unsre Vernunft allein Wahrheit erarbeitet, zu motivieren sucht, so treten im wesentlichen

drei Punkte dabei in den Vordergrund. Einmal sind wir a priori niemals ganz sicher, daß die geforderten Bedingungen bei unsrer Denkarbeit a priori vorhanden waren; zweitens ist es auch nur eine Erkenntnis a posteriori, daß bei ihrer Erfüllung bestimmte Erkenntniswerte erzeugt werden können; endlich läßt sich der Zweifel, der auf diese Weise in die apodiktische Gültigkeit demonstrativen Wissens hineingetragen wird, ins Unbegrenzte dadurch steigern, daß die nur a posteriori festzustellende Richtigkeit der Erkenntniskriterien selbst wieder nur wahrscheinlich, diese Wahrscheinlichkeit auch nur wahrscheinlich ist u. s. f. So schrumpft durch allmähliche Abschwächung der Gewißheitsgrad der ursprünglichen Erkenntnis schließlich „zu Nichts" zusammen. Ein Beispiel aus der Arithmetik mag die nicht leicht verständlichen Erwägungen Humes verdeutlichen. Die Addition von 28 und 32 ist eine Aufgabe, die einer völlig gesicherten Lösung auf Grund der uns bekannten Wahrheitskriterien fähig sein müßte. Denn ihr Ergebnis, die Summe 60, gewinnt sich aus den arithmetischen und logischen Axiomen, also lediglich aus Überlegungen a priori höchster Wissensordnung. Im faktischen Verlauf der Rechnung aber sind diese idealen Möglichkeiten nicht zu verwirklichen. Ziehe ich das abkürzende Verfahren gar nicht einmal in Betracht, dessen man sich gewöhnlich bei einer solchen Rechnung bedient, nämlich der Anwendung des auswendig gelernten Einundeins, sowie der erlernten Additionsregeln, deren logisch gültiger Gebrauch von der Treue des Gedächtnisses abhängt, also von einem nur a posteriori nachzuprüfenden Faktor (durch den dennoch die Richtigkeit des Schlußergebnisses bedingt wird), so ist auch ein Schritt für Schritt, logisch und arithmetisch, vollbewußt begründeter Fortgang der Rechnung den erwähnten skeptischen Bedenken ausgesetzt. Denn für die Richtigkeit der unzähligen elementaren Urteile, aus denen sich die Lösung des Exempels dann aufbauen würde, wird die vollkommenste Geistesbereitschaft unsres Denkvermögens vorausgesetzt, die sich nur selten längere Zeiten erhält, und über deren Vorhandensein wir nur durch einen Befund a posteriori, an der Hand von Erfahrungsgesetzen, also nur mit Wahrscheinlichkeit uns zu vergewissern vermögen. Hier wird die mathematisch-logische, prinzipiell höchste Erkenntnisart von der psychologischen, einer grundsätzlich niederen Erkenntnisweise durchkreuzt und abhängig gemacht. Aber — und das ist der zweite Punkt — woher wissen

wir schließlich, daß Einsichten in Zahlenverhältnisse a priori und apodiktisch, Einsichten in die Erfüllung der Bedingungen, unter denen unser erkennendes Bewußtsein allein sachgemäß urteilt, also in den psychologischen Mechanismus, nur a posteriori und problematisch gewonnen werden können? Wiederum nur auf dem Erfahrungswege, durch Beobachtung der Prinzipien unsres Verstandes, die nicht a priori und absolut, sondern nur a posteriori und relativ überzeugend zu machen sind. Jetzt ist es der empirische Charakter der erkenntnistheoretischen Reflexion, welcher auf das Resultat der mathematischen Rechnung abfärbt und ihm die vollkommene Gewißheit raubt. Daß dieser Charakter aber ein empirischer und nicht ein „reiner" ist, gilt, nach dem dritten Einwand, wiederum nur mit Wahrscheinlichkeit usw. So wird die Sicherheit des Urteils $28 + 32 = 60$ ins Unendliche herabgemindert. „Und es ergibt sich daraus nach allen Regeln der Logik eine stetige Verminderung und zuletzt ein vollkommenes Erlöschen des Glaubens und der Gewißheit." Diesem unendlichen Regressus, in den das Denken unweigerlich getrieben wird, ohne ihn jemals bewältigen zu können, schneidet ein natürlicher Instinkt die Fortsetzung ab, der uns zwingt, „mit absoluter und unabwendbarer Notwendigkeit Urteile zu fällen, ebenso wie sie uns nötigt, zu atmen und zu empfinden". Dieser Instinkt ist der „Glaube" in Humes Sprache, der die gesamte objektive Gesetzeserkenntnis beherrscht, und dessen nähere Bekanntschaft wir im folgenden noch machen werden.[89])

IV. Die objektiv-empirische Erkenntnis.

(Erkenntnis der erfahrbaren Wirklichkeit.)

Während in dem Abschnitt von der subjektiven Wahrheit skeptische Wolken nur vorübergehend auftauchten, um alsbald wieder zu verschwinden, verfinstert sich der Erkenntnishimmel über dem Reich der empirischen Wirklichkeit immer tiefer, und vollends das Feld metempirischer (metaphysischer) Probleme beschattet sternenlose Nacht.

Mit der Einsicht a priori in die logischen und mathematischen Beziehungen stehen wir noch jenseits der objektiven Bezirke. So sicher zwar alle diese Beziehungen von der objektiven, sich uns aufdrängenden, sich uns entgegenwerfenden, von unserm intellektuellen Willen unabhängigen Sphäre des Seins in vollgültigen Urteilen ausgesagt werden können, falls ein objektiver Stoff, auf den sie anzuwenden sind, gegeben ist, so sicher sind sie der Objektivität gegenüber machtlos, solange nicht von anderswoher der objektive Gegenstand geliefert wird. Daher verbürgt die subjektive Erkenntnis wohl die objektive Gültigkeit ihrer Regeln, liefert aber aus sich heraus nicht die geringste Vorstellung von einer bestimmten Wirklichkeit in concreto, liefert in Humes Sinn, wenn auch nicht in seiner Terminologie, nur formales, nicht materiales Wissen über die Wirklichkeit, oder, wie unser Philosoph sich ausdrückt, keine Existential- und Tatsachen-, sondern nur Relationsurteile. Wenn im folgenden die Prinzipien der objektiven Erkenntnis, der *reason concerning matter of fact or existence* besprochen werden, so sollen die für subjektive und objektive Gebilde gleichmäßig verbindlichen Formen außer Betracht bleiben, und nur diejenigen Besonderheiten (materiale und formale) berücksichtigt werden, welche der objektiven Erkenntnis allein eigentümlich und in der subjektiven Erkenntnis nicht anzutreffen sind.

Zu diesem Zwecke spalten wir 1. die Erkenntnis über die grundsätzlich erfahrbare Wirklicheit ab von der Erkenntnis über die

grundsätzlich unerfahrbare Wirklichkeit (die Realität in unsrer Ausdrucksweise). Innerhalb der Erfahrungserkenntnis trennen wir 2. die Frage nach der Natur, dem Wesen, dem Was der Erfahrungen, oder nach den hier zu erkennenden Gegenständen von der Frage nach deren Eigenschaften, Zusammenhängen, Gesetzen. Diese Einteilung stammt nicht von Hume, aber die essaiistische Form seiner Schriften und die besondere Absicht unsrer Untersuchung rechtfertigen wohl eine systematische Anordnung in diesem Sinne.

a) Die Gegenstände der empirischen Objektivität.[90])

1. Von den Gegenständen der empirischen Wirklichkeit besitzen zunächst die äußeren, räumlichen, körperlichen (in der engeren Bedeutung „sinnlichen", denn Hume kennt ja, wie Locke und Berkeley, auch einen „inneren Sinn") Objekte eine problematische Natur.

Die Quelle für all unser Wissen um die objektive Körperwelt sind die äußeren Sinneswahrnehmungen (*external, outward sensations, sentiments, feelings*), also die eine große Gruppe von „Eindrücken" oder „Erfahrungen", die sich, wie alle Eindrücke, scharf von den willkürlichen Gedanken und Einbildungen durch ihre größere Lebhaftigkeit und Passivität abhebt. Das Haben solcher Erlebnisse, dann, wenn wir sie haben, das Bewußtsein von ihnen, ihr Erscheinungscharakter, und wie all die vielen Wendungen Humes für den einen Tatbestand lauten mögen, müssen wir schlechterdings anerkennen, und den apodiktischen Wert dieser unmittelbar erlebten Gewißheit, die Untrüglichkeit ihres Inhalts hat Hume niemals in Frage gestellt. Alle sinnlichen Wahrnehmungen „sind uns doch eben nur durch das Bewußtsein bekannt (*known by consciousness*); sie müssen darum notwendig in jeder Hinsicht als das erscheinen, was sie sind, und das sein, als was sie erscheinen (*appear*). Alles, was in unsern Geist tritt, ist tatsächlich (*in reality*) eine Perzeption, es kann also nicht dem Erleben als etwas andres erscheinen. Dies hieße annehmen, daß wir auch da, wo etwas für uns Gegenstand des unmittelbarsten Bewußtseins ist (*most intimately conscious*), irren könnten." [91])

2. Aber neben die Sinneseindrücke, welche doch nur über die gegenwärtigen Erlebnisse berichten, tritt noch als eine zweite Erkenntnisquelle das Gedächtnis oder die Erinnerung. Das

Gedächtnis liefert uns die Kenntnis von den einst erlebten „Eindrücken" der Vergangenheit — und zwar gewöhnlich mit einer solchen unwiderstehlichen Unmittelbarkeit, daß Hume sich nicht scheut, die Erinnerungsvorstellungen wohl ebenso oft als *impressions* wie als *ideas* zu bezeichnen.[92]) Selbstverständlich verleihen auch sie ihrem Inhalt nur den Charakter: Bewußtseinszustand zu sein; aber innerhalb des Bewußtseins verbürgen sie, im Gegensatz zu den *fictions* der Phantasie, die Zugehörigkeit zur objektiven Sphäre.

Allerdings ist das Gedächtnis keine ganz untrügliche Erkenntnisquelle für erlebte Ereignisse der objektiven Vergangenheit; denn oft sind wir im Unklaren darüber, ob ein bestimmtes Ereignis als Erinnerungsvorstellung in uns auftritt oder nur als freies Erzeugnis unsrer Phantasie, also als subjektives Gedankengebilde. Lügner glauben am Ende, den Inhalt ihrer frei erfundenen Geschichten selbst erlebt zu haben. „Wie eine Erinnerungsvorstellung, indem sie ihre Energie und Lebhaftigkeit verliert, soweit entarten kann, für eine bloße Vorstellung der Einbildungskraft gehalten zu werden, so kann auf der andern Seite eine Vorstellung der Einbildungskraft eine solche Energie und Lebhaftigkeit gewinnen, daß sie für eine Erinnerungsvorstellung gilt, und den entsprechenden Einfluß auf unsern Glauben und unser Urteil übt." [93])

3. Aber erst mit der Frage nach dem weiteren und versteckteren „Was" der sinnlichen Erlebnisse, der räumlich geordneten Bewußtseinsinhalte, beginnt für Hume das eigentliche Rätsel. Was sind das für Dinge, Körper oder wie wir sie sonst bezeichnen mögen, die sich unserm Geist aufdrängen, abgesehen davon, daß sie unsre Wahrnehmungen sind? Was für eine Art von Existenz kommt ihnen außerdem noch zu?

Zunächt gibt es überhaupt keinen Gegenstand, meint unser Denker, dem nicht Existenz in irgend einem Sinne zuerkannt werden müßte. All unsre Urteile sind also in dieser weiten Bedeutung des Wortes Existentialurteile. Auch die Ausgeburten unsrer wildesten Phantasie führen ein Dasein, wenn auch eben nur in der subjektiven Sphäre unsres Bewußtseins. Es frägt sich nun, ob das Sein ein besonderer ‚Eindruck' ist, der mit jedem Inhalt zusammen auftritt, oder ob es mit diesem Inhalt selbst identisch ist. Die erstere Annahme wird dadurch hinfällig, daß die Vorstellung der Existenz nicht abtrennbar ist von den existierenden Gegenständen

und in der Einbildungskraft nicht für sich festgehalten werden kann. Auch durch keine *distinctio rationis* läßt sich das Merkmal der Existenz absondern; ein Vergleich existierender mit nichtexistierenden Gegenständen, die Vorbedingung für diese Art denkender Abtrennung von Merkmalen, die für sich allein weder in der Erfahrung vorkommen und infolgedessen auch nicht anschaubar sind, ist ja ausgeschlossen, da das eine Glied der Vergleichung, nicht existierende Gegenstände, nirgends gegeben ist. So bleibt nur übrig, daß die Existenz im weitesten Sinne mit dem existierenden Inhalt „zusammenfällt". „An irgend etwas einfach denken und an etwas als ein Existierendes denken, das sind nicht zwei verschiedene Dinge. Die Vorstellung der Existenz trägt, wenn sie mit der Vorstellung eines beliebigen Gegenstandes verbunden ist, nichts zu ihr hinzu." [94])

Aber weder diese ganz allgemeine Existenz, noch die speziellere Existenz eines Dinges als Bewußtseinsinhalt ist es, nach der wir fragen, wenn von der besonderen Existenzart der Körper die Rede ist. Daß wir noch an eine andre Daseinsweise bei diesen objektiven Gebilden glauben, ist nämlich für Hume unumgängliche Voraussetzung. Nur die Ermittelung des Sinns dieser neuen Existenzart, nur die Erforschung der Ursachen dieses Glaubens gilt ihm als philosophisches Problem.

Um es zu lösen, stellt er zunächst zwei Merkmale dieser problematischen Daseinsweise auf, die meist in unklarem Durcheinander zusammen gefordert würden, in der Behandlung des besonnenen Erkenntnistheoretikers aber wohl zu scheiden seien: die Dauer der Existenz der Körper (*continual existence*), d. h. ihr Bestand in den Zeiten, wo wir sie nicht wahrnehmen; und die Selbständigkeit ihrer Existenz (*distinct existence*), d. h. ihr vom auffassenden Subjekt unabhängiges Dasein. Diese Unabhängigkeit kann wieder Unabhängigkeit von unserm leiblichen oder seelischen Ich, kann ein außerhalb unseres Leibes oder unsres Bewußtseins befindliches Dasein (ein extra oder praeter nos in Lichtenbergs Sprache) bedeuten. Zwar bedingen sich für Hume die beiden Grundarten der Existenz, nach deren Berechtigung für die objektiv-physischen Gegenstände zu forschen ist, die *distinct* und *continual existence* gegenseitig, sie stehen und fallen sogar miteinander; aber es werden doch verschiedene Merkmale an der Existenz damit getroffen, die in der Untersuchung nicht unge-

straft zu vermengen sind, deren jedes einer besonderen Prüfung bedarf.[96])

4. Auf die Frage nach der Realität der Außenwelt — wenn wir unter Realität alle diese selbständigen Existenzarten des sinnlich Wahrgenommenen begreifen — bleiben uns zunächst die Sinne selbst jede Antwort schuldig. Eine Dauerexistenz ihrer Objekte in den Wahrnehmungspausen enthalten die Wahrnehmungen nicht; denn sonst müßten diese weiterwirken, wenn sie zu wirken aufgehört haben, was widersinnig ist. Eine Rotempfindung verklingt eben mit dieser Empfindung, und bleibt immer nur Augenblickserlebnis von Rot, das sich zwar unendlich oft wiederholen, aber nicht ein einziges Mal (als *impression*) sich selbst überdauern kann. Eine gesonderte Existenz, im Sinne der Unabhängigkeit vom Bewußtsein, ist in den sinnlichen Erfahrungen als solchen auch nicht enthalten. Sie wäre es, wenn die Sinneswahrnehmungen sich unmittelbar als „Abbilder oder Repräsentanten" nicht im Bewußtsein vorhandener Originale kundgäben, oder direkt eine absolut-reale Existenz als Merkmal an sich trügen (d. h. wenn ihre Bewußtseinsbilder etwa noch eine außerbewußte Bedeutung ihres Gegenstandes zeigten, wie die gegenwärtigen Erinnerungsbilder noch eine außergegenwärtige Bedeutung ihrer Inhalte). Beides ist aber nicht der Fall. Im Gegenteil offenbart uns das unmittelbare sinnliche Erleben, das *feeling*, die Empfindungen und ihre Komplexe durchaus nur als Inhalte des Bewußtseins, als „Auffassungen" (*perceptions*) Ebensowenig kann sich die Annahme einer von „unserm" Leib und damit von einem Teil des ‚Ich' räumlich unabhängigen Existenz der wahrgenommenen Objekte auf das Zeugnis der Sinne berufen. Denn diese zeigen uns den Leib ja auch nur als ein Zusammen dem Bewußtsein immanenter Empfindungen, und nicht als mit einem ‚Ich' irgendwie verwachsen. In der reinen sinnlichen Anschauung befinden sich die Gegenstände nicht außerhalb „unsrer" Leibesgrenzen, sondern wir erblicken, tasten usw. gewisse Erscheinungen (vom Verstand als „fremde" Körper gedeutet) in bestimmten Entfernungen von andern Erscheinungen (vom Verstand als „unser" Leib gedeutet). „Wir können also mit Sicherheit schließen, daß der Gedanke einer dauernden und einer gesonderten Existenz niemals den Sinnen entstammen kann." [96])

Auf der andern Seite ist durch diese mangelnde Ausbeute noch gar nichts über die Realität der Körperwelt entschieden. Denn

wenn auch die sorgfältigste Zergliederung der unmittelbaren Sinneserfahrung nicht einmal die „leiseste Andeutung" (*the least intimation*) solcher Realität zutage fördert,[97]) vielmehr alle äußeren Gegenstände in die Schranken bewußter Augenblickserlebnisse einschließt, so gibt es ja noch andre Erkenntnisquellen, welche, über das sinnlich Gegebene hinausgehend, durch denkende Ausdeutung der Erfahrung die Berechtigung erbringen könnten, eine Dauerexistenz der Objekte anzunehmen, unsre Wahrnehmungen nur als Spiegelbilder selbständiger Dinge zu fassen, bestimmte Empfindungsgruppen als „unsern" Leib zum ‚Ich' zu schlagen u. s. w. Und diese Aussagen würden auch, wenn sie wirklich zu Recht bestünden, nicht etwa in Widerspruch mit den Sinneszeugnissen geraten! Denn in den Wahrnehmungen erleben wir zwar die gegenwärtige und bewußte Natur der Empfindungen, aber nicht die Ausschließlichkeit einer solchen Existenzart; nicht die Unmöglichkeit, daß ihnen Gegenstände von selbständigem und dauerndem Dasein entsprechen könnten. Wer sich also nur auf die Sinne stützt, darf über die Realität der Außenwelt weder etwas behaupten, noch etwas leugnen, sondern nur schweigen.

5. Vielmehr sind es zwei andre Geistesfunktionen, die bei der Entscheidung dieser Frage allein den Ausschlag geben. Das sind die Einbildungskraft (*imagination*) und die Vernunft (*reason* i. e. S.). „Eine einzelne Sinneswahrnehmung kann niemals die Vorstellung von einer zwiefachen Existenz hervorrufen, außer auf Grund eines Schlusses der Vernunft oder der Einbildungskraft." [98])

Beides sind Veranlagungen, die in allen Menschen nach den gleichen Gesetzen wirken, und also auch bei allen zu den gleichen Ergebnissen gelangen müssen. Bei der Vernunft wird dieser Satz nicht auf Einwände stoßen; um so mehr ist zu betonen, daß die *imagination*, wo sie zur Lösung erkenntnistheoretischer (nicht psychologischer) Grundfragen herangezogen wird, nicht als Erzeugerin individual-willkürlicher Akte, sondern als Quelle genereller, für alle Subjekte verbindlicher Erkenntnis angesehen werden muß. Niemand kann sich ihren Aussprüchen entziehen, und deren Inhalt ist genau so unveränderlich wie der Inhalt „vernünftiger" (*reasonable*) Einsichten. Der Grad der Gewißheit kann bei den Leistungen der Einbildungskraft ebenso stark, ja stärker sein als etwa bei logischen Urteilen, und nur die Art der Gewißheit ist im Gegensatz zur rationalen eine mehr gefühlsmäßige, „instinktive",

„natürliche". Es gibt zwar nicht zwei verschiedene Geistesvermögen, eine vulgäre und eine philosophische Einbildungskraft, eine mit veränderlichen und abweisbaren und eine mit unveränderlichen und unabweisbaren Resultaten; aber „innerhalb der Einbildungskraft" lassen sich „Prinzipien" unterscheiden, die „dauernd, unwiderstehlich und allgemein" sind, von solchen, die „veränderlich, schwach und unregelmäßig" auftreten. „Die ersteren sind die Grundlagen aller unsrer Gedanken und Handlungen, so daß mit ihrem Entschwinden die menschliche Natur alsbald zugrunde gehen müßte. Die letzteren sind für die Menschen weder unvermeidlich noch nötig, noch auch für ihre Lebensführung von Nutzen . . . Es werden darum die ersteren von der Philosophie anerkannt, die letzteren verworfen." [99]) Und ausdrücklich erklärt Hume, daß er mit dem Wort *imagination* zweierlei bezeichne: bald ein Vermögen, die Vorstellungen der Phantasie willkürlich zu erzeugen, das keine Erkenntnis (*reason*) liefert, sondern nur subjektive, von Individuum zu Individuum wechselnde Gedanken, bald ein Vermögen, durch welches alle wesentlichen Einsichten über die Objektivität gewonnen werden.[100]) Wir würden heute sagen, Hume trenne scharf zwischen den bloß psychologischen und den logischen (aber auch psychologischen) Leistungen der Einbildung. In diesem wohlverstandenen ‚auch' liegt für ihn der Rechtsgrund, beide als Ausflüsse einer, mit dem gleichen Worte belegten Geistestätigkeit (*operation of the mind*) zu fassen.

Die jeder andern Erkenntnisquelle ebenbürtigen Teile der Einbildungskraft sollen also nun mit der Vernunft zusammen über die Realität der Außenwelt zu Gericht sitzen. Aber wie sie sich dazu anschicken, wird auch sofort klar, daß sie nach verschiedenem Recht die Entscheidung treffen. Ihre Aussagen decken sich nicht, ja sie widersprechen einander wie Ja und Nein. Die Einbildungskraft bejaht, die Vernunft verneint die Realität der Außenwelt. Es entsteht eine scharfe Antithetik, die zwar zugunsten der einen Seite von der praktischen Lebensführung überwunden wird, in der strengen Theorie aber ein ungelöstes und unlösbares Fragezeichen, und den Zustand vollendeten Zweifels hinterläßt.

Welches sind nun die Motive, aus denen die Einbildungskraft sich gezwungen sieht, ihre Stimme zugunsten, die Vernunft sich bewogen fühlt, die ihrige zu ungunsten einer selbständigen Existenz der Körperwelt abzugeben?

6. Die „philosophische" Einbildungskraft, im eben bezeichneten Sinne, wird zunächst nicht, wie man nach Humes bisheriger Charakterisierung der ‚objektiven' Elemente in unserm Bewußtsein leicht annehmen könnte, durch die Merkmale der Passivität und Lebhaftigkeit an den Sinneswahrnehmungen zur Forderung einer selbständigen Außenwelt bestimmt. Das sind „populäre" (*vulgar*) Ansichten, die einer philosophischen Prüfung nicht standhalten. Denn es gibt andre Bewußtseinsweisen, wie Leidenschaften und Gefühle, Halluzinationen und Illusionen, die auch manchmal die Kennzeichen der Passivität und Intensität tragen, und von denen keineswegs alle Menschen voraussetzen, daß sie selbst, oder ihnen entsprechende Dinge, ‚an sich' vorhanden seien. Entscheidend wirkt hier allein der Wunsch und Drang, unsre sinnlichen Wahrnehmungen in einen gesetzlichen Zusammenhang (*coherence and regular dependance*) einzuordnen. Dieser Drang hat die Annahme einer realen Körperwelt zur unerläßlichen Folge; die Einbildung aber ist das ausführende Organ für die Erfüllung jenes Wunsches. Und zwar in folgender Weise: Die beobachtete Regelmäßigkeit in der Verbindung bestimmter Wahrnehmungen, wie zwischen dem Geräusch der knarrenden Tür und dem Gesichtsbild der sich öffnenden Tür, würde mich in sich nicht dazu berechtigen, über die Erfahrung hinauszugehen und ein Öffnen der Tür „an sich" auch dann anzunehmen, wenn ich z. B. durch den Eintritt des Briefträgers überrascht, nur das Knarren gehört, das Öffnen aber nicht gesehen habe. Denn ich habe diese Verbindung ja nur als eine Verbindung bisheriger Erfahrungen beobachtet. Um aber diese Regelmäßigkeit zu einer ausnahmlosen, d. h. gesetzlichen, zu machen, muß ich sie auch dort erfüllt denken, wo ich sie nicht wahrnehme, und die Erfahrung sie nicht zeigt. Das ist aber nur auf die Art möglich, daß die Einbildungskraft die empirisch beobachtete Regelmäßigkeit über alle Erfahrung hinaus verlängert, sie in das Reich von meinem Bewußtsein unabhängiger Dinge an sich verlegt, in dem sie auch dann und dort waltet, wenn und wo sie niemand mehr wahrnimmt. Soll also auch diesmal der Briefträger die Tür geöffnet haben, obgleich ich es nicht sah, so kann das nur geschehen sein, wenn der betreffenden Tür eine von meiner Türwahrnehmung unabhängige Dauerexistenz zugesprochen wird. Um die Lücken in dem zerrissenen Ereigniszusammenhang, wie sie die Erfahrung konstant aufweist, zu schließen, wird das Gewebe dieses Zusammen-

hangs aus den unsichtbaren Fäden einer unwahrnehmbaren Gesetzlichkeit zwischen unwahrnehmbaren Dingen an sich von der Einbildungskraft gesponnen. Da diese aber keine vernünftigen Erwägungen anstellt, sondern als unwiderstehlicher Instinkt waltet, so gelangt sie zu dieser Entscheidung dadurch, daß sie den lebendigen Wirklichkeitscharakter der sinnlichen, unmittelbaren Ausgangswahrnehmung (in Humes Beispiel des Türknarrens) auf die bloß eingebildete und mittelbare Vorstellung (des Öffnens der Tür an sich) assoziativ überträgt, deren Gegenstand, obwohl unerfahrbar, dennoch als wirklich empfunden wird.

7. Der Einbildungskraft und ihrem natürlichen Instinkte tritt die Vernunft mit ihren künstlichen Überlegungen entgegen. Auf die These folgt die Antithese. Zwar betont Hume ausdrücklich — in vollem Gegensatz zu Berkeley — daß der Begriff einer vom Bewußtsein unabhängigen Außenwelt als ein in sich widerspruchloser Begriff gelten müsse; daß also auch nicht etwa aus der logischen Fehlerhaftigkeit des Realismus geradezu auf die Richtigkeit des Idealismus geschlossen werden dürfe. „Die Annahme der dauernden Existenz sinnenfälliger Gegenstände enthält keinen Widerspruch.“ [101])

Aber von der Widerspruchlosigkeit zur Richtigkeit einer Anschauung ist noch ein weiter Schritt; genau soweit, wie von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Die Vernunft weigert sich nun grundsätzlich, diesen Schritt zu tun. Denn sie sträubt sich dagegen, über die erfahrbare in die unerfahrbare Welt hinauszuschweifen. Das könnte sie nur, wenn sie von den idealen Wahrnehmungen als Wirkung zu den realen Dingen als Ursache eine Brücke fände. Doch alle ursächlichen Beziehungen sind — wie wir gleich sehen werden — nur als für die Erfahrung gültig beobachtet worden. Das Denken aber kann von sich aus nichts über das Jenseits aller Erfahrung wissen, und also auch nichts vom Dasein einer unerfahrbaren realen Welt. Läßt man dies aber nicht gelten und hält die Vernunft auch im Jenseits der Erfahrung für eine zuständige Erkenntnisquelle, so steht die Sache für den Realisten noch bedenklicher. Denn wie schon Berkeley, dessen Argumentationsweise Hume hier ausführlich wiederholt, lehrte, fällt mit der Realität der sekundären auch die der primären Eigenschaften dahin (siehe oben S. 228). Ein aller wahrnehmbaren Eigenschaften entkleidetes Ding an sich bleibt für uns, selbst wenn es existieren sollte, völlig unerkennbar. Denn von

Eigenschaften, die nicht irgendwie in den unmittelbaren Anschauungen enthalten sind, können wir uns auch nicht die blasseste Vorstellung machen. „Beraubt man aber die Materie aller ihrer faßbaren Eigenschaften erster sowohl wie zweiter Ordnung, so vernichtet man sie eigentlich, und behält nur ein gewisses unbekanntes, unerklärliches Etwas zurück, als Ursache unsrer Auffassungen; einen so unvollkommenen Begriff, daß kein Skeptiker ihn des Streites wert erachten wird.“ [102]) Es ergibt sich: erlaubt man der Vernunft überhaupt aus der Reserve der Urteilsenthaltung in metaphysischen Fragen herauszutreten, so beantwortet sie die Frage nach der Realität der Außenwelt mit einem entschiedenen Nein.

8. Allerdings durchbricht Hume seine zurückhaltende Skepsis fast überall dort, wo er die Möglichkeit bespricht, sich die selbständige Existenz der Körper als substantielle Existenz zu denken. In dieser Polemik gegen die Substanz, als den beharrlichen Träger von Eigenschaften, wird er zum negierenden Dogmatiker, der nicht nur die Realität eines solchen materiellen Trägers bezweifelt, sondern geradezu leugnet.[103]) Daß die materielle Substanz ein ens metaphysicum, d. h. grundsätzlich unerfahrbar ist, leuchtet ein. Denn sie bedeutet ein identisches, wirkliches Etwas, das in allen Veränderungen der Körperwelt sich gleich bleibt. Die Erfahrung aber zeigt uns nur einen Fluß unzähliger, räumlich charakterisierter Erscheinungen, die untereinander auf einigen Punkten ähnlich, auf andern verschieden sind. Die Einbildungskraft erst „erdichtet etwas Unbekanntes und Unsichtbares, von dem sie annimmt, daß es in allen jenen Veränderungen sich gleich bleibe; dieses unfaßbare Etwas nennt sie Substanz oder ursprüngliche und erste Materie.“ [104]) Hume hält nun Dasein und Beschaffenheit dieser „unfaßbaren Chimäre, die man als Substanz bezeichnet“,[105]) nicht nur für unerkennbar, sondern geradezu für nicht vorhanden. Der Philosoph, der nach ihnen sucht, erleidet Qualen, gegen die alle Strafen des Sisyphus und Tantalus nur Kinderspiel sind. „Oder kann man sich eine größere Qual denken als die, mit Eifer zu suchen, was uns für immer entflieht, und es an einem Ort (nämlich in der uns einzig zugänglichen Erfahrung) zu suchen, an dem es unmöglich jemals existieren kann?“ [106])

9. Weit eindringlicher gestalten sich seine Ausfälle gegen die Substanzhypothese auf seelischem Gebiet. Die Frage nach einer von unsern Gefühlen, Willensregungen, geistigen Tätigkeiten usw.

unabhängigen Innenwelt fällt ihm mit dem Problem von der Existenz einer Seelensubstanz vollkommen zusammen. Für die Körperwelt werden beide Fragen, nach der Existenz irgendwelcher, vom Bewußtsein unabhängiger Elemente und nach der Substantialität dieser Elemente, nicht nur getrennt gestellt, sondern auch getrennt — die eine bejahend, die andre verneinend — beantwortet. Das Problem von der Realität der Innenwelt erscheint aber nur in der Form der Frage nach der Substantialität der Seele. Ist das ‚Ich' bloß ein Bündel von willkürlichen Vorstellungen, Gefühlen, Gedanken, Willensregungen, oder ist es darüber hinaus noch ein beharrliches, unveränderliches, selbständiges Etwas, und das Gewoge der seelischen Vorgänge nur eine Äußerungsweise dieses Etwas? Dabei werden die Ausdrücke seelische Substanz und Identität der Persönlichkeit zunächst wegen ihrer Vieldeutigkeit und verschwommenen Unklarheit getadelt, und im Sinne einer selbständigen Wirklichkeit festgelegt, welche etwas anderes ist als die Einheit des empirischen Ich, die nur den einheitlichen Zusammenhang aller erlebten Inhalte bedeutet. Erfahrungstatsache ist natürlich eine solche Seelensubstanz so wenig wie eine körperliche Substanz. „Es gibt einige Philosophen, die sich einbilden, wir seien uns dessen, was wir unser Ich nennen, jeden Augenblick aufs unmittelbarste bewußt; wir fühlten seine Existenz und seine Dauer; wir seien sowohl seiner vollkommenen Identität, als seiner Einfachheit — in höherem Grade als wir es durch Demonstration werden könnten — gewiß . . . Unglücklicherweise stehen alle diese so bestimmt auftretenden Behauptungen im Widerspruch mit eben der Erfahrung, die zu ihren Gunsten angeführt wird. Wir haben gar keine Vorstellung eines Ich, die jenen Erklärungen entspräche . . . Ich meines Teils kann, wenn ich mir das, was ich als „mich" bezeichne, so unmittelbar als irgend möglich vergegenwärtige, nicht umhin, jedesmal über die eine oder andre bestimmte Perzeption zu stolpern, die Perzeption der Wärme oder Kälte, des Lichts oder Schattens, der Liebe oder des Hasses, der Lust oder Unlust. Niemals treffe ich mich ohne einen Bewußtseinsinhalt an, und niemals kann ich etwas anderes beobachten als einen Bewußtseinsinhalt . . . Wenn jemand nach ernstlichem und vorurteilslosem Nachdenken eine andre Vorstellung von sich selbst zu haben meint, so bekenne ich, daß ich nicht länger mit ihm zu streiten weiß." [107])

Was aber in keiner Erfahrung, d. h. weder als äußerer noch

innerer „Eindruck" gegeben werden kann, ist überhaupt unvorstellbar. Daher denn Hume die vollkommene Unvorstellbarkeit und (nach früheren Darlegungen) also auch die Unmöglichkeit solcher Existenz behauptet. Das einzig Konstante, was wir in unserm seelischen Leben beobachten, ist die durchgängige Einheit der Beziehungen, in der alle Vorgänge unsres Inneren zueinander stehen. In diese Einheit löst sich aber nicht nur das empirische Ich auf, sondern in ihr besteht überhaupt nur das Ich. Daher wird das Ich geradezu erklärt als „nichts wie ein Bündel oder ein Zusammen (*bundle or collection*) verschiedener Perzeptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen, und beständig in Fluß und Bewegung sind. . . Es gibt keine Kraft der Seele, die sich, sei es auch nur für einen Augenblick, unverändert gleich bliebe. Der Geist ist eine Art Theater, auf dem verschiedene Perzeptionen nacheinander auftreten, kommen und gehen . . . es findet sich in ihm in Wahrheit weder in einem einzelnen Zeitpunkt Einfachheit, noch in verschiedenen Zeitpunkten Identität . . . Der Vergleich mit dem Theater darf uns freilich nicht irreführen. Die einander folgenden Perzeptionen sind allein das, was den Geist ausmacht (*constitutes*), während wir auch nicht den entferntesten Begriff von einem Schauplatz besitzen, auf dem sich jene Szenen abspielten, oder von einem Material, aus dem dieser Schauplatz gezimmert wäre." [108]) Mit Ausnahme des letzten Konditionalsatzes, der aus der Behauptung über das Nichtsein der Seelensubstanz in die Behauptung über das Nichtwissen um dieses Sein einlenkt, wird die Realität einer Seelensubstanz in jedem (nicht nur im empirischen) Sinne bestritten; und im gleichen Geiste ist jene merkwürdige Vorahnung des Kantischen Vergleichs zwischen den Träumen eines Geistersehers und den Träumen der Metaphysik gehalten, in dem Hume die Annahme von Substanzen dem Gespenstersehen an die Seite stellt.[109])

Im ‚Anhang' zum Treatise wird die Frage anscheinend folgerichtiger, d. h. skeptischer entschieden („so muss ich hier für mein Privileg als Skeptiker plädieren und zugestehen, daß eine Schwierigkeit besteht und daß ihre Lösung für meinen Verstand eine zu harte Aufgabe ist"). — aber bei näherem Hinsehen befindet sich Hume nicht in der Lage eines grundsätzlichen Zweiflers an der Lösbarkeit dieses Problems, wie bei der angeblichen Antithetik im Falle der Außenwelt, sondern nur in dem Dilemma zwischen dog-

matischer Position und dogmatischer Negation einer stets unerfahrbaren Seelensubstanz. Er entschuldigt sich, daß er im Text die für ihre Existenz sprechenden Gründe übersehen, die gegenteiligen einseitig betont habe, und lehnt nur augenblicklich und nicht prinzipiell die Beantwortung ab. „Andre finden vielleicht, vielleicht finde ich selbst bei reiflicher Überlegung eine Annahme, die jene Widersprüche versöhnt."

10. Was ist nun die Summe[110]) von Humes Theorie über die Gegenstände der empirischen Objektivität und deren Erkennbarkeit?: Daß wir uns so lange in den Bahnen sichersten Wissens bewegen, wie wir diese Gegenstände als bloße Inhalte unsres Bewußtseins, als *perceptions* erklären; daß wir uns aber nur dabei beruhigen können, wenn wir das Postulat einer allgemeinen Naturgesetzlichkeit fahren lassen; daß wir — diesem Postulate nachgebend — die dauernde und selbständige Existenz der wahrgenommenen Dinge an sich in irgend einer Form annehmen müssen, bei diesem Versuch aber hin und her geworfen werden zwischen dem Ja der sinnlichen Einbildungskraft und dem Nein der logischen Vernunft. Was bei der Frage nach der unendlichen Teilbarkeit von Raum und Zeit für die geometrische Erkenntnis galt, die Antithetik zweier Geistesvermögen, erreicht jetzt seinen Höhepunkt. „Dieser skeptische Zweifel in bezug auf die Vernunft sowohl als auf die Sinne (ein ungenauer Ausdruck Humes, gemeint ist die *imagination*) ist eine Krankheit, die niemals vollkommen geheilt werden kann, sondern immer wiederkehren muß, mögen wir sie noch so oft vertreiben und bisweilen ganz von ihr befreit scheinen . . . Da der skeptische Zweifel das natürliche Ergebnis jedes gründlichen und eindringlichen Nachdenkens über die dabei in Betracht kommenden Fragen ist, so wird er um so stärker, je weiter wir unser Nachdenken treiben. . ."[111])

11. Noch zwei Punkte sind aber für die Humesche Antinomik bemerkenswert. Einmal die Überlegenheit des natürlichen Instinkts unsrer Einbildungskraft über die gedanklichen Erwägungen der Vernunft. Mag das Denken noch so entschieden sein Veto einlegen, die Natur kehrt sich nicht daran: das Unbewußte siegt über das Bewußte, der Wille über den Intellekt, das Leben über die Theorie, der Mensch über den Philosophen, der „Glaube" an die Realität der Außenwelt über die Einsicht in die Unhaltbarkeit dieses Glaubens. Aber es ist ein Sieg, erfochten nicht durch Widerlegung, sondern durch brutale Nichtbeachtung der Gegenpartei. Die Verherrlichung des *common sense* durch die englischen Denker dieser Zeit, und, tiefer gefaßt, die Bevorzugung, welche als Gegengewicht zur Aufklärung bei einzelnen Männern die Natur vor der Kultur zu erfahren begann, sind die geheimen Hintergründe, die solchen Ideen historischen Charakter geben. Aber neben dieser naturalistischen, antirationalistischen Seite, die im nächsten Abschnitt noch sehr viel deutlicher zutage treten wird, dämmert in der Frage nach der Realität der Außenwelt der in der späteren Kausaltheorie weit selbstbewußter gewordene Positivismus herauf mit der Einsicht: das ganze Problem ist eigentlich belanglos für Leben und Wissenschaft. Die Welt der Erscheinungen, der Wahrnehmungen, der Erfahrung, der Bewußtseinsinhalte genügt für den Betrieb des Lebens und der Wissenschaft. „Was die Eindrücke betrifft, welche von den Sinnen herstammen, so ist ihre letzte Ursache für menschliche Vernunft wohl völlig unerkennbar; es wird stets unmöglich sein, gewiß zu entscheiden, ob sie unmittelbar durch den Gegenstand veranlaßt oder durch die schöpferische Kraft des Geistes hervorgebracht werden oder endlich von dem Urheber unsres Seins herstammen. Die ganze Frage ist aber auch keineswegs wesentlich für unsern Zweck. Wir können aus dem Zusammenhang unsrer Perzeptionen Schlüsse ziehen, mögen die Perzeptionen wahr oder falsch sein, mögen sie die Natur richtig darstellen oder reine Täuschungen der Sinne sein."[112]) Daß solche Andeutungen den vorigen Ausführungen gegenüber eine Inkonsequenz darstellen, ist klar; aber nicht minder, daß in ihnen der glückliche Hinweis zur Fortbildung des empirischen Standpunkts in dem angeregten Problem gegeben ist.

b) Die Zusammenhänge der empirischen Objektivität.

1. Auf die Frage: was für Gegenstände erfaßt unsre Erkenntnis der physischen Wirklichkeit, wenn sie sich nicht mit der Feststellung von ‚Perzeptionen' begnügen will (was bei dem Glauben an eine allgemeine Naturgesetzlichkeit nicht möglich war), hatte Hume mit einem skeptischen non liquet geantwortet. Aber die Dinge der erfahrbaren, empirischen Objektivität hatte er dabei mit allem Nachdruck auf Erscheinungen unsres Bewußtseins be-

schränkt. Es ist das gleiche skeptische Achselzucken, mit dem er auf die Frage nach dem ‚Wesen' der Wirklichkeitszusammenhänge erwidert, und die gleiche phänomenalistische Bestimmtheit, mit der er die Erkenntnis der erfahrbaren Zusammenhänge in die Auffassung regelmäßiger Aufeinanderfolge von Bewußtseinsinhalten verlegt. Auf der Bearbeitung dieses Problems beruht die erkenntnistheoretische Großtat und das unsterbliche Verdienst unsres Philosophen. Aber das Gespinst setzt sich aus verschiedenartigen und verschiedenwertigen Fäden zusammen; diese sind in der Darstellung und Beurteilung wohl auseinander zu halten, ohne daß ihre engen Beziehungen darum verdeckt werden dürfen.

2. In großartiger Vereinfachung läßt Hume alle Erkenntnisse, „welche Tatsachen und Dasein betreffen", und welche über die Feststellung unmittelbarer Wahrnehmungen durch die Augenblickserlebnisse oder durch die Erinnerung hinausgehn, aus dem Glauben an ein einziges Prinzip geboren werden: an das Prinzip der Kausalität. Alle objektiven Urteile, die den engen Bezirk dessen verlassen, was ich im gegenwärtigen Moment erfahre, oder einst erfahren zu haben mich erinnere, sind entweder Aufstellungen kausaler Zusammenhänge, oder Folgerungen aus solchen Zusammenhängen; d. h. Behauptungen entweder über Gesetze, oder über Ereignisse der Vergangenheit und der Zukunft, die aus Gesetzen ermittelt worden sind.

Obschon wir vorher die Trüglichkeit der Erinnerung aus Humes eigenen Ausführungen kennen gelernt hatten, stellen sowohl *Treatise* wie *Enquiry* das Gedächtnis als unmittelbare Erkenntnisquelle für einst erlebte und in der Erinnerung als solche reproduzierte Ereignisse ebenbürtig neben die unmittelbaren Sinneseindrücke, die Erkenntnisquelle für „Dasein und Tatsachen" der Gegenwart, dort, wo beide den durch den Kausalitätsglauben vermittelten Einsichten gegenübertreten. Zu ungezählten Malen wird die kausale Ableitung als der einzige Prozeß hingestellt, der „über die Evidenz unsres Gedächtnisses und unsrer Sinne" hinausführt;[113]) d. h. der uns Kenntnis von Gesetzmäßigkeiten, von Ereignissen der Zukunft und nicht in die Erinnerung zu rufenden (weil z. B. nicht erlebt gewesenen) Ereignissen der Vergangenheit verschafft. Am deutlichsten treten sich die beiden einzigen Quellen objektiver Erkenntnis, die unmittelbare der Sinnes- und Erinnerungseindrücke und die mittelbare der Kausalbeurteilung, an einer bemerkenswerten

Stelle des *Treatise* gegenüber: „Die Eindrücke oder Vorstellungen der Erinnerung nun vereinigen wir zu einer Art von System, das alles umfaßt, von dem uns unsre Erinnerung sagt, daß es uns einmal, sei es als innere Perzeption, sei es als Sinneseindruck, gegenwärtig war; und alles, was diesem System angehört, zusammen mit den jetzt in uns gegenwärtigen Eindrücken, belieben wir als „Wirklichkeit" zu bezeichnen. Dabei bleibt unser Geist indessen nicht stehen. Er findet, daß mit diesem System von Perzeptionen durch . . . die Beziehung von Ursache und Wirkung ein anderes verknüpft ist, und wendet daher auch ihren Vorstellungen seine Beachtung zu; und da er dabei inne wird, daß für ihn eine Art Notwendigkeit besteht, grade diesen Vorstellungen sich zuzuwenden, daß die . . . kausale Beziehung, die ihn dazu zwingt, nicht die leiseste (sc. willkürliche) Abänderung gestattet, so faßt er diese Vorstellungen in ein neues System zusammen, das er gleichfalls mit dem Namen „Wirklichkeit" beehrt. Das erste dieser Systeme ist der Gegenstand der Erinnerung und der Sinne, das zweite der Gegenstand des Urteilsvermögens."[114])

Es trägt demnach die Erforschung des Erkenntniswerts aller Kausalurteile für Hume nicht den Charakter einer Spezialuntersuchung, und der breite Raum, den er der Besprechung dieser Frage in den beiden einschlägigen Werken widmet, ist durch den Versuch gerechtfertigt, in ihr der Quelle, welcher alle wertvollen Einsichten des Lebens und der Wissenschaft entfließen, auf den Grund zu gehen. „Wollen wir also eine befriedigende Aufklärung über die Natur jener Evidenz erhalten, die uns der Tatsachen versichert, so müssen wir untersuchen, wie wir zur Kenntnis von Ursache und Wirkung gelangen."[115])

3. Der Ursprung der Kausalitätsvorstellung ist nach der Auffassung unsres Philosophen ein rein empirischer. „Ich wage es als einen allgemeinen und ausnahmelosen Satz hinzustellen, daß die Kenntnis dieser Beziehung in keinem Falle durch Denkakte a priori gewonnen wird; sondern daß sie ganz und gar aus der Erfahrung stammt."[116]) Und zwar soll die Kausalität in jeder Form, als allgemeine Kausalgesetzlichkeit und als einzelnes Kausalverhältnis, nur a posteriori eingesehen werden können. Der *Treatise*

betont diese Doppelherrschaft der Empirie, stellt ausdrücklich beide Fälle auf eine Stufe, widmet sogar dem empirischen Ursprung der allgemeinen Kausalvorstellung einen eigenen Abschnitt;[117]) die *Enquiry*, ihrer leichteren Behandlungsweise gemäß, flicht die Gleichstellung der beiden Erkenntnisse nur gelegentlich ein, ohne auf sie Nachdruck zu legen. Da die kausale Gesetzlichkeit in keiner Weise a priori eingesehen werden kann, so entspringt unser Wissen um sie weder der „Intuition" noch der „Demonstration".

Die Begründung, die Hume für diese empirische Herkunft gibt, beruht auf dem Nachweis, daß keines der für ‚reine' Erkenntnisse bezeichnenden Kriterien an der Kausalitätsvorstellung anzutreffen ist. Alle von der Erfahrung unabhängigen Denknotwendigkeiten haben zunächst die Eigentümlichkeit, daß das Gegenteil ihres Inhalts unvorstellbar, ja undenkbar ist. Aber weder die Umkehrung des allgemeinen Satzes „was zu existieren anfängt, muß einen Grund seiner Existenz haben", noch die Ersetzung besonderer Gesetze durch ihr Gegenteil, etwa „daß alle Bäume im Dezember und Januar blühen und im Mai und Juni kahl werden", ist unverständlich und widersinnig; vielmehr sind diese Vorstellungen durchaus vollziehbar (*consistent, conceivable, possible*). Und weil alle Ereignisse oder Tatsachen Wirkungen von Ursachen sind, so müßte, wäre die Kausalität a priori, auch der Eintritt einer einzelnen Tatsache zu bestimmter Zeit an bestimmtem Orte unmittelbar oder mittelbar a priori zu erkennen, das Ausbleiben ihres Einritts unvorstellbar und undenkbar sein. Hierzu bemerkt die *Enquiry*: „Das Gegenteil jeder Tatsache bleibt immer möglich, denn es kann niemals einen Widerspruch (*contradiction*) in sich schließen und wird vom Geist mit derselben Leichtigkeit und Deutlichkeit vorgestellt (*conceived*), als wenn es noch so sehr mit der Wirklichkeit übereinstimmte. Daß die Sonne morgen nicht aufgehen wird, ist ein nicht minder verständlicher Satz und nicht widerspruchvoller, als die Behauptung, daß sie aufgehen wird."[118])

Erkenntnisse a priori können ferner, wenn auch nicht zeitlich vor aller Erfahrung, so doch ohne Benutzung bestimmter Erfahrungen (nämlich solcher, die ihren besonderen Inhalt ausmachen) eingesehen werden. Beim Kausalgesetz und seinen Anwendungen ist dies nicht möglich. Es wäre Adam unmöglich gewesen, aus der Natur des Feuers zu schließen, das es ihn verbrennen, aus der Natur des Wassers, das es ihn ersticken könne; und ebensowenig hätte

er aus der Beschaffenheit irgend einer Wahrnehmung auf die Existenz einer sie bewirkenden Ursache überhaupt geschlossen; sondern wie es der bestimmten Erfahrungen über die Verbindung von Feuer und Brennen, Wasser und Ersticken bedarf, um auf die Idee dieser Kausalverhältnisse zu gelangen, genau so bedarf es der Erfahrung unendlich vieler derartiger Verbindungen, um sich von der allgemeinen Herrschaft der Kausalität, von der „Gleichförmigkeit des Naturlaufs" zu überzeugen. Logisch ist die Wirkung ja nicht in der Ursache enthalten, sondern stets von ihr verschieden, daher auch durch keine logische Zergliederung nach dem Satz des Widerspruchs herauszuziehen. Die Vorstellungen der Billardkugel, des Schnees, des Feuers, des Brotes enthalten nicht die Vorstellungen der Schwere, Kälte, Hitze, Ernährung in sich. Für verwickeltere Kausalbeziehungen leuchtet das ohne weiteres ein, für die einfachen und alltäglichen aber täuscht uns die Gewohnheit vor, wir könnten auch ohne Benutzung der Erfahrung die Wirkung aus der Ursache vorhersagen. So wenig wie die Logik ist die Mathematik befähigt, die fraglichen Erkenntnisse auf ein Gebiet des a priori hinüberzuführen. Denn die auf das Naturgeschehen angewandte Mathematik setzt das Wissen um die Naturgesetze (z. B. der Bewegung) voraus, kann dieses Wissen also nicht erzeugen, sondern nur zur näheren Bestimmung und genaueren Feststellung uns anderweitig bekannt gewordener Kausalverhältnisse dienen.[119])

Aber erst das letzte Anzeichen alles a priori, die Apodiktizität universeller Sätze, betrifft die positive Gültigkeit einer Erkenntnis, und sein Fehlen oder Vorhandensein ist für den Skeptiker von besonderer Wichtigkeit. Denn hier handelt es sich um den Umfang und den Gewißheitsgrad der betreffenden Urteile selbst (nicht um deren Entstehung oder die Vorstellbarkeit ihres Gegenteils). Für Hume unterliegt es keinem Zweifel, daß die apodiktisch-universelle Geltung unsrer Urteile über allgemeine oder besondere Kausalität nicht aufrechtzuerhalten ist. Bei einem arithmetischen, einem logischen Satze war das anders. Dort wurde mit der höchsten Gewißheit über Eigenschaften ausgesagt, die den Vorstellungen als solchen (vermöge ihrer sachlichen Beschaffenheit und nicht ihres Auftretens hic et nunc) zukamen; kein Wunder, daß sich ohne Verlust des Gewißheitsgrades die betreffende Erkenntnis auch in die Form bringen läßt: daß sie ihr unter allen Umständen, in allen Fällen, oder was dasselbe sagt, universell zukommen

müssen. Auf dem objektiven Gebiete der Kausalität hingegen, wo es sich nicht um die Einsicht in denknotwendige Beziehungen an willkürlichen Vorstellungen, sondern um willkürlich wegdenkbare und nur tatsächlich beobachtete Beziehungen in der Erfahrung handelt, liegt die Sache anders. Da können wir apodiktisch nur aussagen, was uns die Erfahrung zeigt. Das aber ist eine häufige, niemals eine vollkommene Bestätigung bestimmter Zusammenhänge; denn keine Erfahrung reicht weiter als bis zur Gegenwart. Bisher waren Feuer und Hitze, Schnee und Kälte miteinander verbunden; bisher ist niemals ein Ereignis A aufgetreten ohne regelmäßige Verbindung mit einem Ereignis B — so lehrt die Erfahrung, und nur so darf mit Gewißheit unsre Aussage über Kausalität formuliert werden. Jedes Urteil, das die Herrschaft allgemeiner oder besonderer Kausalität für den Bruchteil einer Sekunde über den gegenwärtigen Augenblick hinaus behauptet, überschreitet die Grenze unmittelbarer (sinnlich gegenwärtiger und gedächtnismäßiger) Erfahrung, und hat an der absoluten Gewißheit unmittelbarer Erfahrungsaussagen natürlich dann keinen Anteil mehr.

Genau so machtlos zur Erweiterung dieser engen Grenzen ist das Denken in unserm Falle. Von einer unmittelbaren Denknotwendigkeit (*intuition*) ist keine Rede; ein Mittelglied (*medium*), eine *interposing idea*, die zu der Schlußfolgerung berechtigte, die Zukunft werde der Vergangenheit gleichen, ist auch nicht aufzufinden. Mit einer Art dramatischer Spannung entwickelt die *Enquiry* das völlige Versagen der beiden Erkenntnisquellen, Erfahrung und Denken, in unserm Problem.

4. Und dennoch vervollständigt ein jeder das „oft" zum „immer", die Mannigfaltigkeit zur Ausnahmlosigkeit, die Multiplizität zur Universalität, die Regel zum Gesetz. Mit welchem Recht? Wie kommt dieser sonderbare Sprung zustande? „Dieser Vorgang im Geist oder im Denken ist es, von dem ich gern die Grundlage kennen möchte." [120]) In der Beantwortung jener Fragen liegt der Schwerpunkt der Humeschen Ausführungen. Ist es weder die Erfahrung noch das Denken, weder die Sinnlichkeit noch die Vernunft, welche den verhängnisvollen Schritt uns nahe legen, so muß man sich nach geheimeren Quellen umsehen, aus denen die fraglichen Vorstellungen abfließen. Da erweist sich wiederum die Einbildungskraft als rettender Engel. Der nämliche „Naturinstinkt", der schon das Problem von der Realität der Außenwelt im realistischen

Sinne entschied und gegen die Vernunft an seinem Glauben festhielt, der in ähnlicher Weise die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit konstruierte, er ist auch der eigentliche Schöpfer der Kausalerkenntnis. Aber während auf mathematischem Gebiete die durch ihn geschaffene Überzeugung durch das Denken und die Erfahrung hart bedrängt, ja verdrängt wurde, während der Glaube an eine vom Ich unabhängige Außenwelt sich zwar behauptete, aber mit einer dem metaphysischen Charakter dieser Behauptung gemäßen Zaghaftigkeit, stehen in der Annahme von der Gesetzlichkeit des Naturlaufs Einbildungskraft und Naturinstinkt als eine Art von denkender Erfahrung oder erfahrendem Denken nicht wider, sondern nur über Erfahrung und Vernunft, und verschaffen, da es sich zwar nicht um Erfahrenes, aber doch um Erfahrbares handelt, einen entsprechend stärkeren Überzeugungsgrad. Auch hat Hume nur in diesem Fall die Rolle der Einbildungskraft als Erkenntnisorgan näher gezeichnet, deren Tätigkeit in den andern Fällen wohl behauptet, aber nicht eingehender beschrieben wurde.

Und zwar sind es die Prinzipien der Assoziation und Gewohnheit (*association, custom, habit*), auf denen unser Wissen um kausale und damit um naturgesetzliche Zusammenhänge beruht. Habe ich die Ereignisse X und Y in ausnahmlosem Zusammenhang bisher beobachtet, so taucht in meiner Einbildungskraft beim Eintritt von X auch die Vorstellung von Y auf, und zwar mit jenem merkwürdigen Wirklichkeitsbewußtsein, das Hume als *„belief"* zu bezeichnen pflegt.[121]) Es wird ein Gefühl oder eine Empfindung, auch ein natürlicher Instinkt, eine mechanische Tendenz genannt (*feeling, sentiment, natural instinct, mechanical tendency*), und ist, wie alle ursprünglichen Gefühle und Empfindungen, unbeschreibbar, weil unzerlegbar; es kann nur aufgezeigt und als ein letztes Element des Bewußtseins (Urfaktum würde Kant gesagt haben) hingenommen werden. Gelegentlich wird der Glaube an die Objektivität einer nicht unmittelbar gegenwärtigen Tatsache (besonders unglücklich) als graduelle Verstärkung des Phantasiebildes der betreffenden Tatsache, als eine „lebhaftere, lebendigere, stärkere, auch eine beständigere, ausharrendere, festere" Vorstellung von der betreffenden Tatsache genannt (*vivid, lively, forcible, steady, solid, firm* sind die beliebtesten Ausdrücke hierfür). Und Hume kann sich in der Umschreibung dieser besonderen Bewußtseinsweise durch immer neue Worte gar nicht genug tun — trotz seiner

Mahnung: „Vorausgesetzt, daß wir in der Sache übereinstimmen, ist es unnötig, um die Termini zu streiten.“ [122])

Ausdrücklich abgewiesen wird die Charakterisierung des Glaubens als eines Akts unsres Willens, über das rein vernunftgemäß zu Beweisende und das unmittelbar Gegenwärtige oder Erinnerte hinauszugehen, die Deutung dieses Glaubens als eines Postulats also verworfen. Vollkommen klar hat Hume die uns heute so geläufige Auffassung vorausgesehen. „Die Eigentümlichkeit des Glaubens, so könnte man sagen, besteht nicht darin, die Art des Vollzugs einer Vorstellung zu modifizieren, die Vorstellung unmittelbar gegenwärtig und aufdringlicher zu machen. Der Glaube ist vielmehr ein Etwas, das zum Vorstellungsakt hinzutritt, in der Weise wie der Wille oder das Begehren zur Vorstellung eines Guts oder eines Objekts der Lust hinzutritt.“ [123]) Und dann folgt die prompte Absage an diese Deutung.

Bei den übrigen, reinen Assoziationen, die auf veränderlichen Verbindungen von Wahrnehmungen beruhen, fehlt dieses Wirklichkeitsbewußtsein, in dem allein unsre Überzeugung wurzelt, daß der losgelassene Stein auch diesmal zur Erde fallen, die angestoßene Billardkugel sich auch diesmal fortbewegen wird. Von einer Darstellung der feinsinnigen, aber doch etwas gequälten Ausführungen darüber, wie gerade bei den regelmäßig beobachteten Verbindungen (im Gegensatz zu denen der Ähnlichkeit, örtlicher und zeitlicher Berührung, deren Inhalt variabel ist, usw.) von Vorgängen die subjektive Assoziation zugleich zu einer objektiven wird; d. h. wie und warum nur hier beim Eintritt irgend einer Wahrnehmung die stets mit ihr verbunden gewesene Wahrnehmung nicht als subjektive Vorstellung, sondern mit dem Glauben an ein objektives Eintreten reproduziert wird, sehen wir ab. Denn sie führen tiefer in die psychologischen *quaestiones facti* hinein, als es zur Entscheidung der skeptischen, also erkenntnistheoretischen *quaestiones juris* vonnöten ist.[124])

5. Dagegen darf nicht unerwähnt bleiben, daß der passive, naturalistische Mechanismus, dem Hume die Erkenntnis kausaler Zusamenhänge ausliefert, an mehreren Stellen seiner Werke stark und bewußt durchbrochen wird. Auch Hume war es nicht entgangen, daß ein bloßes Aufnehmen und gewohnheitsmäßiges Reproduzieren erfahrener Zusammenhänge keine lautere Quelle abgibt für die Aufstellung von Gesetzen, und damit für die Voraussage

in die Zukunft, für die Beurteilung der nicht erlebten Vergangenheit. Ich mag unendlich oft und ausnahmlos passiv erfahren haben, daß losgelassene Körper zur Erde fallen, und doch in dem Glauben, auch der mit Gas gefüllte Ballon werde sich niedersenken, bitter getäuscht werden. Und ich brauche andrerseits niemals erfahren zu haben, daß derartige Ballons in die Höhe steigen, und darf dennoch aus analogen Beoachtungen rechtmäßig darauf schließen. Kurz: nur eine Beobachtung von Zusammenhängen, die unter allen oder unter bestimmten (angebbaren) Umständen unverändert bleiben, d. h. eine Beobachtung, die sich nur durch willkürliche Abänderung dieser Umstände herstellen läßt, also nur eine aktive Beobachtung verschafft uns zuverlässige Erkenntnis von objektiven Gesetzen. Auf diese Weise erhalten wir „allgemeine Regeln, nach denen wir unser Urteil über Ursachen und Wirkungen richten müssen. Diese Regeln sind gegründet auf die Natur unsres Verstandes und auf unsre Erfahrungen über die Art, wie derselbe in unsern Urteilen über Gegenstände sich betätigt. Sie lehren uns zunächst die zufälligen Umstände von den wirkenden Ursachen unterscheiden; wenn wir finden, daß eine Wirkung ohne Hinzutritt eines bestimmten Umstandes hervorgebracht werden kann, so schließen wir, daß dieser Umstand keinen Teil der wirkenden Ursache ausmache, wie häufig er auch mit ihr verbunden sein mag. Da ihm nun aber diese häufige Verbindung trotz des entgegenstehenden, auf der allgemeinen Regel beruhenden Schlusses immerhin einen gewissen Einfluß auf die Einbildungskraft verschaffen muß, so entsteht vermöge des Gegensatzes dieser beiden Prinzipien ein Widerstreit in unsern Gedanken, und veranlaßt uns die eine Ableitung dem Urteilsvermögen (*judgement*), die andere unsrer Einbildungskraft zuzuschreiben.“ [125]) Und in diesem Konflikt lassen sich „die meisten“ von dem zweiten Prinzip, und nur „kluge Leute“ von dem Urteilsvermögen in ihrer Überzeugung bestimmen. Noch deutlicher redet Hume im gleichen Werke von einem Abmessen und Gegeneinanderabwägen widerstreitender Erfahrungen in der Kausalerkenntnis und fährt dann wörtlich fort: „Damit ist schon gesagt, daß die Schlüsse dieser Art nicht direkt auf der Gewohnheit beruhen, sondern nur in mittelbarer Weise.“ [126]) Im gleichen Sinne wird der Schluß von der Ursache auf die Wirkung als ein aktives Prinzip in Gegensatz zu der unmittelbaren, passiven Erfahrung der sinnlichen Augenblickserlebnisse gesetzt, „wo eine Be-

tätigung des Denkvermögens (*exercise of the thought*), oder überhaupt eine Tätigkeit im eigentlichen Sinne (*action properly speaking*) nicht stattfindet, und der Vorgang lediglich in der passiven Aufnahme der Eindrücke durch die Organe der Sinnesempfindung besteht".[127]) Aber wie so oft finden sich auch auf diesem Punkte die fortgeschrittensten Anschauungen nicht alle im Text, sondern zum Teil in den Anmerkungen niedergelegt, die als Antworten auf stille innere Selbsteinwände des Autors gemeint gerade die heikelsten Punkte der Lehre nicht unwesentlich verändern und verbessern. So klärt uns eine längere Anmerkung der *Enquiry* mit nicht mißzuverstehender Deutlichkeit auf über die Rolle, welche die spontane Denktätigkeit (in unsrer Sprache) im Gegensatz zu den passiven Prinzipien der Gewohnheit und Assoziation bei der Beurteilung gesetzmäßiger Zusammenhänge spielt. Das Thema des Abschnitts, in dem sie sich findet, „über die Vernunft der Tiere"[128]) forderte in besonderem Maße die Betonung des Unterschiedes heraus, der zwischen der tierischen Rezeptivität und der menschlichen Spontaneität, zwischen Instinkt und Denken zutage tritt. Dennoch wird im Text selbst für Mensch und Tier das gleiche Prinzip der Gewohnheit zur Grundlage aller über die unmittelbare Erfahrung hinausschweifenden Überzeugungen gemacht, und das Vorherrschen des Instinkts in den geistigen Operationen des Menschen aus der Analogie mit den Tieren gefolgert. Erst die Anmerkung erhebt die Frage: wieso die Menschen die Tiere im Begründen so weit übertreffen, und weshalb ein Mensch hierin den andern so weit übertrifft? „Hat nicht dieselbe Gewohnheit denselben Einfluß auf alle?" Das Durchdenken dieses Problems führte Hume zu der Einsicht, die den Text, den sie erläutern wollte, wesentlich erweiterte und vertiefte, wenn nicht zum Teil aufhob: daß die Auffindung der einzelnen Ursachen jedenfalls noch von ganz andern Faktoren abhänge als von zufälliger Gewohnheit und Assoziation, daß es dazu in hohem Grade „der Aufmerksamkeit, des Scharfsinns, der Beobachtungsgabe" bedürfe, um die wirklich mit einer Erscheinung gesetzmäßig verbundene Ursache aus der Verwebung mit andern, fremden und äußerlichen Umständen herauszuarbeiten; ein einziger exakt beobachteter Erfahrungszusammenhang dient uns dann schon zur Grundlage für die Annahme eines Kausalverhältnisses, während eine Fülle inexakt beobachteter Zusammenhänge (wie das Zitat aus dem *Treatise* bewies)

zu keiner derartigen Annahme berechtigt. Allerdings erklärt Hume an anderer Stelle, daß jede Ermittelung einzelner Kausalgesetze, bei der die Rolle des Denkens allerdings nicht zu unterschätzen sei, doch die Kenntnis des allgemeinen Kausalprinzips zur Voraussetzung habe; und daß diese Kenntnis uns nur durch Gewohnheit bekannt werden könne. „Und so kommen wir doch auch hier wiederum auf unsre Hypothese zurück."[129]) Genau damit in Übereinstimmung befindet sich eine andere Anmerkung der *Enquiry*, welche die Erfahrung letzten Endes (*ultimately*) als die Grundlage aller kausalen Schlüsse und Beweise erklärt, aber scharf zwischen der roheren und feineren Erfahrung scheidet. Diese wird gewonnen „nicht ohne eine gewisse Denktätigkeit (*process of thought*) und Überlegung (*reflection*) dessen, was man beobachtet hat."[130])

6. So ist der Ursprung aller Erkenntnis objektiver Zusammenhänge die Erfahrung; ihr Zustandekommen beruht auf Assoziationen, die durch Gewohnheit vermöge der Einbildungskraft ausgelöst werden, und denen bei der Anwendung im einzelnen das aktive Denken zu Hilfe kommt; ihre eigentümliche Überzeugungsweise heißt Glaube. Aber noch sind die brennenden Fragen unerledigt: was ist der Gewißheitsgrad, und was die Natur des Gegenstandes dieser Einsichten?

Ihr Gewißheitsgrad übertrifft niemals jene niedere Zustimmungsstufe der *moral evidence*, die Hume objektiv als Wahrscheinlichkeit, *probability*, subjektiv als Zustimmung, Überzeugung, Sicherheit, *assent, conviction, assurance* u. a., bezeichnet hatte. Und zwar handelt es sich bei der erkenntnistheoretischen Analyse stets um die strenge, oder die philosophische Wahrscheinlichkeit. Sie nämlich allein ist ja eine (wie wir heute sagen würden) logische, subjektiv und objektiv allgemeingültige Kategorie, während die unphilosophische Wahrscheinlichkeit einen rein psychologischen, und daher individuell und inhaltlich variablen Zustand bedeutet. Zwar gibt es stetige Übergänge zwischen den beiden Wahrscheinlichkeitsarten, aber die philosophische Wahrscheinlichkeit ist allein maßgebend für den Erkenntniswert eines Urteils. Philosophische und unphilosophische Wahrscheinlichkeit verhalten sich genau so zueinander wie die Einbildungskraft als Erzeugerin willkürlicher, subjektiver Vorstellungen und die Einbildungskraft als Funktion an unabweisbaren objektiven Gebilden; natürlich, denn die beiden Wahrscheinlichkeitsarten sind ja nichts

andres als die Produkte jener beiden Vermögen, oder besser der verschiedenen Betätigungsweisen des einen Vermögens. Daher unterscheiden sie sich nur dem Grade, nicht der Art nach: „Überhaupt ist unsre Zustimmung zu den bloßen Wahrscheinlichkeitsschlüssen, sofern sie lediglich in der Lebhaftigkeit der Vorstellungen ihren Grund hat, gleicher Art mit dem Glauben an allerlei Einfälle und Vorurteile, die man mit der tadelnden Begründung, sie seien lediglich das Erzeugnis der Einbildungskraft, abzuweisen pflegt.“ [131]) Entsprechend wird der Unterschied und die Verwandtschaft zwischen dem Glauben an poetische Fiktionen, etwa beim Anhören eines Theaterstücks, und dem Glauben an wirkliche Ereignisse (sofern sie nicht im Augenblick erlebt werden) also bestimmt: „Beide Vorstellungen sind einander einigermaßen gleichartig; aber jene steht auf viel niedrigerer Stufe als diese, sowohl bezüglich ihrer Ursachen als auch in Hinsicht auf ihre Wirkungen.“ [132])

Richten wir unser Augenmerk auf die „philosophische“ Wahrscheinlichkeit, so finden wir diese durchaus nicht stets von dem gleichen Evidenzgrad begleitet. Denn sie zerfällt je nach der Anzahl der einwandfrei beobachteten Fälle, über deren Gesetz sie aussagt, in bestimmte Stufen, die dem Mehr oder Minder dieser Anzahl direkt und genau proportional sind. Liegen Erfahrungen in solcher Fülle vor wie bei den bestbeglaubigten Naturgesetzen, so ist der Ausdruck Wahrscheinlichkeit eigentlich zu geringschätzig, und man täte besser daran, die Wahrscheinlichkeit im weiteren und engeren Sinne mit verschiedenen Worten zu belegen. Daher spaltet Hume, wie erst jetzt ganz verständlich wird, die Wahrscheinlichkeitserkenntnis in *proofs* und *probabilities*. Dabei geht er in der Würdigung der Wahrscheinlichkeit höherer Ordnung so weit, ihren Evidenzgrad als „gänzlich frei von Zweifel und Ungewißheit“ [133]) zu bezeichnen — Ausdrücke, die schon die Grenze der Folgerichtigkeit überschreiten. „Der erste Fall einer Verbindung von Gegenständen besitzt wenig oder gar keine überzeugende Kraft; der zweite schon etwas mehr, beim dritten wird dieselbe noch fühlbarer; in dieser Art erlangt unser Urteil langsam volle Sicherheit.“ [134]) Die niederen Stufen der Gewißheit über Kausalgesetze beruhen entweder auf dem Fehlen oder auf dem (scheinbaren) Widerstreit von Erfahrungen. Habe ich nicht genügend Erfahrungen, etwa von der schädlichen Wirkung eines Schlafmittels, so bleibt die Evidenz über die Wirkung des Mittels

eine niedere; und das gleiche gilt, wo es in einigen Fällen als schädlich, in andern (scheinbar gleichen) als unschädlich beobachtet wurde. Hier nährt sich das Wahrscheinlichkeitsbewußtsein von dem Überschuss an Erfahrungen, die für die eine oder die andre Art der Wirkung sprechen. So gibt stets die Anzahl der Erfahrungen unmittelbar oder mittelbar den Ausschlag für die Entscheidung.

Aus diesem Grunde setzt Hume die mathematische Wahrscheinlichkeit nur als einen besonderen Fall der philosophischen an, ohne der Unterschiede zwischen beiden weiter zu gedenken.[135])

7. Noch fehlt die Bestimmung des Gegenstandes unsrer kausalen Erkenntnis, die Angabe dessen, was wir in den wahrscheinlichen Urteilen über objektive Zusammenhänge eigentlich zu erfassen vermögen. Die Lösung dieses Problems hat Hume auf die knappe Formel gebracht: erkennbar ist nur regelmäßige Verbindung (*regular conjunction*), nicht notwendige Verknüpfung (*necessary connexion*) von Erscheinungen [136]) (denn nur um „Perzeptionen“ handelt es sich ja nach dem Ergebnis des vorigen Abschnitts). Das bedeutet: wir vermögen auf keinem Gebiete der Wirklichkeit in einem Ereignis irgend ein Etwas zu entdecken, das dieses Ereignis mit einem andern notwendig verknüpfte. Ein solches Etwas bezeichnet man gewöhnlich als Kraft, Wirksamkeit, Agens, Macht, Energie, Notwendigkeit, Verknüpfung, hervorbringender Faktor (*power, efficacy, agency, force, energy, necessity, connexion, productive quality*), lauter Synonyma, von denen also auch nicht eins durch das andre erklärt werden darf. „Der häufige Gebrauch der Wörter: Macht, Kraft, Energie usw., auf die wir überall in der Alltagsprache wie in der Philosophie stoßen, ist kein Beweis, daß wir irgendwo mit dem verknüpfenden Prinzip zwischen Ursache und Wirkung bekannt, oder imstande sind, Rechenschaft über den letzten Grund der Erzeugung eines Dinges durch ein andres zu geben.“ [137]) Geht man der Sache auf den Grund, so bemerkt man zunächst im Bereich der äußeren, außer meines Leibes befindlichen, d. h. wahrgenommenen Natur nichts andres, als daß eine Erscheinung „tatsächlich und wirklich“ der andern folgt. Daß nach dem Stoß der einen Billardkugel die Bewegung der getroffenen zweiten Kugel eintritt, lehrt mich die Erfahrung; aber sie zeigt mir so wenig wie mein Denken eine Kraft, welche an den Stoß der ersten Kugel notwendig, „unfehlbar“ die Bewegung der zweiten bände.

Gibt man die Erkennbarkeit von Kräften in der äußeren Natur auch preis, so ist damit die energetische Auffassung vom Wesen der inneren, der seelischen Gesetzlichkeit, wo der Begriff der Kraft seine eigentliche Heimat hat, noch nicht gefallen. Aber auch diese Auffassung kann vor einer strengen Zergliederung nicht bestehen. Jedermann kennt den Einfluß seines Willens auf die Bewegung seiner Gliedmaßen sowie auf die Richtung seiner Gedanken. Ich will vom Stuhl aufstehn und erhebe mich; ich will an ein schmerzliches Ereignis nicht denken und unterlasse es. Aber liegt in dieser unangreifbaren Beobachtung irgend etwas von notwendiger Verbindung zwischen Willensakt und Leibesbewegung, Willensakt und Gedankenrichtung? Irgend eine Erkenntnis der „Kraft", die im Willen als Ursache enthalten ist, und welche Wirkungen aus sich hervortreibt? Augenscheinlich nicht; denn a priori weiß ich von dem Gehorsam, den mein Leib oder meine Gedanken meinem Willen bezeugen, nicht das geringste, und die Erfahrung zeigt mir immer nur die regelmäßige Abfolge zwischen Wille und Ausführung, d. h. zwischen Tätigkeitsgefühl und Gliederbewegung, Tätigkeitsgefühl und Gedankenrichtung — aber nichts darüber hinaus. Kennten wir wirklich die Kraft, welche dem Willen innewohnt, so müßten wir auch wissen, warum diese Kraft einigen Organen und Gefühlen (z. B. dem Herz und der Leber, oder den stärkeren Leidenschaften) gegenüber versagt, und an andern (wie Finger und Zunge, oder schwachen Affekten) sich betätigt. Aber der Grund dieser Verschiedenheit ist für uns ein vollkommenes Geheimnis. Und weiter: wäre wirklich im Willensimpuls selbst die Kraft enthalten, die Glieder zu bewegen, wie erklärt sich dann die anatomische Tatsache, daß der Willensimpuls gar nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar Ursache der gewollten Gliedbewegung ist? Unser Wille bewirkt ja eigentlich gar nicht die gewollte Armbewegung, sondern die ungewollten Molekularprozesse im Zentral-Nervensystem, die wieder andre Vorgänge auslösen, bis schließlich die gewollte Armbewegung als Endglied einer langen physiologischen Kausalkette auftritt! Wäre nun die Kraft bekannt, so wäre auch die Wirkung bekannt (was sie nicht ist), und umgekehrt, da uns die Wirkung unbekannt ist, so kann auch die Kraft nicht bekannt sein, mit der sie unzertrennlich verwachsen sein müßte.

Endlich möchte man meinen, die Anstrengung (*strong endeavour*), der *nisus*, den wir innerlich erleben, wo wir den Widerstand äußerer Körper zu brechen suchen, liefere ein unmittelbares Bewußtsein der wirkenden Kraft. Aber einmal wird keineswegs bei allen Kausalverhältnissen eine derartige persönliche Anstrengung erfahren, sondern nur bei der beschränkten Zahl der angegebenen Fälle, und die übliche Hineinverlegung dieses Kraftgefühls in alle ursächlichen Zusammenhänge, etwa auch in die Bewegungsvorgänge der anorganischen Natur, bedeutet eine höchst gewagte Analogie; dann aber ist dieses Anstrengungsgefühl zwar als solches vorhanden, offenbart aber nicht die geringsten Bestandteile einer notwendigen Verknüpfung mit der Wirkung (etwa dem Heben eines Gewichtes). Und gerade, aber auch nur insofern diesem Zwecke das Wort Kraft dienen soll, insofern damit der Vorgang hinter den Kulissen der Kausalität bezeichnet zu werden pflegt, leugnet Hume die Erkennbarkeit der Kraft. Entspricht also der *animal nisus* auch „dem gewöhnlichen und ungenauen Begriff der Kraft", so reicht er doch für einen „scharfen und genauen Kraftbegriff" nicht aus.

Ebensowenig vermag der physikalische Kraftbegriff uns an den Kausalverhältnissen sachlich ein neues Erkenntnisobjekt zu enthüllen; denn er bezeichnet ja nur den „unbekannten Umstand" an der Ursache, durch den das den Physiker allein interessierende quantitative Moment an der Wirkung, also deren Bewegungsgröße bestimmt wird.

So sind denn alle Versuche, über den regelmäßigen Zusammenhang zweier Erscheinungen hinaus noch das „innere Band" zwischen ihnen zu ermitteln, kläglich gescheitert. Eine fruchtbare Klärung ergibt sich erst, wenn wir an das Zustandekommen der Kausalitätsvorstellung durch Assoziation, Gewohnheit und Einbildungskraft zurückdenken. Dieser Weg ist der einzige, der noch offen ist, um dem aus Erfahrung und Denken verbannten Kraftbegriff ein Daseinsrecht zu verschaffen. Da zeigt sich dann, daß die Vorstellung der Kraft weder aus der unmittelbaren Erfahrung noch dem notwendig zu Denkenden zu entnehmen ist, sondern einzig auf dem Gefühl beruht, welches die wiederholten Erfahrungen regelmäßiger Zusammenhänge begleitet. Es ist der Drang und Hang (*determination, propensity*), beim Eintritt einer Wahrnehmung die zweite, stets in ihrem Gefolge aufgetretene Wahrnehmung denkend zu reproduzieren, der innere Zug, den die Vorstellung der Ursache zur Vorstellung der Wirkung hat. Habe ich etwa periodische

Luftschwingungen und Töne im regelmäßigen Zusammenhang beobachtet, so erwarte ich nicht nur, daß, wo periodische Luftschwingungen sind, auch Töne sein werden, sondern die Vorstellung der Luftschwingungen treibt fühlbar zur Vorstellung der Töne hinüber. „Diese Verknüpfung, welche wir in der Seele fühlen, dieser gewohnte Übergang der Einbildung von einem Gegenstand zu dessen üblichem Begleiter, ist also die Empfindung oder der Eindruck, aus dem die Vorstellung der Kraft oder notwendigen Verknüpfung gebildet ist.“ [138]) Nun begreifen wir auch, warum an den erscheinenden Gegenständen selbst (denn von Dingen „an sich“ ist hier nicht die Rede), an den Ursachen und Wirkungen als solchen, die „Kraft“ nicht als etwas „Neues“ neben dem regelmäßigen Nacheinandervorkommen der betreffenden Ereignisse entdeckt, und doch die Vorstellung von Kraft nicht vermieden werden kann! Denn sie ist etwas, „das im Geist besteht, nicht in den Gegenständen“; [139]) oder deutlicher — da die empirischen Gegenstände ja auch im Geiste sind — sie ist nichts an den objektiven Wahrnehmungsverkettungen, sondern nur etwas an der subjektiven Reproduktion dieser Verkettungen. Einzig die Neigung des Menschen, sein subjektives Fühlen in die objektiven Gegenstände oder Erscheinungen hineinzuverlegen, ist es, welche fälschlich eine innere Tendenz im Vorstellungsverlauf zur Kraftäußerung des Vorgestellten erhebt. „Die Notwendigkeit des Geschehens in der Körper- oder Geisteswelt ist eigentlich keine Bestimmung in dem wirkenden Element, sondern in irgend einem denkenden oder vernünftigen Wesen, das etwa die Handlung betrachtet; und sie besteht hauptsächlich in der gedanklichen Nötigung dieses Wesens (*in the determination of his thoughts*), den Eintritt jener Handlung aus vorhergehenden Tatsachen abzuleiten.“ [140]) „Wer die Notwendigkeit nicht in diesem Lichte betrachtet, muß darauf verzichten, von ihr eine, sei es auch noch so annäherungsweise Vorstellung zu gewinnen; er darf in keiner Weise äußeren oder inneren Gegenständen, dem Geiste oder dem Körper, den Ursachen oder den Wirkungen Notwendigkeit zuschreiben.“ [141])

Die *constant conjunction*, durch den inneren Drang der Assoziation zur *necessary connexion* erhoben, ist das wichtigste Kriterium kausaler Zusammenhänge [142]) und damit aller objektiven Gesetzlichkeit überhaupt. Aber in seiner Begleitung findet sich stets noch ein andres Merkzeichen: die zeitlich-räumliche Berührung der gesetzlich verbundenen Erscheinungen. In dieser Doppelbestimmung paßt es allerdings nur auf die Naturgesetzlichkeit in der Körperwelt; unräumliche Ursachen und Wirkungen sind nur durch zeitliche Kontinuität verbunden. Und zwar ist die Ursache niemals gleichzeitig mit der Wirkung, sondern geht ihr unmittelbar vorauf.[143]) Das alles zeigt uns die Erfahrung als die allgemeinsten Eigenschaften der Kausalität, d. h. überall dort, wo bisher regelmäßige Verbindung zwischen Ereignissen statt hatte.

8. In den vorangehenden Bestimmungen ist der Grundstock der Humeschen Ausführungen über die Erkenntnis objektiver Zusammenhänge enthalten. Nicht ganz unwesentlich und auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht sehr originell ist die Ausdehnung, welche dieser Skeptiker für die Gültigkeit solcher Urteile beansprucht. Das Eigenartige liegt hier in dem Gegensatz, in welchen Intensität und Extensität der Kausalerkenntnis zueinander treten. Genau so rücksichtslos nämlich wie die Gewißheit auf Wahrscheinlichkeit, die angebliche Denknotwendigkeit auf Gewöhnung, die objektive „Kraft“ auf ein subjektives Tendenzgefühl herabgestimmt wurde, wird die unbedingte Ausdehnung dieser Wahrscheinlichkeit, dieses „Glaubens“ und niederen Wissens auf das gesamte Reich der erfahrbaren Wirklichkeit gefordert. Obwohl nicht einmal die allgemeine Gesetzlichkeit des Naturlaufs denknotwendig und mit höchster Gewißheit behauptet werden darf, soll doch eine Druchbrechung der Naturgesetze, weder im allgemeinen noch im einzelnen, jemals angenommen werden dürfen, und sowohl die Willensfreiheit wie das Wunder werden in jeglicher Gestalt, aus erkenntnistheoretischen Motiven, mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen.

Ausdrücklich erklärt Hume, daß er seine Betrachtungen über die Erkenntnis ursächlicher Zusammenhänge sowohl auf die Kausalität im Bereich der *reflexions* (oder *inward sensations*) wie der *outward sensations* bezogen wissen wolle.[144]) Und der berühmte Abschnitt der Enquiry „Über Freiheit und Notwendigkeit“ rechtfertigt diesen Ausspruch. Die Frage nach der Freiheit oder Unfreiheit des menschlichen Willens ist zunächst kein metaphysisches, sondern ein empirisch-psychologisches Problem, und also auch von den nämlichen Prinzipien aus wie die Frage nach andern Gesetzen in Natur und Geisteswelt zu entscheiden. Und daher ist die Entscheidung leicht: an den menschlichen Willensentschlüssen ist genau

so viel und so wenig „Notwendigkeit", genau so viel und so wenig Verursachung zu erkennen wie an den Vorgängen der äußeren Natur. Die beständige Verbindung bestimmter Erscheinungen zeigt uns die Erfahrung hier wie dort; daher herrscht auch im Reich des menschlichen Willens nicht weniger ausnahmlos Notwendigkeit und Verursachung, und sie sind innerhalb der vorher festgelegten Grenzen nicht weniger sicher zu erkennen als in der übrigen Welt. „So zeigt sich, daß die Verbindung zwischen Beweggründen und Willenshandlungen ebenso regelmäßig und gleichförmig verläuft wie die zwischen Ursache und Wirkung auf allen Gebieten der Natur." [145]) Das ganze Arsenal von Beispielen wollen wir nicht vorführen, aus denen Hume teils die beständige Abhängigkeit der Willensregungen von Motiv, Charakter und Umständen, teils die Annahme dieser Abhängigkeit in den Anschauungen der Alltagsmenschen, teils die psychologische Entstehung des Freiheitswahns nachzuweisen sucht, und aus dem alle seine Nachfolger, Gegner wie Freunde, geschöpft haben und noch schöpfen. Denn auf seine Auffassung von der Beschaffenheit, nicht des Erkannten, sondern des Erkennens haben wir zu achten. Da genügt es zu betonen, daß er die Gleichwertigkeit der inneren mit der äußeren Kausalität in erkenntnistheoretischer Beziehung dargetan hat.

Etwas ähnliches gilt von dem Nachweis, daß alle angeblichen Wundergeschichten uns nicht zu der Annahme einer Durchbrechung der Naturkausalität bestimmen dürfen. Der Kern von Humes Ausführungen ist hier überall der, daß wir den Wundergläubigen vor die entscheidende Frage stellen müssen: hat die Erweckung eines Toten, die Heilung eines Blinden durch den Speichel, oder hat die Unglaubwürdigkeit, bewußte oder unbewußte Unwahrhaftigkeit der Zeugen, mehr Erfahrungen für sich? Ist letzteres der Fall, so ist die Annahme, daß sich kein Wunder zugetragen habe, um genau so viel mal wahrscheinlicher wie die Unglaubhaftigkeit von Zeugen öfter erfahren wurde als die (nie erfahrene, sondern nur behauptete) Durchbrechung der Naturgesetze. Ist das Entweder — Oder einmal so unausweichbar hingestellt, dann kann die Entscheidung erkenntniskritisch nicht mehr zweifelhaft sein.

9. Der biologischen und szientifischen Notwendigkeit, Gesetzeszusammenhänge in der Wirklichkeit anzunehmen, war sich Hume vollkommen bewußt; aber ebenso fand er auch, daß Gegenstand, Gewißheitsgrad, Ausdehnung, wie er sie, unbekümmert um die Bedürfnisse des Lebens und der Wissenschaft, der kausalen Erkenntnis zugewiesen hatte, diesen Bedürfnissen völlig genügten.[146]) Ja sogar eine biologisch-teleologische Rechtfertigung für die Beschränkung in der Gewißheit und den Gegenständen der kausalen Erkenntnis ist Humes Feder entflossen. Eine für die Erhaltung des Lebens so wichtige Angelegenheit, wie die Überzeugung vom Walten kausaler Gesetzlichkeit, ohne die wir weder ein Mittel dem Zweck anpassen, noch sonst einen Schritt über den Horizont der augenblicklichen Wahrnehmungen zu tun vermöchten, durfte nicht der so leicht irrenden Vernunft, sie mußte einem uns schon in der Wiege mitgegebenen Naturinstinkt anvertraut werden. Hier bricht der Naturalismus Humes wieder hindurch, der, bei aller Aufklärung, Rousseaus Ideen auf das ihm eigene Gebiet verpflanzt, und in mancher Hinsicht auf Montaigne und Charron sowie auf die alten Pyrrhoniker zurückweist.

10. Endlich sei noch hervorgehoben, daß genau wie bei der Analyse der mathematischen Erkenntnis, beim Streit um die Realität der Außenwelt, so auch hier metaphysische Reste zwar nicht geleugnet, aber als unerkennbar abgestoßen werden; Reste, die wir erst im folgenden Abschnitt aufsammeln und behandeln dürfen. Hume leugnete nämlich nicht, er glaubte vielmehr, daß es „letzte Prinzipien und Kräfte" gäbe, welche die eigentliche Ursache im strengen Sinne für die objektive Verknüpfung zweier Erscheinungen enthielten; aber diese zu erforschen, übersteige die menschliche Fassungskraft. Denken a priori versagt hier, und Erfahrung „läßt uns in die innere Struktur oder die wirkenden Prinzipien der Gegenstände überhaupt keine Einsicht gewinnen".[147])

Ehe wir aber die Grenzen der erfahrbaren Wirklichkeit überschreiten und die These, daß auch für Hume die erfahrbare Wirklichkeit nicht die einzige Wirklichkeit bedeutet, begründen, muß noch ein kurzes, ethisch-erkenntnistheoretisches Intermezzo an uns vorüberziehen.

c) Die Erkenntnis der Werte.

1. Eine ganz eigentümliche Mittelstellung zwischen subjektiver und objektiver Erkenntnis nimmt in Humes Untersuchungen die Beurteilung der Werte, der ästhetischen und ethischen, ein. Beide Gebiete behandelt er so ziemlich auf gleicher Stufe;[148]) eine

eingehendere Beleuchtung aber hat er nur den moralischen Problemen angedeihen lassen. Und auch bei diesen tritt das erkenntnistheoretische Moment, tritt die Frage: in welcher Art, welcher Gradhöhe, von welchen Gegenständen gibt es Wissen um die Sittlichkeit? hinter die Erforschung des Wesens und der Eigenschaften der Moral fast vollständig zurück. Dennoch liefern einige Ausführungen in den Hauptwerken,[149]) sowie die Essais: *The Sceptic, The Platonist, The Stoic, Of Standard of taste* Andeutungen in der uns interessierenden Richtung, die nicht übergangen werden dürfen.

Aber nicht nur hat Hume sein Augenmerk vornehmlich auf die Bestimmung der Werte selbst gerichtet, sondern auch an den entscheidenden Stellen, die für unsern Zweck in Betracht kommen, das sittliche Sein mit der Erkenntnis des sittlichen Seins gradezu vermengt und verwechselt.[150]) Der tiefste Grund dafür liegt in dem Umstand, daß das Kriterium der Sittlichkeit nicht in eine Beschaffenheit des Willens, sondern in eine „moralische Unterscheidung" und „Beurteilung", die auch moralischer Sinn genannt wird, also in eine Art Erkenntnisakt verlegt wird.

2. Die in skeptischer Hinsicht allein wichtige Frage nach der Gültigkeit ethischer Urteile, d. h. Aussagen über die Sittlichkeit, beantwortet Hume dahin: daß die Erkenntnis der Werte zwischen dem rationalen a priori und dem empirischen a posteriori etwa die Mitte halte.

Am ausführlichsten wird auf ethischem Gebiete die reine Vernunfterkenntnis zurückgewiesen. Gut und böse, sittlich und unsittlich können nicht durch bloße Betrachtung der Vorstellungen, welche die moralischen Verhaltungsweisen zum Inhalt haben, „ihrer Gegenüberstellung und Vergleichung" erkannt werden, wie das bei den logischen und mathematischen Beziehungen der Fall gewesen war. Wären die sittlichen Werte, die hier als Vertreter aller Werte einmal gelten mögen, auf dem Wege „abstrakten Denkens" (= Denkens a priori) zu entdecken, so müßten sie in einer Beziehung bestehen, die notwendig mit dem willkürlich vorgestellten, betreffenden Verhalten mit gedacht würde. Das ist nun aber nicht der Fall. So gilt der Elternmord und die Blutschande allgemein als verwerflich. Aber in den Vorstellungen der Verhältnisse, welche Kindesmord und Blutschande ausmachen, wird ihre Unsittlichkeit nicht notwendig mitgedacht; wie die Vorstellungen einer Ulme, die ihren Sprößling durch Überschattung vernichtet, oder einer Tier-

mutter, die von ihrem Kinde begattet wird, beweisen. Ihr Inhalt erregt keine Mißbilligung.

Aber so wenig wie das Wissen um Werte jemals höchste Gewißheit erreicht, weil es kein Gegenstand der *intuition* oder *demonstration* werden kann, so wenig darf es einfach der Tatsachenerkenntnis zugeteilt werden. „Ich denke an den absichtlichen Mord. Betrachtet denselben von allen Seiten und seht zu, ob ihr das tatsächlich oder realiter Existierende finden könnt, was ihr Laster nennt. Wie ihr das Ding auch ansehen mögt, ihr findet nur gewisse Affekte, Willensentschließungen und Gedanken, außerdem enthält der Fall nichts Tatsächliches."[151]) Der Unwert dieser Handlungsweise wird erst durch ein eigentümliches Gefühlserlebnis, ein besondres Unlust- (bei der Tugend Lust-) Gefühl, d. h. durch die Einwirkung auf das *moral sentiment* entdeckt. „Auch dies ist eine Tatsache, aber dieselbe ist Gegenstand des Gefühls, nicht der Vernunft."[152]) „Wir schließen nicht daraus, daß uns ein Charakter erfreut, daß er tugendhaft sei; sondern indem wir fühlen, daß er uns in einer bestimmten Weise erfreut, fühlen wir eben damit, daß er tugendhaft ist."[153]) So bestimmt ein eigenes moralisches Beurteilungsvermögen (*sentiment of approbation or blame, affection or disgust, esteem or contempt*), nicht durch die bloße subjektive Vorstellung des zu bewertenden Objekts, aber auch nicht auf Grund von zahlreichen Erfahrungen, den Wert der Dinge. Diese Einsichten sind durch die Universalität ihrer Geltung der reinen Vernunfterkenntnis und durch die Voraussetzung einer (aber auch eben nur einer) Erfahrung der empirischen Erkenntnis verwandt. Von beiden getrennt sind sie aber durch ihren gefühlsmäßigen Charakter (*sentiment, taste, immediate feeling, internal sense*). Die Werterkenntnis ist das Werk nicht der Vernunft im engeren Sinne (*reason*), wie die Urteile über Beziehungen a priori, nicht das Werk des Urteilsvermögens (*judgement*), durch das die kausalen Erfahrungszusammenhänge ergriffen werden, sondern das Werk des Herzens (*heart*).

3. Die intellektuelle Erkenntnisweise beteiligt sich bei der moralischen Beurteilung an zwei Punkten: durch sie wird mir eine klare Vorstellung der zu bewertenden Gesinnung oder Handlungsweise gegeben; und durch sie allein weiß ich um die Mittel, die den moralischen Endzweck erfüllen können. Also, ob ein Mörder der Sohn kranker Eltern und erblich belastet ist, ob er von seinem

Opfer gereizt wurde oder nicht, kurz, den ganzen Tatbestand lerne ich durch Sinne und Verstand kennen wie jeden Tatbestand. Ob aber auf Grund dieses Tatbestandes das sittliche Schuldig zu sprechen ist oder nicht, das erfaßt allein das Gefühl. Welche Mittel dem allgemeinen Wohl dienen, entscheiden einzig Beobachtung und Verstand; aber ob der Zweck, den sie verwirklichen, der sittliche Endzweck ist, entscheidet wiederum das Gefühl.[154])

Ein letzter Punkt endlich, auf dem sich indirekt der Intellekt an der moralischen Beurteilung beteiligt, ist die Reflexion über diese moralische Beurteilung. Darum ist die Moralphilosophie durchaus Wissenschaft, und zwar eine Erfahrungswissenschaft wie die Erkenntnistheorie. Sie hat das allen Verhältnissen, die vom *moral sentiment* gelobt oder getadelt werden, Gemeinsame ausfindig zu machen und auf letzte Prinzipien zurückzuführen; sie selbst aber arbeitet nicht mit dem moralischen Gefühl. „Die Schönheit, die sittliche wie die natürliche, wird eigentlich mehr gefühlt als verstandesmäßig aufgefaßt. Richten wir unsre Vernunft auf sie und versuchen wir einen Maßstab für sie aufzustellen, so betrachten wir eine neue Tatsache, nämlich den allgemeinen Geschmack der Menschheit oder etwas ähnliches, der dann Gegenstand der Vernunfttätigkeit oder des Forschens werden kann.“ [155]) Und zwar im Sinne der Erfahrungswissenschaft. „Ihre Grundlage“, heißt es gelegentlich von der Ästhetik, „ist dieselbe wie die aller Wertwissenschaften (*practical sciences*), Erfahrung; und sie beruht lediglich auf allgemeinen Beobachtungen dessen, was in allen Ländern und zu allen Zeiten allgemein zu gefallen schien.“ [156])

4. Neben dieser besonderen Erkenntnis a r t moralischer und ästhetischer Wertbeurteilung, die in Ethik und Ästhetik zwar zum Gegenstand empirischen Verstandeswissens gemacht wird, selbst aber kein solches Wissen darstellt, kommen für die Skepsis Humes noch andre Probleme in Betracht, in deren Behandlung jedoch auch nicht volle Klarheit erreicht wurde. Es sind die Fragen nach der selbständigen Natur und nach der Allgemeingültigkeit, welche den Werten als solchen (nicht dem Wissen um sie) etwa eignen. Daß diese Aufgaben zwar nicht direkt aber mittelbar zur ethischen Skepsis in enger Beziehung stehen, hat die Kritik Montaignes ja zur Genüge ergeben.

Auf dem e r s t e n Punkt ist Hume zu allen Zeiten sich völlig

treu geblieben. Seine deutlich ausgesprochene Meinung geht dahin, daß die Werte nichts „an sich“ Bestehendes sind, nicht „in der absoluten Natur der Dinge“ liegen, sondern nur in der Eigenschaft aufgehen, Gefühle des Lobes und Tadels, des ästhetischen Wohlgefallens und Mißfallens in uns auszulösen. Von dieser Seite gleichen sie den Sinnesempfindungen des Süßen, Bittern, Kalten, den Gefühlen der Lust, Unlust usw., die ja auch nichts in den Dingen selbst, sondern nur Reaktionen unsres Gemüts auf die Dinge bedeuten.[157])

5. Der z w e i t e Punkt ist weder so bestimmt noch so gleichmäßig von Hume entschieden worden. Hier handelt es sich darum, ob die sittlichen und ästhetischen Werte in dem Sinne unveränderlich sind, daß einmal der gleiche Gegenstand stets schön, gut, oder häßlich und schlecht empfunden wird vom gleichen Subjekte; und ferner, daß er für alle Individuen, wenigstens für alle normalen erwachsenen Menschen denselben Wert besitzen muß. Oder kann das gleiche Ding für mich seinen Wert ändern, bald gut, bald schlecht, bald schön, bald häßlich sein; oder vielleicht für A sittlichen Wert besitzen, für B aber nicht? Dann wäre bei dem Vergleich mit dem Geschmack und Geruch nicht nur die allgemeine Relativität, die Beziehung auf ein Subjekt überhaupt, sondern auch die Variabilität getroffen (die Veränderlichkeit von Subjekt zu Subjekt und für das gleiche Subjekt zu verschiedenen Zeiten). Wie der Honig dem einen heute süß und morgen bitter, dem A angenehm und B unangenehm schmecken kann, so könnte auch die gleiche Handlung jetzt für mich gut und dann schlecht sein, in mir Billigung und bei meinem Nachbarn Mißbilligung erregen. In der Beantwortung dieser Fragen stimmen die einzelnen Werke unsres Philosophen nicht ganz überein. In den eigentlich ethischen Partien des *Treatise* wird die Frage nach der allgemeinen Gültigkeit der Werte, im Sinne einer gleichmäßigen ethisch-ästhetischen Reaktion aller Menschen auf die gleichen Anlässe, nicht ausdrücklich aufgeworfen, aber stillschweigend bejaht.[158]) Erst in der später (1742) verfaßten Essaigruppe *The Sceptic, Epicurean, Platonist* tritt diese Allgemeingültigkeit als ein besonderes Problem in den Vordergrund und gerät dabei stark ins Schwanken. Man kann diese Tatsache nicht dadurch hinwegdeuten, daß auf den h i s t o r i s c h e n Charakter der betreffenden Essais hingewiesen wird. Denn einmal besteht dieser nicht, laut Humes ausdrücklicher Er-

klärung;[159]) und überdies ist die skeptisch-negierende Färbung in allen drei Aufsätzen vorhanden, obwohl zwei von ihnen doch dogmatische Denkertypen zum Gegenstand haben. Immerhin ist der Inhalt dieser Dokumente nur mit Vorsicht als Quelle für Humes eigene Anschauungen zu benutzen.

Im *Sceptic* wird der Endzweck ins Belieben des Individuums gestellt, und nur die Mittel, einen bestimmten Zweck zu erreichen, müssen von allen in gleicher Weise befolgt werden. Nicht nur liegen Schönheit und sittlicher Wert nicht in den ‚Dingen' (das hat Hume stets verfochten); sondern sie ändern sich mit der Struktur der einzelnen Seelen, durch deren Reaktion auf die Dinge sie zustandekommen. Entgegengesetzte Objekte können ihrem Wertcharakter nach auf verschiedene Subjekte gleich, das gleiche Objekt auf verschiedene Subjekte verschieden wirken. Auch hier wird die Verwandtschaft mit den Eigenschaften der Körper, welche die Sinnesempfindungen mitsamt den sie begleitenden Gefühlen des Angenehmen und Unangenehmen erregen, wiederum betont. Der einzige Unterschied besteht darin, daß die Wertreaktionen von Individuum zu Individuum nicht in dem Grade wechseln wie die Empfindungen und die begleitenden Gefühle. In den *mental tastes* gibt es so etwas, was einem Gesetz nahekommt; und „Ästhetiker können überzeugendere Gedanken und Gespräche entwickeln als Köche oder Parfümeure".[160]) Ganz anders liegen die Verhältnisse in der „Wirklichkeit". Die Gesetze für die Bahnen der Himmelskörper bleiben sich immer gleich. Aber in moralischen Dingen ist es ganz unmöglich, einen eingefleischten Bösewicht, jemanden, der das als gut erstrebt, was gewöhnlich als schlecht verabscheut wird, von der Verwerflichkeit seiner Ziele zu überzeugen. „Ich für meine Person weiß nicht, wie ich mich an so jemanden wenden sollte, oder durch welche Gründe ich ihn zu bessern versuchen sollte."[161]) Auch im *Epicurean* kehrt die nämliche Wertlehre wieder; im *Stoic* wird auf die prinzipielle Fragestellung nicht zurückgegriffen, und *The Platonist* nimmt seinen Ausgang von der empirisch beobachteten Veränderlichkeit der Werte — eine Idee, die Hume damals sehr beschäftigt haben muß — und überwindet sie ganz gezwungen, im Sinne der darzustellenden Sekte, mit der allgemeingültig-wertvollen Erhebung zur Anbetung der Gottheit.

In den *Principles of morals* dagegen wird die Allgemeingültigkeit ausdrücklich als das Unterscheidungsmerkmal zwischen sittlichen Werten und andern Willenszielen hingestellt. Sittlich ist, was allgemein und überall befriedigt. „Der Begriff der Moral schließt ein Gefühl ein, das der ganzen Menschheit eigen ist, das den gleichen Gegenstand zu allgemeiner Billigung empfiehlt und jedermann oder die meisten (!) Menschen zur Übereinstimmung in der gleichen Meinung und Entscheidung darüber zwingt." Und eben darum ist das social Nützliche das Gute, das social Schädliche das Schlechte: die Liebe zur Menschheit, die allen Menschen gemeinsam ist, kann daher allein das Fundament der Moral oder irgend eines allgemeingültigen Systems von Lob und Tadel ausmachen. „Der Ehrgeiz des einen trifft nicht mit dem des andern zusammen, noch wird der gleiche Vorgang oder Gegenstand beide befriedigen. Aber das Menschsein des einen ist das Menschsein eines jeden; und der gleiche Gegenstand erregt diesen Affekt in allen menschlichen Geschöpfen."[162]) Die Tatsache der allgemeingültigen Bewertung des humanitären, der individuellen Gültigkeit in der Bewertung jedes andern Verhaltens zwang die Sprache, „diese allgemeinen Gefühle des Sollens oder der Billigung, die aus der Humanität entspringen, d. h. aus dem Gesichtspunkt des allgemeinen Nutzens und dessen Gegenteil, auch mit besonderen Namen zu belegen. So entstand der Diktionär der sittlichen Begriffe".

Einen weiteren Schritt bezeichnet der *Dialogue*, der im gleichen Jahre wie die *Principles* erschien, und auf den sein Verfasser große Stücke hielt. Hier versucht Hume die Abweichungen in den ästhetischen und ethischen Werten mit deren Allgemeingültigkeit auf die Weise in Einklang zu setzen, daß er Unterschiede im Einzelnen zugibt, an der Gleichheit der allgemeinen Werte aber festhält. Es werden die (formalen) Prinzipien der Bewertung des eigenen und fremden Nutzens für einen unveränderlichen Besitzstand der Menschheit erklärt. Alle Abweichungen im Einzelnen und Inhaltlichen beruhen teils auf intellektuellen Meinungsdifferenzen über die Erfüllung der allgemeinen Regeln im Einzelfall, über das, was nützt und was schadet, die sich bei näherer Besinnung im Einklang setzen ließen (denn im Erkenntnisgebiet gibt es ja bei Hume, grundsätzlich wenigstens, keine individuellen Differenzen); teils beruhen sie auf den besonderen Umständen, durch die für den einen bald diese, bald jene Eigenschaft wertvoll wird, oder auf

den besonderen Individualitäten, durch die für verschiedene Subjekte auch verschiedene Inhalte gut oder böse werden. Für den Reichen ist z. B. ein andres Verhalten gut als für den Armen, für ein republikanisches Volk eine andre politische Maßnahme als für ein monarchisch regiertes usw. (Wir haben hier also den Gegenpol zu den Anschauungen des *Sceptic,* nach denen grade der Endzweck variabel, und die Mittel konstant sein sollen.) Aber diese Verschiedenheiten berühren alle nicht die *original principles of censure or blame,* die universell-utilitarischen; sie betreffen nur die Durchführung dieser Prinzipien in den (doch untereinander ungleichen!) Einzelfällen, und auch da noch zeigt sich, wenn nicht vollkommene Identität des Guten und Bösen in den verschiedensten Lagen und für die verschiedensten Menschen, so doch für die meisten und unter den meisten Umständen die größte Einförmigkeit. Religiöse und philosophische Enthusiasten wie Pascal, Diogenes u. a., deren eigentümliche, dem Durchschnitt widersprechende (allgemeine und besondere oder nur letztere?) Wertungsweise der aufgestellten Gleichförmigkeit zu widersprechen scheinen, kommen für Hume bezeichnenderweise als anormale Persönlichkeiten mit ‚künstlichem' Verhalten (als pathologisch würde man heute sagen) nicht in Betracht. Die *natural principles of mind* sind es, deren Feststellung diesem Denker allein von Wichtigkeit ist; Charaktere, die den natürlichen Instinkten nicht nachgeben, sie gar noch meistern wollen, entlocken ihm nur ein skeptisches Lächeln.

Beiträge zur gleichen Frage bringt endlich die (1757 erschienene) Abhandlung *Of the standard of taste.* Dort lesen wir: „es gibt bestimmte Prinzipien der Billigung und Mißbilligung, deren Einfluß ein sorgsames Auge in allen Vorgängen unsres Geistes beobachten kann." [163]) Und ein andermal: „die Prinzipien des Geschmacks sind allgemeine (*universal*) und annähernd, wenn auch nicht vollkommen dieselben bei jedem Menschen." [164]) Aber um sie ins Spiel zu setzen, bedarf es der günstigen Bedingungen, deren die früheren Schriften keine Erwähnung taten. „Eine vollkommene Besonnenheit des Geistes, eine Sammlung im Denken, eine scharfe Aufmerksamkeit auf den Gegenstand — nur unter diesen Umständen kann von einem annähernd allgemeingültigen Verhalten des ästhetischen Sinnes die Rede sein. Dazu kommt noch die Ausrottung aller Vorurteile, die Übung der Verfeinerung (*delicacy*) des Gefühls, kurz, lauter psychische Bedingungen, deren

Summe Hume als den *sound* (im Gegensatz zum *defective*) *state of mind* bezeichnet, und ohne deren Erfüllung die ästhetischen Funktionen lahmgelegt werden.[165]) Außer diesem Beitrag, der die Unveränderlichkeit der allgemeinen Wertprinzipien an bestimmte Bedingungen knüpft, bringt der Essai für die Veränderlichkeit ästhetischer Werte, wo sie einzelne Inhalte betreffen, eine tiefere Erklärung. Er verlegt nämlich die inneren und äußeren Ursachen dafür in die Unterschiede der Persönlichkeiten und des Milieus. Die *different humours of particular man* und *the particular manners of age and country* — das sind die Hauptquellen für alle Variationen im Wertbewußtsein, zugleich für alle Abweichungen, welche sich nicht mehr fortdeuten lassen, für die es auch keinen Maßstab (*standard*) zum Ausgleich, keine Konstante, keinen Generalnenner mehr gibt, auf den sie zurückzuführen wären.

6. Für diesen Wechsel in den Anschauungen haben wir natürlich nicht Humes Leichtsinn, sondern seinen philosophischen Ernst verantwortlich zu machen. Am Schluß der *Principles* gesteht er offen, von der Richtigkeit in seiner Bestimmung des Maßstabes für allgemeingültig sittliche Werte augenblicklich so fest überzeugt zu sein wie von irgend einer Wahrheit, welche die Erfahrung betrifft. Aber wenn er sich die unumstrittenen Erfolge des menschlichen Verstandes bei der Berechnung der Himmelsbahnen, ja selbst der unendlichen Größen in der Mathematik vor Augen führe, dagegen die Allgemeingültigkeit irgend eines sittlichen Wertes immer noch umstritten sehe, dann verfalle er wieder „dem Mißtrauen und Skeptizismus und vermute, daß eine so einleuchtende Hypothese, wäre sie wahr, mit einmütiger Zustimmung und Anerkennung der Menschen wäre angenommen worden." [166])

V. Die objektiv-metempirische Erkenntnis.

1. Bisher sind wir unter Humes Führung die Leiter der Erkenntnis stufenweise herabgestiegen: von der apodiktischen Gewißheit der subjektiven Erkenntnis in Logik, Mathematik usw. bis zu dem Wahrscheinlichkeitsbewußtsein, über das kein Urteil, welches gesetzmäßige Zusammenhänge der empirischen Wirklichkeit (oder daraus abgeleitete Tatsachen) betrifft, sich zu erheben vermag. Aber auch auf diesen niederen Stufen gab es doch immer Kriterien, nach denen wir von dem Inhalt eines Satzes überzeugter sein mußten als von dessen Gegenteil. Nunmehr, wo die Frage nach der Erkennbarkeit metempirischer (metaphysischer und metapsychischer) Wesenheiten oder grundsätzlich unerfahrbarer Wirklichkeiten aufgeworfen werden soll, werden wir in den dunklen Abgrund vollkommener Unwissenheit hinabgeschleudert. Kennzeichen, welche für alle Subjekte eine Anschauung hier annehmbarer machen könnten als eine andre, fehlen. Wir stehen vor der vollendeten Skepsis, oder besser: vor dem vollendeten Agnostizismus, dem dogmatischen Negativismus. Denn Hume zweifelt ja nicht, ob die unerfahrbare Wirklichkeit erkannt werden könne, sondern er leugnet es. Aber fast in allen einzelnen metaphysischen Fragen lässt er von diesem grundsätzlichen Standpunkt nicht gar so wenig nach, und weist mit diesen Unfolgerichtigkeiten und Abschwächungen, wie so oft, den Weg zur richtigen Lösung der erkenntnistheoretischen Prinzipienfragen.

2. Um durch die Terminologie kein Mißverständnis zu erregen, muß betont werden, daß Hume das Wort *metaphysics* in sehr verschiedenem Sinne gebraucht.[166]) Einmal zur Bezeichnung jeder „tieferen" Untersuchung (*profound reasoning*); sodann als Synonymon von Geisteswissenschaften (in Wendungen wie: *moral or*

metaphysical science); endlich in einer spezifisch philosophischen, uns hier allein interessierenden Bedeutung. Und zwar gabelt sich die letztere, genau wie bei Kant, in zwei Äste; und genau wie bei Kant dient Metaphysik in dem einen Sinne dazu, die Unmöglichkeit der Metaphysik im anderen Sinne zu erweisen. Auch Hume nennt nämlich seine erkenntnistheoretischen Untersuchungen die „wahre" Metaphysik, welche jener „falschen" Metaphysik im Sinn einer Wissenschaft vom Unerfahrbaren den Garaus machen soll. „Wir müssen die wahre Metaphysik mit einer gewissen Sorgfalt pflegen, um die unechte und verfälschte zu zerstören."[167]) In der Bedeutung einer Wissenschaft von der grundsätzlich unerfahrbaren Wirklichkeit verwenden wir das Wort Metaphysik in diesem Abschnitt.

Wenn Hume diese Art der Metaphysik verwirft, so geschieht es fast immer in der Weise, daß er einzelne unerfahrbare Inhalte auch als grundsätzlich unerkennbare hinstellt; nur selten spricht er das allgemeine Verdammungsurteil über das ganze Gebiet aus. Am Schluß der Enquiry, wo seine antimetaphysischen Neigungen sich bis zum Pathos des Hasses steigern, empfiehlt er allerdings jedes Buch, das nicht Untersuchungen a priori über mathematische Verhältnisse oder empirische Forschungen über Erfahrungszusammenhänge vorträgt, dem Feuer zu überlassen, da es dann nur „Blendwerk und Täuschung" enthalten könne.[168]) Gelegentlich werden auch einmal alle Untersuchungen, welche *beyond the reach of human experience* liegen, „ungewiß und nutzlos" genannt.[169]) Sie sind bloß „metaphysisches Kauderwälsch", und dieser „ungewisseste und unerfreulichste Teil der Wissenschaft", der nur der menschlichen Eitelkeit oder aber dem Volksaberglauben zur Befriedigung dient, muß und kann allein durch die „wahre Metaphysik" von Grund aus zerstört werden; nämlich durch die Untersuchung der Beschaffenheit und Gültigkeit menschlicher Erkenntniskräfte, „der einzigen Methode, die Wissenschaft mit einem Male von solch unzugänglichen Fragen frei zu machen".[170])

3. Die Begründung für die Unmöglichkeit aller Metaphysik ist einfach. Da uns andre Erkenntnisquellen außer Denken und Erfahrung nicht zur Verfügung stehen, aus diesen beiden sich aber im besonnenen Zustande kein Urteil über unerfahrbare Wirklichkeiten herleiten läßt, so sind solche Urteile, wo sie doch gefällt werden, eitel Trug und Täuschung. A priori läßt sich weder über die Existenz von erfahrbaren noch von unerfahrbaren Wirklichkeiten

etwas aussagen (sondern nur bei anderweitig gegebener oder ermittelter objektiver Existenz etwas über deren ‚Beziehungen'); a posteriori weiß ich nur von Erfahrbarem, nicht von Unerfahrbarem. Denn entweder beruhen solche Aussagen auf der Wiedergabe unmittelbarer Erlebnisse, dann betreffen sie selbstverständlich nur die Erfahrung; oder sie gehen über den Kreis der unmittelbaren Erfahrung hinaus, dann urteilen sie über Gesetzeszusammenhänge, über Ereignisse der Zukunft oder der nicht in der Erinnerung gegenwärtigen Vergangenheit. Urteile der letzteren Art sind nur als Folgerungen von Urteilen über Gesetzlichkeiten zulässig (daß die Sonne morgen aufgehen wird, weiß ich nur durch die Gesetzeserkenntnis, daß Sterne und Erde sich um ihre Zentralkörper drehen). Urteile über Gesetze sind aber stets Kausalurteile[171]) und beruhen auf der Voraussetzung, daß Ereignisse, die bisher ausnahmlos aufeinander gefolgt sind, unter den gleichen Umständen auch stets aufeinander folgen werden. Diese Regel ist durch die Erfahrung uns nahegelegt, bezieht sich also nur auf erfahrbare Inhalte und verliert darüber hinaus alle Gültigkeit. Und doch wäre dieser Weg einer Verlängerung der empirischen Gesetzlichkeiten über die Grenzen der Erfahrung hinaus der einzige gangbare, um auf Existenz und Beschaffenheit transzendenter Faktoren zu schließen. „Da in der Erfahrung gewisse zweckmäßige Einrichtungen nur das Werk intelligenter Wesen zu sein pflegen, so muß die erfahrbare Welt als ein zweckmäßiger Bau das Werk eines (unerfahrbaren) intelligenten Wesens sein." Das etwa wäre das Schema für den einzig ernst zu nehmenden Versuch, welcher zu legitimen Annahmen über metaphysische Realitäten führen könnte. Und auch dieser Weg ist uns verschlossen.

„Es läßt sich eben mit unsrer Vernunft keine befriedigende Antwort auf die Frage gewinnen, wie wir dazu kommen, das, was die Erfahrung uns lehrte, über die bestimmten von uns beobachteten Fälle hinaus als geltend zu betrachten. Wir nehmen an, daß es sich ähnlich wie bei den Gegenständen, die in der Erfahrung gegeben waren, auch bei denjenigen verhalten müsse, welche außerhalb des Bereichs unsrer Entdeckungen liegen; wir sind jedoch niemals imstande, das zu beweisen." [172])

4. Fragen wir, welche Gegenstände Hume in das unergründliche Reich des Unerfahrbaren verweist, so ist eine systematische Übersicht (unser Philosoph selbst gibt zwar nirgends eine solche) [173])

am leichtesten dadurch zu erzielen, daß wir zunächst alle bei der Diskussion der empirischen Erkenntnis abgestoßenen metaphysischen Reste der Reihe nach aufsammeln und hier vereinigen.

Da ist es vor allem die Frage nach der Existenz und Beschaffenheit realer physischer Objekte, nach der Realität der Außenwelt, die als unlösbar an die erste Stelle rückt. Wir wissen ja schon, daß nach Hume nur Bewußtseinstatsachen erfahren werden können, und daß eine reale Körperwelt, die nicht in der Summe unsrer gesetzmäßig verknüpften Sinneswahrnehmungen bestünde, unbewußt, also unerfahrbar, also unerkennbar ist. „Gehen wir mit unsrer Untersuchung über die sinnlichen Erscheinungsweisen der Objekte hinaus, so fürchte ich, werden die meisten unsrer Schlüsse dem Skeptizismus und der Unsicherheit verfallen." [174]) Und deutlicher: „Was die Eindrücke betrifft, welche von den Sinnen herkommen, so ist ihre letzte Ursache, meiner Meinung nach, durch menschliche Vernunft nicht zu erkennen; es wird stets unmöglich sein, mit Sicherheit zu entscheiden, ob sie unmittelbar durch den Gegenstand veranlaßt, oder durch die schöpferische Kraft des Geistes hervorgebracht werden, oder endlich von dem Urheber unsres Seins herstammen." [175])

Aber ebenso wissen wir, daß uns dieses Hinausgehen über die Sinneswahrnehmung gradezu aufgenötigt wird gegen die Vernunft durch die Einbildungskraft höherer Ordnung. Diese erfüllt mit dem Glauben an eine reale Außenwelt eine metaphysische Mission, deren Werbekraft sich der Mensch nur schwer zu entziehen vermag. Gibt sie uns auch über das Was, die Qualität der realen Außendinge, keinen Aufschluß, so zwingt sie uns doch zu der Überzeugung, daß solche existieren. Ob sie an einer materiellen Substanz ‚haften' oder nicht, ist nicht zu entscheiden, wenn auch bei Hume eine starke Hinneigung bestand, die Substanz als besondere Form dieser Daseinsweise zu leugnen.

5. Für die Innenwelt, den Umkreis der Gefühle und Willensregungen, bestehen ja nicht minder die nämlichen Fragen zu Recht: einmal, ob diese Zustände überhaupt nur so existieren, wie sie erlebt und gehabt werden, oder ob es sich auch hier um das Dasein zweier Gebilde handelt, um unsere bewußten Erlebnisse und um Vorgänge, die unabhängig davon oder ‚an sich' diesen zugrunde liegen; und weiter: von welcher Art die uns unbewußten seelischen Größen, falls es deren gibt, etwa zu denken seien.

Hume hat nur das zweite Problem in Angriff genommen, und es auf die spezielle Frage zugespitzt: sind seelische Substanzen anzunehmen oder nicht? Und er hat dies Problem als ein metaphysisches entschleiert. Infolgedessen müßte seine Lösung uns grundsätzlich verschlossen sein. Statt dessen hatte der Text des Treatise die Frage im negativen, der ‚Anhang' im positiven Sinne beantwortet. Allerdings beides nicht mit jener Entschiedenheit, mit welcher der Glaube an eine reale Außenwelt gefordert wurde.

6. Ganz folgerichtig gelangt unser Philosoph in der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, die ja aufs engste mit der Aufstellung oder Verwerfung eines substantiellen Ich verwoben ist, nur zu schwankenden Bestimmungen. Im Treatise wird gelegentlich den „moralischen" Beweisen, wie sie die Religion mit der Forderung einer jenseitigen Vergeltung ins Feld führt, ja selbst den „physischen" Argumenten, d. h. den aus der Analogie mit dem empirischen Naturgeschehen gewonnenen Gründen für die Unsterblichkeit, Überzeugungskraft zugesprochen, und nur den „metaphysischen" Beweisen a priori jeder Wert entzogen.[176]) Ob ganz aufrichtig? Jedenfalls kommt die kleine, früher in ihrer Echtheit zu Unrecht angezweifelte Abhandlung „über die Unsterblichkeit der Seele" (1757) zu entgegengesetzten Ergebnissen.[177]) Daselbst werden sowohl die metaphysischen, wie die physischen, wie die moralischen Beweise verworfen; zugleich die physischen, aus Erfahrungsanalogien gewonnenen Argumente als die einzigen echt philosophischen gewürdigt. Diese aber „sprechen deutlich für die Sterblichkeit der Seele". Denn erfahrungsmäßig sind alle seelischen Erscheinungen an körperliche Erscheinungen gebunden; löst sich nun der eine Zusammenhang auf, so vermutlich auch der andre. Aber noch zur rechten Zeit erinnert sich der Verfasser seiner strengeren Grundsätze, die ihm verbieten, negative wie positive Behauptungen metaphysischer Art aufzustellen. Und so gibt er die Verneinung der Unsterblichkeit nur als einen methodologischen Trick aus, ihre Unerkennbarkeit zu erhärten. „Es ist ein unendlicher Vorteil in jeder Streitfrage, die negative Seite zu verteidigen. Wenn die Frage außerhalb des gewöhnlichen, erfahrungsmäßigen Laufes der Natur liegt, so ist dieser Umstand meist, wenn nicht stets entscheidend." Denn: probanti obest probatio. Um diese aber zu leisten, ist „eine neue Art Logik erforderlich und neue Geisteskräfte, die uns in den Stand setzen müßten, diese Logik zu verstehen".

Im übrigen sollen die Fragen nach der Existenz einer körperlichen und einer seelischen Substanz aus denselben Gründen zu entscheiden sein; beide Begriffe gleichen sich nämlich so sehr, „daß es unmöglich ist, in dem einen von ihnen eine Ungereimtheit zu entdecken, die nicht beiden gemeinsam wäre".[178])

7. Auch die Untersuchung darüber, was von dem gesetzmäßigen Zusammenhang der empirischen Objekte erkennbar sei, hatte seine metaphysischen Bestandteile abgeworfen. Denn es fällt nur die regelmäßige Aufeinanderfolge der Erscheinungen ins Bereich des Erfahrbaren und des Wahrscheinlichkeitswissens, nie aber „die innere Struktur oder die wirkenden Prinzipien der Gegenstände". Das gilt zunächst für die materiellen „Kräfte" der physischen Welt. „Daher kommt es, daß kein Philosoph, der verständig und bescheiden ist, sich jemals angemaßt hat, die letzte Ursache irgend eines Naturvorgangs anzugeben oder deutlich die Betätigung jener Kraft aufzuzeigen, welche jede einzelne Wirkung im Weltall hervorbringt. Es gilt als höchstes Bestreben der menschlichen Vernunft, die Grundkräfte, welche die Naturerscheinungen erzeugen, einfacher zu gestalten und die vielen einzelnen Wirkungen durch Denkakte auf Grund von Analogie, Erfahrung und Beobachtung in einige wenige allgemeine Ursachen einmünden zu lassen. Aber die Ursachen dieser allgemeinen Ursachen würden wir vergeblich zu entdecken suchen, und wir werden auch niemals imstande sein, in irgendeiner bestimmten Erklärung derselben Befriedigung zu finden. Diese letzten Grundkräfte und Prinzipien sind ganz und gar der menschlichen Wißbegierde und Forschung verschlossen. Elastizität, Schwerkraft, Kohäsion der Teile, Mitteilung der Bewegung durch Stoß: dies sind wahrscheinlich die letzten Ursachen und Prinzipien, die wir jemals in der Natur entdecken werden; wir können uns noch glücklich genug schätzen, wenn wir durch sorgfältige Untersuchung und Vernunfttätigkeit die besonderen Erscheinungen bis oder nahe bis auf diese allgemeinen Prinzipien zurückführen können. Die vollkommenste Naturwissenschaft schiebt nur unsre Unwissenheit ein wenig weiter zurück." [179])

Genau das gleiche gilt von den letzten Prinzipien und Kräften, welche die gesetzmäßigen Vorgänge in unsrer „Seele", d. h. im Gebiet der *internal sensations* und der *operations of the mind* regeln. Den „letzten und ursprünglichen Eigenschaften der menschlichen Natur" wird an ungezählten Stellen ein metaphysischer und darum

unerkennbarer Charakter zugesprochen.[180]) Nicht einmal Hypothesen über sie aufzustellen, sei erlaubt. „Jede Hypothese, welche die letzten und ursprünglichen Eigenschaften der menschlichen Natur entdecken will, sollte darum von vornherein als anmaßend und chimärisch zurückgewiesen werden.“ [181]) Warum sich z. B. die Assoziationen nach den vorgefundenen Gesetzen verketten, ist nicht einzusehen, und ein „wahrer Philosoph“ sollte sich daher nicht in ungewisse und dunkle Spekulationen darüber verlieren. Alles, was man tun kann, erschöpft sich auch hier darin, durch genaue Beobachtung die unsre Erfahrung vom psychischen Geschehen beherrschenden Gesetze zu ermitteln und die spezielleren dieser Gesetze auf immer allgemeinere zurückzuführen.[182])

8. Da die eigentlich bewegenden und zeugenden Kräfte in der physischen wie psychischen Welt also gleich unerkennbar sind, so ist auch über ihr gegenseitiges Verhältnis und über ihre Rangordnung nichts auszusagen. Ob materielle Kräfte die geistigen Äußerungen erzeugen oder umgekehrt; ob eine materialistische, spiritualistische, dualistische Metaphysik im Rechte ist, bleibt ewig unentscheidbar. Widerspruchlos denkbar sind diese Anschauungen alle. Daß Bewegung Denken erzeuge oder umgekehrt Denken Bewegung, oder bald das eine statthat, bald das andre, ist kein Widerspruch; denn ursächliche Verhältnisse sind niemals Denknotwendigkeiten. Der Einwand, es sei unvorstellbar, wie Bewegung eine so ganz heterogene Wirkung, die Empfindung oder gar ein Gefühl erzeugen solle, ist hinfällig; denn es ist nicht weniger vorstellbar, daß Bewegung Empfindung als daß Bewegung Bewegung „hervorbringe“. Daß eine regelmäßige Verbindung, im Sinne des Sukzessionsverhältnisses, besteht, ist in beiden Fällen „vorstellbar“; das tiefere ‚Wie‘ dieser Verbindung ist beidemal gleich unvorstellbar. In der Erfahrung finden wir für eine jede dieser Auffassungen die Analogien; denn bald stehen Gedanken zu Bewegungen, bald Bewegungen zu Gedanken in regelmäßigem Folgeverhältnis, sind also empirisch-ursächlich miteinander verbunden. Wer von den beiden hinter den Erfahrungskulissen nun der eigentliche Regisseur sei, wird durch Erfahrungsanalogien nicht entschieden.[183])

Aber alle Skepsis richtet sich auch hier, wie im Problem der Realität der Außenwelt, niemals gegen die Existenz metempirischer Urkräfte, sondern nur gegen die Erkennbarkeit dieser Existenz und ihrer Qualitäten. Daß solche Urkräfte existieren, ist für

Hume stillschweigende Voraussetzung. Aber diese Annahme erkenntnistheoretisch zu rechtfertigen, etwa gleichfalls als ein Postulat der Einbildungskraft, hat er augenscheinlich nicht für möglich gehalten. Wir sehen, wie die metaphysischen Streitfragen in der Reihenfolge, in der wir sie hier aufrollen, zunehmend skeptischer entschieden werden.

9. Am wenigsten durch die Zergliederung der empirischen Wirklichkeitserkenntnis vorbereitet wurde endlich die Rolle jenes metaphysischen Problems, welches das Dasein und die Beschaffenheit einer letzten Einheit betrifft, in welche alle körperliche und geistige Realität einmündet, aus der sie stammt, und zu der sich alle sie beherrschenden Gesetze aufgipfeln sollen.[184]) Sieht man von den diplomatischen Verbeugungen ab, die Hume der Landesreligion gegenüber gelegentlich für nötig erachtet,[185]) so scheint er auf diesem Gebiete zunächst die strengste ἐποχή zu lehren. „Eine vollkommene Zurückhaltung des Urteils ist hier unsre einzige Zuflucht.“ [186]) Und ein andermal: „Das sind Geheimnisse, für deren Behandlung die rein natürliche und auf sich selbst gestellte Vernunft ganz ungeeignet ist; welches System sie auch ergreift, sie muß bei jedem Schritt auf diesen Gebieten sich in unlösbare Schwierigkeiten, ja Widersprüche verwickelt finden. . . . Wohl ihr, wenn sie hieran ihre Verwegenheit einsieht, in diesen erhabenen Geheimnissen zu grübeln; wenn sie ein so dunkles und verworrenes Gebiet verläßt und in angemessener Bescheidenheit in ihr wahres und eigenes Reich zurückkehrt, nämlich zur Erforschung des praktischen Lebens.“ [187]) Noch deutlicher vielleicht äußern sich die Dialoge über die natürliche Religion in dieser Hinsicht über theologische Erörterungen: „Wir wissen nicht, wie weit wir den gewöhnlichen Methoden des Erkennens in solchen Dingen trauen dürfen . . . Der Geist muß ihnen gegenüber unentschieden bleiben; und eben diese Unentschiedenheit oder dieses Gleichgewicht ist der Triumph des Skeptizismus.“ [188])

Aber Hume hat nicht streng an dieser Skepsis festgehalten, zu der ihn seine Prinzipien in folgerichtiger Anwendung zwangen; vielmehr ist er, besonders in den Dialogen über die natürliche Religion zu einem zwar vorsichtigen, aber doch entschiedenen Vermutungssystem übergegangen, mit dem er einer kritischen Metaphysik die Wege geebnet hat.

Halten wir uns nur an die von Philo geäußerten Meinungen,

die in diesen Gesprächen wohl am einwandfreisten die Ansichten des Autors vertreten, so erfahren wir zunächst, daß auch auf theologischem Gebiete jedes Raisonnement a priori vollkommen müßig ist. Ein eigener Abschnitt (Teil IX) ist ganz dem Nachweis von der Untauglichkeit dieser Methode gewidmet. Aus reiner Vernunft sind wir niemals genötigt, das Dasein oder die Beschaffenheit irgend eines wirklichen Dinges in der erfahrbaren und unerfahrbaren Wirklichkeit anzunehmen oder abzuleugnen, und dieser Mangel an Denknotwendigkeiten und Denkunmöglichkeiten erstreckt sich daher auch auf alle Aussagen über die Gottheit.

Während also Beweise a priori über Dasein und Eigenschaften Gottes der Besprechung nicht weiter wert befunden werden, beschäftigen sich die übrigen Teile der Dialoge mit der Kritik jener Erwägungen, welche aus den Erfahrungstatsachen und Erfahrungsgesetzen über die Existenz und Beschaffenheit einer grundsätzlich unerfahrbaren Wirklichkeit, nämlich Gottes, auf dem Wege des Analogieschlusses Folgerungen gewinnen. Da in der Erfahrung alles eine (erfahrbare) Ursache hat, so wird wohl auch die Welt als Ganzes eine (unerfahrbare) Ursache haben müssen. Da in der Erfahrung sich ein maschinen- oder kunstwerkähnliches Gebilde als Wirkung (erfahrbarer) intelligenter Urheber erweist, so wird auch wohl die Welt, da sie einer Maschine oder einem Kunstwerk so ähnlich sieht, einen (unerfahrbaren) intelligenten Urheber als Ursache erfordern. Auf diesen Geleisen des kosmologischen und des physikotheologischen Gedankengangs laufen fast alle Argumente der gottgläubigen Mitunterredner. Wichtig nun ist: daß Philo-Hume sie alle auf dem gleichen Boden bekämpft, auf dem sie ihm entgegentreten, und nur die vorgebrachten Erfahrungsanalogien teils schief, teils zu gewagt findet. „Was in dieser Sache mir am meisten Anstoß gibt, sagte Philo, ist nicht so sehr, daß alle die Religion betreffenden Argumente von Kleanthes auf Erfahrung zurückgeführt werden, als daß sie auch unter Argumenten dieser untergeordneteren Gattung nicht eben die sichersten und unwiderleglichsten zu sein scheinen.“ [189]) Schief sind die vorgebrachten Analogien z. B.: weil in der Erfahrung die Ameisen- und Bienenstaaten doch gewiß auch höchste Kunstmäßigkeit aufweisen, diese aber als Wirkung unvernünftiger Instinkte und nicht planmäßiger Absichten erscheint; gewagt sind sie: weil der Vergleich der Welt mit einer

Maschine, einem Kunstbau usw. zwar bestechend und im allgemeinen richtig ist, im einzelnen aber nicht genug standhält, um auf ihn einen Schluß auf unbekannte Ursachen zu gründen. Die metaphysischen Gegenstände haben eben keine Seitenstücke in der Erfahrung; sie sind „zu einzigartig, individuell, ohne Parallele oder spezifische Ähnlichkeit“.[190])

Und doch sucht sich Hume an der Hand solcher vagen Ähnlichkeiten weiterzutasten, bis schließlich als Ergebnis eigentlich nicht der Zweifel an dem Dasein, sondern nur noch die Unerkennbarkeit der Natur Gottes übrig bleibt. „Wo vernünftige Männer von diesen Dingen handeln, kann die Frage nie auf das Dasein, sondern nur auf die Natur Gottes gehen.“ [191])

Und selbst über diese Natur lassen die Dialoge eigene Ansichten des Verfassers hindurchschimmern. Zunächst freilich nur negative; denn jede Art von Anthropomorphismus wird bei der Bestimmung des göttlichen Wesens ebenso entschieden zurückgewiesen, wie jede Art von Theodicee, welche eine erdichtete Allgüte, Allweisheit und Allmacht Gottes mit den empirisch vorgefundenen Übeln der Welt zu versöhnen sucht. Hier frischt er die von den Epikuräern geschaffene, von dem akademischen Skeptiker Karneades gebilligte Entgegnung wieder auf: „Will Gott Übel verhüten und kann nicht? Dann ist er unmächtig. Will er nicht und kann er? Dann ist er übelwollend. Will er und kann er? Woher dann die Übel?“ [192]) Und auch nicht einmal unter Abzug des Unendlichkeitsmerkmals dürfen wir sagen, daß die Welt wenigstens das Werk „eines sehr guten, weisen und mächtigen, wenn auch endlichen Wesens“ sei. Denn auch dafür sind der Übel und Unzweckmäßigkeiten in der erfahrbaren Wirklichkeit zu viele, und die einzige Methode, auf irgend eine Beschaffenheit Gottes zu schließen, ist der Fortgang von der gegebenen Weltbeschaffenheit zu den Eigenschaften der Ursache dieser Beschaffenheit. Wäre die Existenz eines in höchstem Grade weisen, gütigen, mächtigen Welturhebers anderswoher oder a priori zu erweisen, so könnten wir vielleicht die tatsächlichen Übel und Beschränkungen der Erfahrungswelt durch künstliche Hypothesen irgendwie mit diesen Eigenschaften vereinigen, oder aber uns zu der Unlösbarkeit dieser Aufgabe durch unsern kleinen Verstand bekennen. So aber, wo diese Voraussetzungen nicht zutreffen, kann man seine Folgerungen ziehen „nur aus dem, was man weiß, nicht aus dem, was man nicht

weiß".[193]) Und es ist vollkommen unzulässig, in eine, allein aus ihren Wirkungen erschlossene Ursache mehr Eigenschaften hineinzulegen als zur Hervorbringung der vorgefundenen Wirkung erforderlich sind, und es ist noch viel unzulässiger, durch einen Rückschluß von der so willkürlich abgeänderten Ursache auf die empirische Wirkung diese sich anders (also in unserem Falle „besser") zu deuten als man sie vorfindet.[194])

Schließlich kennzeichnet Philo-Hume den Welturheber auch noch positiv als ein vernünftiges (wenn auch nicht allvernünftiges) und als ein Zwecke (wenn auch nicht moralische Zwecke) setzendes Prinzip — eine Anschauung, gegen die alle Einwendungen „entweder von bloß verbaler Natur oder als sophistische Schikanen erscheinen, was sie, glaube ich, in der Tat auch sind," und welche nur durch „skeptische und metaphysische Begriffsspalterei" zu erschüttern ist.[195])

Ja, die Notwendigkeit, auf theologischem Gebiete ein Mindestmaß von Überzeugungen zu besitzen, wird im letzten Teil der Dialoge sogar ausdrücklich anerkannt. Eine „Suspension des Urteils", wie sie im Anfang gefordert wurde, hält der Skeptiker Philo hier für ebenso unmöglich, und die Annahme irgend eines „Systems" hier für ebenso notwendig wie sein dogmatischer Mitunterredner Kleanthes![196])

VI. Humes Stellung zur Skepsis.

1. Schritt für Schritt haben wir Humes Anschauungen über den Begriff, den Gegenstand, Grad und Umfang des menschlichen Wissens verfolgt, Schritt für Schritt beobachtet, wie Zweifel und Unsicherheit mit dem Betreten der höheren Erkenntnisgebiete stetig gewachsen waren. Ein Rückblick auf den Verlauf dieser Entwicklung muß die Gesamtstellung unsres Denkers zum philosophischen Skeptizismus zutage treten lassen.

Auf vielen Punkten brauchen wir allerdings nur die eigenen Ansichten Humes zu befragen. Denn ihm ist natürlich nicht entgangen, daß er sich mit den Prinzipien seiner Philosophie in die Nachbarschaft, ja zum Teil in das Lager der Skeptiker begeben habe. Zahlreiche Überschriften einzelner Abschnitte,[197]) wie „Skeptische Zweifel, die Tätigkeiten des Verstandes betreffend", „Skeptische Lösung dieser Zweifel", „Über die akademische oder skeptische Philosophie", „Vom Skeptizismus in bezug auf die Sinne", „Vom Skeptizismus in bezug auf die Vernunft" legen deutlich Zeugnis dafür ab, daß der Skeptizismus in seiner Lehre nicht erst von den Historikern der Philosophie zu entdecken war. Eine systematische Zusammenfassung der skeptischen Bestandteile findet sich in den Schlußabschnitten des *Treatise* (erstes Buch) und der *Enquiry*.[198]) Im übrigen sorgen die überall eingestreuten *σκεπτικαὶ φωναὶ* wie: *it may, would, ought, seems, appears* usw. schon dafür, daß der Leser die Gesamtfarbe dieser Philosophie auch dort, wo ein ausdrücklicher Hinweis auf den zweifelhaften Charakter des Erkennens fehlt, nirgends aus dem Auge verliere.[199])

2. Humes Skeptizismus ist totaler, aber nicht radikaler Skeptizismus. Diese Formel dürfte die Meinungsverschiedenheiten zwischen den Parteien, deren eine den skeptischen

Charakter dieser Philosophie betont, deren andere ihn bestreitet, am leichtesten versöhnen.

Nach unsrer (in der Einleitung zum 1. Band dieses Werkes aufgestellten) Terminologie müssen wir die Erkenntnislehre Humes als totalen Skeptizismus bezeichnen. Denn das Wort Totalität wird dort nur im Sinne einer extensiven Kategorie gebraucht und bedeutet in der Anwendung auf die Skepsis: Ausdehnung des Zweifels über alle Gebiete menschlicher Erkenntnis. Über den Grad und die Intensität des Zweifels ist durch sie nicht das geringste ausgemacht. Und zwar sollten als totale Skeptiker nicht nur die Vertreter der, geschichtlich wohl niemals wirksam gewordenen, Anschauung gelten, nach welcher subjektive wie objektive Erkenntnis gleichmäßig ins Meer der Ungewißheit versinken; sondern schon die Ausdehnung des Zweifels über sämtliche Gebiete objektiver Erkenntnis, d. h. über die empirische und metempirische Wirklichkeit genügte, um einer Lehre a potiori den Titel des totalen Skeptizismus zu verschaffen. Rufen wir uns diese sprachlichen Voraussetzungen und zugleich die weitere Einschränkung ins Gedächtnis zurück, daß auch der dogmatische Negativismus oder Agnostizismus, d. h. die zuversichtliche Überzeugung von der Überzeugungslosigkeit, durch das Wort Skeptizismus mit gedeckt werden sollte, so kann die Klassifikation des Humeschen Standpunktes kaum mehr Bedenken erregen.

Zwar läßt unser Philosoph im Reiche der subjektiven Erkenntnis apodiktisch-universelle Urteile gelten, aber immer nur von Beziehungen an willkürlich ersonnenen Gedankengebilden (eines ersonnenen Blau, Dreiecks, Gottes usw.); und noch dazu schlagen selbst diese subjektiven Wahrheiten und Gewißheiten, diese Urteile aus dem Wissen erster Ordnung, sobald sie nicht mehr durch ‚Intuition', sondern durch ‚Demonstration' gewonnen werden, in bloße Wahrscheinlichkeiten und in Urteile eines Wissens zweiter oder eines Glaubens erster Ordnung um. Denn alle Beweise mathematischer Sätze, alle rein logischen Schlußreihen sind zwar idealiter a priori, apodiktisch und universell, setzen aber zu ihrer tatsächlichen Ausführung die Gewißheit von der Treue der Erinnerung und andrer Momente voraus, deren Feststellung nur ein Erkennen objektiv-psychischer Gesetzmäßigkeiten, also ein bloß wahrscheinliches Erkennen zu sein vermag, und erhalten daher realiter einen Einschlag von Urteilen a posteriori und nur universell-wahrscheinlicher Geltung.

In aller Wahrscheinlichkeit und in allem ‚Glauben', daher auch in aller Erkenntnis der empirischen Objektivität, steckt ein Element des Zweifelns, ein Schwanken zwischen zwei Urteilen, unter denen der Geist zwar zum einen mehr hinneigt als zum andern, aber doch nicht so, daß die für den Zweifel bezeichnende Zweiheit dabei verloren ginge. Daher spricht Hume dem Glauben und der Wahrscheinlichkeit, im Gegensatz zu Locke und Leibniz, und im Einvernehmen mit Pyrrhonikern und Akademikern, den Ehrennamen des Wissens (*science, knowledge*) gelegentlich ab,[200]) ohne übrigens aus dieser terminologischen Schrulle ernsthafte sachliche Folgerungen zu ziehen.

Ist aber alle objektiv-empirische Erkenntnis, d. h. die Einsicht in die erfahrbare physische wie psychische Wirklichkeit, soweit sie nicht allerdings gewisse, aber relativ wertlose Urteile über Augenblickserlebnisse, sondern objektive Erkenntnis par excellence, nämlich Gesetzeserkenntnis bieten will, nur ein ‚Glaube', so erreicht alles Urteilen über die metempirische Wirklichkeit (wie über die Realität der Außenwelt, die Grundlage der Kausalität, das Dasein Gottes usw.) nicht einmal diesen niederen Gewißheitsgrad. Dazu kommt, daß in einigen dieser Fälle noch ein Ringen zweier geistiger Vermögen um die Vorherrschaft angenommen wird, der Vernunft und der Einbildungskraft, die z. B. im Problem von der Realität der Außenwelt zu direkt kontradiktorischen Annahmen drängen; ferner: daß die, von dem besseren Selbst unsres Erkenntnistheoretikers meist stillschweigend vorausgesetzte, oft aber auch ausdrücklich behauptete, objektive und subjektive Allgemeingültigkeit aller Wissensarten, auch der Wahrscheinlichkeits-, ja der metaphysischen Vermutungsurteile in psychologisierenden Entgleisungen gelegentlich wieder zu Falle gebracht wird. All diese Umstände stempeln Hume zum totalen Skeptiker.

3. Aber ein radikaler Skeptiker ist er darum nicht. Ein solcher würde die Erkenntnis mit der Wurzel ausrotten, und entweder in gleichmäßigem Schwanken zwischen entgegengesetzten Behauptungen verharren, oder als Agnostiker und dogmatischer Negativist die vollkommene Evidenzlosigkeit jeder Aussage zuversichtlich verkünden. Demgegenüber hat Hume die Evidenzgrade unsres Wissens nur herabgemindert, nicht aufgehoben.

Den radikalen Skeptizismus auf dem Felde der erfahrbaren Wirklichkeit hat er sogar ausdrücklich und auf jede Weise be-

kämpft. Zunächst und mit Vorliebe durch das biologische Argument, nach dem die praktischen Lebensbedürfnisse des Menschen den Besitz von Überzeugungen erfordern, und damit die Unhaltbarkeit des extremen Skeptizismus beweisen sollen. Denn die einfachsten Lebensverrichtungen setzen bei ihrer Ausführung den Glauben an Existenz und Beschaffenheit objektiver Gesetzeszusammenhänge voraus. Der radikale Skeptiker muß zugeben, „wenn anders er überhaupt etwas zugeben will, daß alles menschliche Leben untergehen müßte, wenn seine Prinzipien allgemein und auf die Dauer zur Herrschaft kämen. Jede Unterredung und jede Handlung würden sofort aufhören und die Menschen in einem vollkommenen Dämmerzustand verharren, bis die unbefriedigten Bedürfnisse der Natur ihrem elenden Dasein ein Ziel setzten. Ein so unglücklicher Ausgang ist allerdings sehr wenig zu fürchten. Die Natur ist immer stärker als alle Prinzipien. Wenn auch ein Pyrrhoniker sich oder andere durch seine tiefsinnigen Gedankengänge in eine augenblickliche Verblüffung und Verwirrung stürzen mag, so wird doch das erste alltägliche Erlebnis seine sämtlichen Zweifel und Bedenken verjagen, und ihn, was Handeln und Forschen angeht, mit den Philosophen jeder andern Sekte oder auch mit Leuten, die sich niemals um philosophische Untersuchungen im geringsten gekümmert haben, vollkommen gleichstellen. Erwacht er aus seinem Traume, so wird er der erste sein, der in das Gelächter über sich selbst mit einstimmt und gesteht, daß all seine Einwürfe bloß zur Unterhaltung taugen und nur die wunderliche Lage des Menschen zu offenbaren dienen, der handeln, denken und glauben muß, wenn er auch nicht imstande ist, durch die sorgsamste Untersuchung über die Grundlagen dieser Tätigkeiten befriedigende Aufklärung zu erlangen oder die gegen sie erhobenen Einwürfe zurückzuweisen.“ [201]) Und ein andermal: „Der große Gegner, der den Pyrrhonismus oder die übertriebenen Prinzipien des Skeptizismus untergräbt, heißt Tätigkeit, Beschäftigung und die Verrichtungen des täglichen Lebens. In den Schulen mögen diese Prinzipien blühen und obsiegen; dort ist es freilich schwer, wenn nicht unmöglich, sie zu widerlegen. Sobald sie aber aus dem Schatten heraustreten und durch die Gegenwart der wirklichen Dinge, die unsre Affekte und Gefühle in Bewegung setzen, zu den mächtigeren Prinzipien unsrer Natur in Gegensatz geraten, so vergehen sie wie Rauch und lassen den entschiedensten Skeptiker in derselben Lage

wie andre Sterbliche zurück.“ [202]) Und ganz im Einklang damit lesen wir im *Treatise*: „Sollte mich nun aber jemand fragen, ob ich . . . also wirklich einer jener Skeptiker sei, welche dafür halten, alles sei ungewiß, unser Urteilsvermögen besitze in keiner Sache irgend einen Maßstab für Wahrheit und Unwahrheit (*that our judgment is not in any thing possessed of any measures of truth and falsehood*), so würde ich antworten, diese Frage sei vollkommen überflüssig; weder ich noch irgend jemand anders sei jemals aufrichtig und konsequent dieser Meinung gewesen. Die Natur nötigt uns mit absoluter und unabwendbarer Notwendigkeit, Urteile zu fällen, ebenso wie sie uns nötigt, zu atmen und zu empfinden. . . . Hat sich je einer die Mühe gegeben, die Spitzfindigkeiten eines solchen vollkommenen Skeptizismus zu widerlegen, so hat er in der Tat ohne Gegner gestritten . . .“ [203])

4. Ganz im Sinne dieser milderen Skepsis, welche dort, wo höchste Gewißheit und Wahrheit nicht zu erreichen sind, doch nicht alle Urteile gleichwertig sein läßt, sondern die Gewinnung der Wahrscheinlichkeit und niederen Evidenz für möglich hält, besteht als ihre praktische Konsequenz die Betätigung Humes auf spezialwissenschaftlichen Gebieten. Im Verlauf seiner zahlreichen, in den Essais und in den historischen Arbeiten niedergelegten politischen, ökonomischen, geschichtlichen Einzeluntersuchungen begegnen wir kaum jemals der zaghaften Frage, ob solche Forschungen eigentlich philosophisch zu rechtfertigen seien, und nirgends hemmen skeptische Bedenken den Fluß der Darlegungen. Daß ihr Ergebnis nur innerhalb der festgelegten Genauigkeitsgrenzen liegt, gilt nach den erkenntnistheoretischen Lehren des *Treatise* für ausgemacht; aber diese Einsicht verdammt ihren Anhänger nicht zu unfruchtbarem geistigen Müßiggang.

Ja selbst für die Metaphysik — so sahen wir — stimmte Hume in den Dialogen über die natürliche Religion theoretisch seine Bedenken zu der Ansicht herab, daß hier eine bloß graduell, nicht prinzipiell von den empirischen Wahrscheinlichkeitsurteilen unterschiedene Überzeugungsart vorläge, und entwickelte sogar Ansätze zur positiven Lösung der ewigen Welträtsel.

Diese Vereinigung eines der Extensität nach totalen mit einem der Intensität nach gemäßigten Skeptizismus hat zur Folge, daß dort, wo Hume auf seine eigene Stellung zur Zweifelslehre zu

sprechen kommt, wie in den Schlußabschnitten der erkenntniskritischen Hauptwerke, kein eindeutiges und reines Bild zutage tritt. Im *Treatise* hat sich unter dem Titel „Schluß dieses Buches" das Schwanken geradezu stimmungsmäßig derart niedergeschlagen, daß intellektuelle Depressionszustände jäh wechseln mit hoffnungsfroher Zuversicht; in der *Enquiry* zeigen die letzten Abschnitte die gleiche Unausgeglichenheit und Unbestimmtheit.

5. Eine ähnliche Vieldeutigkeit verraten auch die historischen Exkurse, welche mit dem Abrücken des eigenen Standpunkts vom Pyrrhonismus und seiner Einordnung in die akademische Skepsis ihren Höhepunkt erreichen.

Hier trennt Hume zunächst zwischen einem Skeptizismus, der aller Untersuchung vorangeht, und einem Skeptizismus, der den Untersuchungen nachfolgt. Jede dieser Arten zeigt eine berechtigte und eine unberechtigte Gestalt. Unter den Zweifeln, welche der Untersuchung vorangehen, vertritt die echt Cartesianische Skepsis einen verkehrten und undurchführbaren Typus. Denn nur durch ein gewaltsames Durchhauen des skeptischen Knotens gelingt es Descartes, den verhängnisvollen Folgerungen der eigenen Lehre zu entrinnen. Seine Forderung und sein Versuch, für das Wahrheitsbewußtsein selbst noch über die unmittelbare Evidenz hinaus eine Sanktion zu geben, ist unerfüllbar. Denn es gibt kein solches Prinzip, das die „Wahrhaftigkeit" des unmittelbar Einleuchtenden (*self-evident*) verbürgen könnte. Evidenz ist nun einmal das letzte Kriterium der Wahrheit. „Der Cartesianische Zweifel wäre daher, wenn er überhaupt einem Menschen zu erreichen möglich wäre (was offenbar nicht der Fall ist), ganz unheilbar, und kein Denkakt könnte dann je über irgend einen Gegenstand uns Sicherheit und Überzeugung verschaffen." [204])

Nur eine gründliche Abschwächung, oder eigentlich nur eine völlige Umdeutung verleiht dieser Zweifelsform ihre Berechtigung. Wenn nämlich statt der Grundprinzipien unsres Erkenntnisvermögens bloß die Richtigkeit all jener Vorurteile bezweifelt wird, welche Erziehung und eigenes vorschnelles Absprechen uns eingeben, dann ist ein solcher Zweifel nicht nur im Rechte, sondern auch aufs höchste zu befördern. Er bedeutet, in Bacons Sprache, die Reinigung des Geistes von allen „Idolen" vor Beginn einer Untersuchung; in moderner Ausdrucksweise die Herstellung der kritischen Besonnenheit, jenes psychologischen Zustands, in welchem das erkennende Bewußtsein allein angemessen arbeitet. Also dieser methodologische und nicht eigentlich logische Skeptizismus, dem Hume auch sonst das Wort redet, und von dem auch Descartes seinen Ausgangspunkt genommen, bis er sich ihm unter der Hand zu jener *summa dubitatio* im eminent-logischen Sinne entwickelte, stellt die berechtigte Art der ersten Grundform dar.

Beispiele einer der Wissenschaft nachfolgenden Skepsis, in der Zweifel und Ungewißheit als Ergebnis sich behaupten, sind der Pyrrhonismus und die akademische Philosophie. Der Pyrrhonismus, von der Unsicherheit aller menschlichen Erkenntnis durchdrungen, hauptsächlich wegen der Unerkennbarkeit der absoluten Realität sowie des Wesens kausaler Gesetzlichkeit, wirft die Flinte ins Korn, und verkündet auf Grund einer Durchforschung des gesamten Erkenntnisapparats die vollkommene Unentschiedenheit als der Weisheit letzten Schluß. Er ist unhaltbar, weil er durch das Leben auf Schritt und Tritt widerlegt wird.

Die Berichtigung dieses „übertriebenen" Skeptizismus ergibt „einen milderen Skeptizismus oder eine akademische Philosophie". Sie wird den Unterschieden in den Graden des Erkennens Rechnung tragen, und ihnen gemäß die Zweifel auf den einzelnen Gebieten steigern oder herabstimmen. Der Metaphysik gegenüber wird sie sich ganz skeptisch verhalten, und der Physik gegenüber skeptischer als der Mathematik.

Natürlich sind es nicht streng historische Ergebnisse, welche Hume mit dieser Einteilung zu geben beansprucht. Er wählte nur die für seine Zwecke wichtigsten Merkmale der skeptischen Schulen aus, ohne damit das diesen Schulen selbst Wesentlichste oder gar die feineren Unterschiede zwischen ihnen treffen zu wollen.

Der Vollständigkeit wegen mag noch Erwähnung finden, daß Hume dem *τρόπος ἐκ διαφωνίας* der antiken Skeptiker keine entscheidende Beweiskraft zumißt (wo heute noch Uneinigkeit herrscht, könne morgen Einigkeit herrschen); [205]) daß er auch die übrigen Argumente der Aenesidemschen Tropen als flach und schwach zurückweist; [206]) daß er endlich von den neueren Philosophemen Berkeleys Idealismus des öfteren als echten Skeptizismus anspricht. [207])

6. Alles in allem: die Skepsis Humes zeigt ein Doppelantlitz, ein trauriges und ein heiteres Gesicht. Das eine kündet von dem Verzicht auf apodiktische Gewißheit in dem ganzen weiten Bereich

objektiver Erkenntnis, das andre von der Möglichkeit eines Wissens zweiter Ordnung über die empirische Wirklichkeit, in ganz optimistischen Augenblicken sogar von einem Wissen dritter Ordnung über die unerfahrbare Welt. Aber beide Ergebnisse stehen nicht unvermittelt nebeneinander; sondern die Zuversicht ringt sich aus dem Verzicht, die Position aus der Negation heraus. Hume findet sich mit den engen Grenzen unsrer Erkenntnis ab, um innerhalb ihrer sich entschieden zu betätigen und nicht außerhalb ihrer die Hände, betrübt oder erfreut, jedenfalls aber müßig, in den Schoß zu legen. Er machte damit in sich selber den gleichen Entwicklungsgang vom Skeptizismus zum Positivismus durch, welchen die Schule der Pyrrhoniker in einigen Jahrhunderten von der Verkündigung der *ἐποχή* bis zur Anerkennung der *τέχνη* zurückgelegt hatte.

So können wir die Darstellung seiner Skepsis gar nicht besser beschließen als mit den eigenen Worten des Philosophen, die gradezu wie eine Erwiderung auf jene berühmte, über fünfzig Jahr später geschriebene Stelle der Kantschen Prolegomena uns anmuten. „Hume", so schrieb später Kant, „setzte sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (des Skeptizismus), da es denn liegen und verfaulen mag, statt dessen es mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der nach sicheren Prinzipien der Steuermannskunst, die aus der Kenntnis des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Kompaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt". Der Mann jedoch, gegen dessen Lehre solche Rede sich richtete, hatte diese Anschauung vom Wesen seiner Philosophie schon im voraus mit den Worten widerlegt: „Ich komme mir vor wie ein Mann, der, nachdem er auf viele Sandbänke aufgelaufen und in einer schmalen Meerenge mit Mühe dem Schiffbruch entgangen ist, doch noch die Kühnheit besitzt, auf demselben lecken, vom Sturm mitgenommenen Schiff in See zu gehen, ja der unter so ungünstigen Umständen noch daran denkt, die Erde zu umschiffen." [208])

Und so spricht Hume in den Dialogen über die natürliche Religion schließlich die große Erkenntnis aus: daß der Unterschied zwischen Dogmatismus und Skeptizismus kein prinzipieller, sondern nur ein gradueller und daher der Streit, ob jemand Skeptiker oder Dogmatiker heißen müsse, ein bloßer Streit um Worte sei. „Es scheint offenbar, daß der Streit zwischen den Skeptikern und Dogmatikern lediglich ein Wortstreit ist, oder doch

nur die Grade von Zweifel und Überzeugtheit betrifft, die wir allen Erkenntnissen entgegenbringen sollten; und solcher Streit ist gewöhnlich im Grunde ein Wortstreit und läßt eine bestimmte Entscheidung nicht zu. Kein philosophischer Dogmatiker leugnet, daß Schwierigkeiten vorhanden sind, sowohl mit Bezug auf die Sinne als auf alle Wissenschaften, und daß diese Schwierigkeiten nach regelrechter logischer Methode völlig unlösbar sind. Kein Skeptiker leugnet, daß eine absolute Notwendigkeit (!) trotz dieser Schwierigkeiten uns zwingt, zu denken, zu glauben, zu schließen in allen Arten (!) von Gebieten, und oft mit Zuversicht und Sicherheit uns für eine Ansicht zu entscheiden. Der einzige Unterschied zwischen diesen Sekten, wenn sie den Namen verdienen, ist also der, daß der Skeptiker aus Gewohnheit, Laune oder Neigung auf die Schwierigkeiten, der Dogmatiker aus den gleichen Ursachen auf die Notwendigkeit mehr Gewicht legt." [209])

Drittes Kapitel.

Die Kritik der Humeschen Skepsis.

I. Allgemeine Grundbegriffe.

Suchen wir zu den skeptischen Gedankengängen Humes, dem Gange der Darstellung folgend, kritisch Stellung zu nehmen, so stoßen wir zunächst auf die leitenden Gesichtspunkte und allgemeinen Grundbegriffe.

1. Mit der gleichen Eindringlichkeit wie seine großen Vorgänger Descartes, Locke und Berkeley hat Hume auf die Notwendigkeit hingewiesen, systematisch-erkenntnistheoretische Untersuchungen allen philosophischen Erörterungen vorangehen zu lassen. Ja, er erhebt sich hier gelegentlich zu einem Pathos,[1]) das in Anbetracht der nüchternen Ausdrucksweise, die sonst bei ihm vorherrscht, wie das Hohelied auf die Erkenntnistheorie anmutet. Zweifellos hat er damit die Bedeutung dieser Disziplin für das philosophische Denken richtig bestimmt. Erforscht doch die Philosophie den Zusammenhang alles Seienden, die Einheit des Weltgeschehens! Und diese Aufgabe führt sie — entgegen den Einzelwissenschaften — auf Gebiete, bei denen es zweifelhaft ist, ob sie nicht grundsätzlich der Erforschung verschlossen sind. Die Ähnlichkeit mit Kant ist hier wirklich verblüffend. Sie erstreckt sich bis in die Fehler der Ausdrucksweise hinein: die echte und die falsche Metaphysik! Die falsche Metaphysik, „das metaphysische Kauderwälsch", ist die Lehre von der Beschaffenheit einer transzendenten Wirklichkeit, und die echte Metaphysik die Lehre von der Unmöglichkeit solcher Metaphysik, das heißt die Erkenntniskritik. Es ist dies nicht nur die genaue Ansicht, sondern auch die genaue Ausdrucksweise Kants in den Träumen eines Geistersehers [2]) und in den kritischen Hauptwerken. Dem gegenüber scheint es kaum glaublich, daß immer noch die Meinung vertreten wird, nicht Locke, nicht Hume, sondern erst Kant habe die philosophische Rolle der Erkenntnistheorie eindringlich und endgültig festgelegt.

Von dem Ergebnis dieser antimetaphysisch-metaphysischen Untersuchungen macht Hume die Tragweite nicht nur der philo-

sophischen, sondern einer jeden Wissenschaft abhängig. Freilich darf man das nicht so verstehen, als ob die Einzelwissenschaften nur in dem Panzer der Erkenntnistheorie ihren besonderen Problemen gegenüberzutreten hätten; das wäre ein verhängnisvoller Irrtum. Denn das Denken über das Denken stützt nicht, sondern lähmt das auf die theoretische Bewältigung der Gegenstände gerichtete Erkennen; die einfachsten Entdeckungen im Kindheitsalter der Völker sind so gut wie die erhabensten Erfindungen der modernen Naturwissenschaft teils ganz ohne Hilfe, teils unter Voraussetzung höchst angreifbarer, erkenntnistheoretischer Annahmen geschaffen worden. Aber ebenso sicher ist der Gewißheitsgrad dieser Ergebnisse, ihr objektiver Geltungsbereich, ja ihr letzter Sinn noch fragwürdig und durchaus abhängig von den Graden, den Gegenständen, dem Begriff, kurz von den Prinzipien unseres Erkennens überhaupt, welche nur durch eine eigene Untersuchung ins helle Licht des besonnenen Bewußtseins zu erheben sind. Daher ist das vollendete, d. h. philosophische Verständnis einzelwissenschaftlicher Resultate, welche als solche ohne Hilfe der Erkenntniskritik gewonnen werden können, doch nicht ohne Erkenntniskritik zu erlangen.

Bei Hume selbst laufen beide Gedankenreihen noch durcheinander; denn er erhofft von seiner Zergliederung des *human understanding* nicht nur die Klärung, sondern sogar „die Umgestaltung und den Fortschritt“ [3]) einzelwissenschaftlicher Ergebnisse.

2. Auch gelingt es ihm nicht, in der näheren Bestimmung sowie in der späteren Erfüllung der erkenntnistheoretischen Aufgaben reinlich zu scheiden zwischen den *quaestiones facti* und *juris*, zwischen den Naturgesetzen und den Geltungsgesetzen, zwischen den psychologischen und den logischen Eigenschaften der Erkenntnis (was alles dasselbe besagt). Über diesen Unterschied ist in letzter Zeit im Kampfe der Psychologisten und Kritizisten soviel hin und her gestritten worden, zum Teil in einer von den strengen Aprioristen und Transzendentalgläubigen geschaffenen Geheimsprache, daß das Problem dadurch eher verdunkelt als erhellt wurde. Besonders hemmend wirkt der immer wiederkehrende Vorwurf der Kant-Orthodoxie: wer nicht die Gültigkeit der Erkenntnis als ein heiliges Gebiet betrachte, das nur die strengen Transzendentalpriester betreten dürfen, während es durch den Fuß eines Psychologen entweiht werde, verwische überhaupt jeglichen

Unterschied zwischen Tatsachen- und Normfragen, löse die Erkenntnislehre in reine Psychologie auf, beraube sie damit aller selbständigen Aufgaben usw. Wenn das nicht böswillige Verleumdung ist, so kann es nur blinde Voreingenommenheit sein. Denn daß ein Unterschied hier besteht, wird jeder zugeben, der über den Gegenstand nachgedacht hat. Nur von welcher Art er ist, ein Unterschied des Wesens oder des Grades, des Inhalts oder der Gesichtspunkte, darüber kann man zu verschiedenen Auffassungen gelangen.

Zweifellos ist das Erkennen, d. h. der Besitz wahrer und wahrscheinlicher Urteile, ein Zustand, der, wie alles in der Welt, ihm allein eigentümliche, dann aber auch Merkmale zeigt, die er mit anderen Dingen gemein hat. Wie das Säugetier nicht nur die Eigenschaften besitzt, welche mit dem Säugen zusammenhängen, sondern wie es auch zu den Wirbeltieren, den Lebewesen, schließlich zum Ganzen der Wirklichkeit überhaupt gehört, genau so ist das Erkennen ein Vorgang, der neben seiner differentia specifica, dem Wahrheitsbewußtsein, auch einem genus proximum, ulterius und ultimum, dem psychischen Erleben, dem Leben überhaupt, dem Weltgeschehen untersteht. Das Urteil $36 \cdot 3 = 108$ ist, ganz abgesehen von seiner Wahrheit oder Falschheit, ein geistiger Akt, der sich aus bestimmten Zahlenvorstellungen aufbaut, eigentümliche Verbindungen zwischen diesen Elementen zeigt, vermutlich durch Zergliederung einer Gesamtvorstellung zustande kommt, bei verschiedenen Individuen verschieden schnell abläuft, in gesetzmäßigen Beziehungen zu nervösen Prozessen im Zentralorgan steht; es ist auch ein Lebensvorgang, der nur in der organischen Natur sich vorfindet, hier erst auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung auftritt, genau wie die falschen Urteile; es spielt in der Anlage des Weltgrundes ebenso wie diese eine Rolle usw. Denn wenn auch jede Erkenntnis wahr ist, so ist nicht jede Erkenntnis nur wahr. Die Untersuchung dieser wahrheitsneutralen Bestandteile muß die Erkenntnistheorie zunächst den anderen Disziplinen, der Metaphysik, der Biologie, der Psychologie geistiger Erscheinungen, neidlos überlassen. Sie berühren das Erkenntnisproblem als solches nicht; die Gesetze, die für die Urteilsbildung, die Lebensvorgänge, das Weltgeschehen überhaupt gelten, erleiden durch die wahren Urteile keine Ausnahme.

Aber nicht nur die Erforschung der Prinzipien, denen auch

die Erkenntnis untersteht, (als Untertanin höherer Reiche, als Einzelfall allgemeiner Gesetze), und die wahre wie falsche Urteile gleichmäßig betreffen, lehnt die Erkenntnistheorie ab; sondern ebenfalls die Untersuchung von Prinzipien, welche zwar den wahren und wahrscheinlichen Urteilen, also nur der Erkenntnis, eigentümlich, ihr aber lediglich als besonderem geistigen Akt, als besonderem Lebensvorgang, als besonderem Glied des Weltganzen eigentümlich sind. Nicht mehr die allgemeine Psychologie, Biologie und Metaphysik, wohl aber die Erkenntnis-Psychologie, Erkenntnis-Biologie und Erkenntnis-Metaphysik bearbeiten diese Aufgaben. Die oft gehörte Behauptung, daß die übrigen Disziplinen die Erkenntnis ohne Rücksicht auf deren Wahrheit oder Falschheit zu behandeln hätten, ist sehr cum grano salis zu verstehen, und, wörtlich genommen, eine zu einfache Lösung des Knotens. Wahre Urteile nehmen vielleicht einen anderen Verlauf im Bewußtsein als falsche oder ungewisse; ihr Lebenswert könnte ein höherer oder tieferer sein als bei jenen (beides ist behauptet worden); mit ihnen mag das Weltwesen eine ganz besondere Absicht gehabt haben usw.

Und für die philosophische Erkenntnistheorie bleibt bei dieser Aufteilung nichts übrig? Ich dächte, mehr als genug. Denn ihr fällt die Ergründung desjenigen Bestandteils am Erkennen zu, der unter allen dessen differentiae specificae die spezifischste ist: der Gültigkeit. Untersuchung der Erkenntnisgültigkeit bedeutet aber, um das vieldeutige Wort allgemeinverständlich zu umschreiben, nichts anderes als: Untersuchung der Bedingungen, unter denen Urteile sich Geltung, d. h. Anerkennung oder Evidenz erzwingen. So können wir sinnvoll fragen: von welchen Gegenständen, in welchen Graden, für welche Subjekte, innerhalb welcher Grenzen gelten wahre Urteile, d. h. genießen sie Anerkennung? Solche Probleme erheischen eine selbständige Behandlung, und werden auf absehbare Zeit noch viele Generationen von Spezialbearbeitern in Atem halten. Denn diese Geltungsfragen sind gewissermaßen inkommensurabel mit allen übrigen Fragen nach der Natur des Erkennens; d. h. sie stehen von allen *quaestiones facti* über die Erkenntnis viel weiter ab, als diese *quaestiones facti* von den Tatsachenfragen auf den übrigen Gebieten der Metaphysik, der Biologie und der Psychologie abstehen. Ihr Seitenstück finden sie auf dem Felde der Wertungen, deren Gegenstände und Inhalte zwar

ganz verschieden, deren letzte Gesetzmäßigkeiten aber den Erkenntnisprinzipien merkwürdig (wenn auch nicht auf allen Punkten!) verwandt erscheinen. Diese ihre Unabhängigkeit zeigt sich bereits äußerlich an dem Scheitern jeglichen Versuches, mit der Ausdehnung der Geltungsfragen über den Kreis der angegebenen Probleme hinaus irgend einen faßbaren Sinn zu verbinden. Mit welcher Schnelligkeit, von welchem Lebenswert gilt das Urteil: die Erde umkreist die Sonne, diese Fragen sind sinnlose Wortzusammenstellungen; und es ist eine ganz gute Probe, die Zugehörigkeit einer Frage zur philosophischen Erkenntnistheorie durch ihre Einkleidung in ein Urteil zu entscheiden, das Worte wie Gültigkeit besitzen, Anerkennung, Evidenz erzwingen enthält.

Der innere Grund für die eigenartige Gesetzlichkeit, welche die Gültigkeit regelt, beruht auf dem Kriterium der Wahrheit: mit Erfahrung und Denken in Übereinstimmung zu sein. Für diese Übereinstimmung bestehen nämlich Bedingungen, wie die Harmonie mit dem Kausalsatz, den logischen und mathematischen Axiomen, das Verhältnis zu den Grenzen des Erfahrbaren u. a. m., denen ein eigenartiger Charakter nicht abgesprochen werden kann. Freilich wird dabei stets die Erfüllung der zum Erkennen erforderten Bewußtseinslage der Besinnung vorausgesetzt, auf Grund deren allein die allgemein verbindlichen Erkenntnisgesetze in Kraft zu treten vermögen. Nicht aber beruht die Auszeichnung der Gültigkeitsgebiete, wie man oft behaupten hört, nur auf dieser Universalität; d. h. darauf, daß sich die wahren Urteile nur in bezug auf ihre Evidenz, nicht aber als rein psychologische Gebilde, in allen Subjekten gleich verhalten sollen. Es wäre sehr wohl denkbar, daß auch die rein psycho-physiologischen Bedingungen der Erkenntnis in allen Individuen auf gewissen Punkten identisch wären, und nicht, wie etwa das Ablaufstempo wahrer Aussagen, von Subjekt zu Subjekt wechselten.

Die besonderen Methoden bestehen nun für den Erkenntnistheoretiker nicht in einer Konstruktion a priori der Wahrheitsbedingungen, sondern in der Ausbildung von Prüfungsmitteln für die Übereinstimmung von Urteilen mit Erfahrung und Denken. Hierbei aber befolgt er die gemeinsamen Methoden aller Wissenschaften (außer der Mathematik und formalen Logik): die denkende Ausdeutung von Erfahrungen; denn selbst dort, wo es sich um die Feststellung von Elementen a priori im Wahrheitsbewußtsein

handelt, gewinnt sich die Einsicht in deren Natur doch nur (Kant entgegen) a posteriori.

Es leuchtet ein: trotz der inneren Selbständigkeit der erkenntnistheoretischen Fragestellungen befinden wir uns hier nicht auf einer schwimmenden Insel ohne alle Fühlung mit dem übrigen Land, und die Abgrenzung der Erkenntnistheorie bedeutet keine Abschließung derselben. Auf zwei Punkten vor allem zeigt sie sich von der Psychologie abhängig: in der Bestimmung ihres Gebiets und in der Entlehnung von Hilfstruppen zur Lösung ihrer Aufgaben. Der Begriff des Erkennens wird ja nur durch Reflexion auf den Fluß des geistigen Geschehens gefunden, aus dem die eigenartig gefärbten Evidenzerlebnisse herausgehoben und als eine Gruppe verwandter Erscheinungen mit einem besonderen Namen, eben dem der Erkenntnis, belegt werden. Hier wird vom geistigen Geschehen ein Gebiet mit eigener Gesetzlichkeit, eine Kolonie vom Mutterlande der Psychologie abgezweigt; aber diese Abzweigung selbst, der Begrenzungsakt, erfaßt noch nicht diese Gesetzlichkeit. Denn die Normen des Erkennens sind letzten Endes in der doch gewiß rein psychologischen Tatsache eines unter bestimmten Umständen eintretenden Evidenzgefühls verankert. Einmal an der Hand dieses Gefühles gefunden und durch dasselbe sanktioniert, verwalten sie ihr Reich selber.

Zweitens ist der Ursprung und das Zustandekommen der Erkenntnis nach unserer obigen Festsetzung noch Gegenstand der Erkenntnispsychologie. Und doch ist die Beschaffenheit dieses Gegenstandes für den Entscheid der Gültigkeitsfragen zwar nicht direkt bestimmend, aber mittelbar doch von hoher Wichtigkeit. Und nicht minder sind es die erkenntnis-biologischen und -metaphysischen Anschauungen, aus denen wir Rückschlüsse auf den logischen Gehalt eines Urteils, wenn auch auf Umwegen, ziehen mögen. Erscheint uns die Wahrheit z. B. als ein lebenfördernder Wert, so werden wir bei der grundsätzlichen Verwerfung jeder Gültigkeit gewisser, für das höhere Leben wichtiger Einsichten — etwa der metaphysischen — doch stutzen und uns zu einer Revision unseres Standpunktes veranlaßt sehen.

Diese Anleihen des Erkenntnistheoretikers, der bei dem Stande der betreffenden Hilfswissenschaften Psychologie, Biologie und Metaphysik in seinen Untersuchungen selbst zu treiben gezwungen war, haben das Mißverständnis und den Streit nur noch stärker

geschürt. Abhängigkeitsverhältnisse wurden in der Hitze des Gefechts zu Identitätsverhältnissen gestempelt, und eine heillose Verwirrung war die Folge. Aber für uns handelt es sich nicht darum, ob tatsächlich Leute, die sich Psychologen nennen, Leuten, die als Transzendentalphilosophen sich im Adreßbuch der Philosophie eingetragen haben, die Brocken aus der Suppe fischen und umgekehrt, sondern ob sachlich solche Übergriffe berechtigt sind.

Und ebensowenig wie der Streit um Personen interessiert der Streit um Worte. Wer unter Psychologie die Wissenschaft von allem Geistigen schlechthin versteht, wie es nach der, weder maßgebenden, noch sonst im wissenschaftlichen Gebrauch eingehaltenen Wortetymologie nahe liegt, dem ist natürlich Erkenntnistheorie und Logik ein Gebiet i n der Psychologie. Wer aber eine Ausdrucksweise vorzieht, wie sie in den Naturwissenschaften bei den Bezeichnungen Physik, die ja auch etymologisch die Lehre von a l l e n Körpern befassen müßte, Chemie usw. sich ausgebildet hat, dem ist die Erkenntnistheorie ein Gebiet n e b e n der Psychologie. Genug, daß sie sachlich ihre eigenen Aufgaben besitzt,[4]) für deren Lösung es wenig verschlägt, ob man sie im Lexikon der Wissenschaften anderen Disziplinen unter- oder nebengeordnet aufmarschieren läßt.

Manche werden in dieser Stellung zu den Schlachtrufen „hie Erkenntnistheorie, hie Psychologie“ einen eklektischen Kompromiß erblicken.[5]) Uns kam es aber darauf an, nicht zwischen Ansichten zu vermitteln, sondern die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der umstrittenen Gebiete ausfindig zu machen; Kants genialer Mahnung eingedenk, den Gesetzen der Homogenität und Spezifikation gleichmäßig Rechnung zu tragen. Solche synthetischen Versuche sollten aber überall das Ziel der Philosophie ausmachen, und sie haben die vulgäre Verwechslung mit dem Eklektizismus nicht zu scheuen; dessen Ergebnis, das „sowohl als auch“ erstreben auch sie; nur daß sie die Gegensätze des „entweder — oder“ nicht äußerlich verschleiern, sondern scharf betonen, dann aber den verbindenden Strömungen nachspüren, die in der Tiefe rauschen und auf der Oberfläche nicht zu finden sind.

3. Es soll nun nicht geleugnet werden, daß bei Hume die Trennungspunkte zwischen der spezifisch erkenntniskritischen und der erkenntnispsychologischen (gelegentlich auch der erkenntnisbiologischen) Aufgabe

ungebührlich zurücktreten. Er vermengt oft die individuellen und generellen Vorgänge des intellektuellen Bewußtseins, identifiziert voreilig Ergebnisse über Ursprung, Zustandekommen und Lebensbedeutung gewisser Vorstellungen, z. B. der Kausalität, mit deren logischem Wert oder Unwert. Dazu stimmt, daß der erste Abschnitt der *Enquiry* nur trennt zwischen der *mental geography and delineation* und der Herausarbeitung der *principles;* d. h. zwischen der Beschreibung, welche die einzelnen Bestandteile unseres Geisteslebens aufzuzeigen, Sinnlichkeit, Phantasie, Verstand gegeneinander abzugrenzen hat, und der Erklärung, welche die Gesetzlichkeiten auf diesen Gebieten untersucht und die besonderen auf allgemeine Regeln zurückführt. Eine Unterscheidung zwischen Phänomenen nebst Gesetzen, welche die Geltung, und solchen, welche die übrigen Eigenschaften des Erkennens betreffen, macht Hume nicht; er bleibt bei der Trennung zwischen Tatsachen und Prinzipien stehen und der daraus erwachsenden Doppelaufgabe der Beschreibung und Erklärung. Es ist wohl möglich, daß diese Unterlassung nur geschah, weil die betreffenden Partien der *Enquiry* (zugleich die Hauptgelegenheit, sich zu diesem Gegenstand zu äußern) durch Umarbeitung der Einleitung zum *Treatise* entstanden sind; dort aber, wo die gesamte menschliche Natur und nicht nur der Verstand das Thema ausmacht (das erste Buch *on the understanding* besitzt bekanntlich keine besondere Einleitung), war die fragliche Abgrenzung nicht so nahe gelegt. Trotz alledem hat Hume den Unterschied der Aufgaben, wenn auch nicht bewußt formuliert, so doch durch den Verlauf seiner Untersuchungen tatsächlich anerkannt. Denn er behandelt die *quaestiones facti* nur als Vorarbeiten zur Lösung der *quaestiones juris.* Oder glaubt man wirklich, daß seine Assoziationstheorie oder die Aufzeigung vom Ursprung der Kausalurteile in seinen Werken um ihrer selbst willen eine Stelle finden, und nicht als Mittel, den geringen Gewißheitsgrad und die Einschränkung der Kausalerkenntnis auf ein Nacheinander (nicht Durch einander) erfahrbarer Ereignisse zu erweisen? Um sich darüber klar zu werden, genügt doch ein Blick in die Schlußkapitel, in welche die beiden Hauptwerke einmünden: die Gesamtcharakteristik seiner Erkenntnislehre als Skepsis!

Dagegen hat unser Philosoph ausdrücklich abgelehnt, darüber hinaus noch Erkenntnismetaphysik zu treiben. Die *ultimate*

principles, das unerfahrbare letzte „Wesen" des Erkennens, ist, so gut wie alles Unerfahrbare, menschlichem Forschen verschlossen.[6]) Diese Grenzbestimmung zu treffen, ist ja nach ihm die vornehmste Aufgabe der Erkenntnislehre. Wie sollte sie, die Zerstörerin aller Metaphysik, nun ihren eigenen Gegenstand in metaphysische Beleuchtung rücken?

Die Beurteilung dieser Anschauung hängt natürlich von dem Wahrheitsgehalt ab, den man Humes metaphysischem Agnostizismus zuspricht. Da wir diesen Agnostizismus nicht teilen, so halten wir auch daran fest: daß das Erkennen nicht nur in seinen psychologischen, biologischen und logischen Merkmalen, sondern auch unter dem Gesichtspunkte erforscht werden dürfe, ja müsse, Teil des Weltengrundes, Geist von dessen Geiste zu sein. Und so tritt die Funktion, deren Geltungsbereich die Philosophie an erster Stelle zu betrachten hatte, noch einmal am Ende der philosophischen Arbeit auf: als sublimste Äußerung des Weltgeschehens, bei deren Einordnung in den letzten Sinn des Seins uns recht eigentlich der Atem stockt. Man erinnere sich nur an die Lösungen der klassischen Metaphysiker: das Erkennen „an sich" eine Bewegung materieller Atome (Demokrit); wahre Ideen die einzige Stelle, an der der Mensch, nur ein flüchtiger Modus der Allsubstanz, mit dieser Gottnatur verwachsen ist (Spinoza); der Intellekt die Laterne, welche sich das Weltwesen, der Lebenswille, anzündet, um sich seinen Weg zu beleuchten, und die mit ihrem Licht diesem ihrem Erzeuger das Leben auslöscht (Schopenhauer). Wer wagte hier eine Entscheidung, die nicht paradox oder befremdlich klänge? Aber ist Metaphysik überhaupt zulässig, so wird auch eine Erkenntnismetaphysik, wenn wir auch noch soviel dabei wagen, nicht zu entbehren sein.[7])

4. In der ausdrücklichen Betonung von der Möglichkeit, sowie in der Festsetzung des Evidenzgrades erkenntnistheoretischer Ergebnisse bleibt Hume den extremen Parteien beider Lager gegenüber im Recht.

Den Einwand der äußersten Linken, daß Theorie der Erkenntnis eine *contradictio in adjecto* bedeute, und nur durch *petitiones principiorum* und Zirkelbeweise sich am Leben erhalten könne, also, ob im Interesse der Philosophie notwendig oder nicht, jedenfalls ein logisch unmögliches Beginnen sei — diesen Einwand scheint Hume allerdings nicht gekannt zu haben. Jedenfalls zieht er ihn nicht

in Betracht und hält an der Durchführbarkeit seiner Wissenschaft in gutem Glauben fest. In der Tat ruht dieser Radikalismus, der in Hegels Aperçus von den Selbstwidersprüchen der Erkenntniskritik seine geistreichste Zuspitzung erfuhr,[8]) auf Erwägungen, deren blendende und verführerische Kraft zwar nicht im mindesten, deren Richtigkeit aber auf das entschiedenste bestritten werden muß. Ob das Erkennen als Subjekt sich selbst zum Objekt machen und so ein Erkennen des Erkennens stattfinden könne, das ist eine nicht a priori, sondern empirisch zu entscheidende Frage, etwa von der Art: ob ein Subjekt sich selbst (als Objekt) verwunden könne oder nicht. Die Beobachtung zeigt eben hier wie dort, daß es möglich ist. Die Erkenntnisprozesse werden so gut wie alle geistigen Inhalte unter geeigneten Bedingungen ins Selbstbewußtsein und in die Erinnerung gehoben, die Aufmerksamkeit richtet sich auf sie, und wie über alles klar und deutlich Erfaßte, so sind auch über sie evidente Urteile, d. h. Erkenntnisse zu gewinnen. Hat man die Einwände gegen die logische Möglichkeit der Erkenntnistheorie, welche noch eine Menge anderer Formulierungen des gleichen Gedankenganges zeigen, in ihrer begrifflichen Struktur zerstört, so braucht man sich nicht damit aufzuhalten, ihre anschaulichen Hilfsapparate, die Gleichnisse vom sich selbst bespiegelnden Spiegel, dem am eigenen Zopfe sich aus dem Sumpfe ziehenden Münchhausen usw., durch Aufstellung entsprechender Gegengleichnisse zu bekämpfen. Zur Anfertigung von solchen genügt die Einsicht, daß hier überall gewissermaßen die Möglichkeit eines physischen Kreises aus der Unmöglichkeit eines logischen Zirkels widerlegt werden soll.

Freilich, wenn man der Erkenntnistheorie willkürlich widerspruchvolle Aufgaben stellt, dann kann man sich nicht wundern, daß sie diese nicht erfüllen kann. Sagt jemand — um Hegels Einwurf zu berücksichtigen, in dem sich übrigens verschiedene Einwände verschlingen — wir sollten mit dem Erkennen warten, bis die Theorie des Erkennens vollendet sei, so nimmt man dieser natürlich ihren Gegenstand und sie kann nicht vom Fleck rücken; ihre Vertreter gleichen dann wirklich jenem Gascogner, der nicht eher ins Wasser gehen wollte, als bis er schwimmen könnte. Gibt man aber willig zu, daß man nicht mit jedwedem, sondern nur mit dem metaphysischen Erkennen zu warten habe, bis die erkenntnistheoretische Sanktion es gestattet, so schwindet aller Widerspruch

und der Philosoph weigert sich nur, ins tiefe Wasser zu gehen, ehe er schwimmen kann.

Ebenso wäre es ein Widersinn, der schon von den Stoikern aufgedeckt wurde, von der Erkenntnistheorie den auf Erkenntnis Anspruch erhebenden Nachweis zu verlangen, daß jedes Erkennen unmöglich sei. Soviel von den wirklichen und von den scheinbaren Widersprüchen in dieser Frage.

Also Hume hat die grundsätzliche Ausführbarkeit einer „vernünftigen Vernunftkritik" mit vollem Rechte behauptet, und die Schwierigkeiten, mit denen der Forscher hier zu kämpfen hat, nicht in der Absonderlichkeit, sondern einfach in der Verwickelung des Gegenstandes erblickt.

Nicht minder glücklich als den radikalen Gegnern seiner Untersuchungen, tritt Hume unbewußt der modernen Reaktionspartei, der Kantorthodoxie, durch die schlichte Darlegung entgegen, daß der Gewißheitsgrad seiner Ergebnisse durchaus demjenigen aller empirischen Wissenschaften zu vergleichen sei. Die Erkenntnistheorie ist nicht in der glücklichen Lage, eine Disziplin a priori und darum von apodiktischer Gewißheit zu sein. Sie findet ihre Sätze nicht durch „transzendentale Leitfäden",[9]) sondern durch denkende Beobachtung des geistigen Geschehens. Selbst die Feststellung der logischen und mathematischen Normen geschieht nicht a priori, obwohl auch von Hume die Natur dieser Normen in ihrer Apriorität nicht angetastet wird. Aber es ist etwas anderes, a priori sein und als a priori seiend entdeckt werden. Und genau so verbürgt die apodiktische Geltung alles a priori nicht die apodiktische Geltung — dieser Geltung. Daß A stets A sein muß, ist mir a priori und apodiktisch gewiß; daß es mir aber stets a priori und apodiktisch gewiß sei, ist keine apodiktische Gewißheit a priori mehr. Das Gegenteil ist ganz gut vorstellbar, was mit dem Gegenteil des Inhalts der genannten Normen nicht der Fall ist. Die Unveränderlichkeit unseres Wahrheitsbewußtseins ist also kein denknotwendiges Axiom. Unsere Überzeugung von ihr erreicht zwar jene sehr hohe Stufe, auf der alle Urteile über Gesetze stehen, welche in der Wirklichkeit unendlich oft beobachtet worden sind; sie gelangt aber niemals darüber hinaus in die höchsten Regionen des Wissens.

Dies alles ist in den grundlegenden Bestimmungen Humes, wo nicht bewußt ausgesprochen, so doch implicite enthalten.

5. Genau wie in der Festsetzung des Wesens, der Rolle, der Möglichkeit, des Gewißheitsgrades erkenntnistheoretischer Arbeiten, hat Hume in der Entwicklung der für sie grundlegenden Begriffe Aufstellungen gemacht, die zwar nicht endgültig und erschöpfend sind, in deren Richtung sich aber eine fruchtbare Behandlung in der Tat wird bewegen müssen.

Allerdings treffen wir bei ihm nicht auf eine so umfassende Gruppierung und Gliederung wie bei Locke. Dieser hat überall die Weite des Gesichtskreises voraus, während Berkeley die größere Tiefe und Hume die größere Schärfe besitzt. Bei Locke ist alles Expansion, bei Berkeley Konzentration, Hume hält zwischen beiden Vorgängern die Mitte. Die Gefahr für Locke ist Oberflächlichkeit, für Berkeley Einseitigkeit, für Hume die Zersetzung auf Kosten der Vereinigung. Hume ist der klassische Typus eines analytischen Denkers.

In der vorwiegend psychologischen Herkunft seiner Definitionen liegt es begründet, daß die subjektive Seite an den Erkenntnisprozessen für die wichtigsten Begriffsbildungen den Ausschlag gibt. Die Kategorie der Wahrheit wird ganz von den Kategorien der Gewißheit und des Wissens verdrängt. Das subjektive Überzeugungsgefühl und seine Grade bestimmen die Einteilung der Erkenntnisarten. Nun ist es ja richtig und auch im Verlauf unserer Arbeit des öfteren betont worden, daß Aussagen in letzter Hinsicht nur durch die Möglichkeit, intellektuelle Zustimmungsgefühle zu erregen, sich als Erkenntnisse beglaubigen können, und nicht durch Angehörigkeit zu einem besonderen „Reich der Wahrheit", in das man auch ohne den Schlüssel der Evidenz einzudringen vermöchte. Aber dieses Evidenzgefühl stellt sich doch nur bei einer ganz bestimmten Gruppe von Erscheinungen ein, die eben den Inhalt, das Objekt, wenn man so will, der Erkenntnis bilden. Und in dieser Beziehung nennen wir sie wahr (oder nur wahrscheinlich), in jener gewiß (oder nur glaubhaft). Unser deutsches Wort Erkenntnis wendet man dann am besten an, um das Bewußtsein von der Gegenwart beider Faktoren, des objektiven und des subjektiven, der Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit und der Gewißheit oder Glaubhaftigkeit zu bezeichnen. Hume wählt nun in den subjektiven Überzeugungsgefühlen den ganz richtigen Ausgangspunkt zur Gewinnung leitender Begriffe, vermag aber von ihnen aus nicht zu einer Erfassung des objektiven Inhalts

vorzudringen. Und so geht er an der von Locke so energisch aufgefrischten Einsicht des Aristoteles vorüber, daß alle Wahrheit und Wahrscheinlichkeit allein an oder in Urteilen zutage trete.

Diese Unterlassungssünde wurde Hume durch eine weitere Eigentümlichkeit seiner Lehre besonders nahe gelegt: durch die Überschätzung der Passivität im geistigen Geschehen. In seinen Augen, welche, wie die der Pyrrhoniker, nur auf Vorstellungen, Gefühle und deren Assoziationen eingestellt waren, fand das Urteil als ein eminent apperzeptiver und aktiver Prozeß keine Beachtung. Hätte er aus der Anwesenheit der Überzeugungsgefühle diejenigen Urteilsgruppen ermittelt, welchen sie jeweilig zugehören, so würden wir ihm die Einsicht verdanken, daß nur mit Erfahrung und Denken harmonierende Urteile je nach dem Grade dieser Harmonie gewiß oder nur glaubhaft sind. Dann würde seine Rangordnung der Wissensarten auch terminologisch geschieden haben, was bei genügender Differenzierung der Gesichtspunkte sich als sachlich geschieden erweist. Es hätten dann *truth*[10]) und *probability* als objektive, durch die Konformität zu Denken und Erfahrung bestimmte Kategorien den subjektiven, durch das innere Gefühl gekennzeichneten Kategorien der *certainty* und *assurance* zur Seite gestellt werden müssen, während durch Worte wie *reasoning* und *knowledge* das Bewußtsein beider Momente zu benennen gewesen wäre.

6. Daß Hume, zwar nicht in breiter Ausführung, aber gelegentlich, auf die Unveränderlichkeit des Inhalts wahrer Urteile und auf die generelle Zustimmung zu diesen Urteilen, also auf die objektive und subjektive Allgemeingültigkeit der Wahrheit hinweist, dazu kann die Kritik nur ihr völliges Einverständnis erklären. Daß aber diese Unveränderlichkeit zunächst nichts anderes bedeutet als die Tatsache, daß bisher noch nie zwischen einer Erfahrung und einer Erfahrung, einer Denknotwendigkeit und einer Denknotwendigkeit, einer Denknotwendigkeit und einer Erfahrung ein Widerspruch bestand, und daher, was einmal wahr gewesen ist, niemals aufgehört hat, wahr zu sein — diese unmystische Interpretation von der „Ewigkeit der Wahrheit" läge zwar Humes Denkweise nahe, ist aber nicht von ihm gegeben worden. Im Gegenteil sehen wir ihn noch an der alten metaphysischen Definition der Wahrheit dort festhalten, wo er die Allgemeingültigkeit durch die Übereinstimmung einer wahren Vorstellung mit der absoluten

und darum unveränderlichen Wirklichkeit an sich begründete. Bei seinem antimetaphysischen Standpunkt ist das eine grobe Inkonsequenz. Aber auch für einen metaphysikfreundlichen Philosophen darf die erkenntniskritische Definition der Wahrheit niemals metaphysische Merkmale an sich tragen; sie geht ja aller Metaphysik voran, und muß daher solche Reste als schädigende Fremdkörper rücksichtslos von sich abstoßen. Und ebensowenig fiel ihm auf, daß die These von der subjektiven Allgemeingültigkeit nur als Ergebnis eines metaphysischen Analogieschlusses zu sichern sei.[11]) Hätte Hume diese Einsicht schon besessen, so wäre er durch seinen metaphysischen Agnostizismus gezwungen worden, auch hinter diese These, gegen die ihm niemals Bedenken kommen, sein skeptisches Fragezeichen zu setzen.

Endlich vergaß Hume, wie so viele vor ihm,[12]) der Umstände und Bedingungen zu gedenken, unter denen allein die *certainty* und *assurance* immer bei den gleichen Urteilen in allen Subjekten eintreten. Diese Bedingungen nun sind uns aus den früheren Untersuchungen zur Genüge bekannt: nur bei gesteigerter Selbstbesinnung, d. h. bei dem klaren Bewußtsein von dem Inhalt eines Urteils und von dessen Verhältnis zu Erfahrung und Denken, stellt sich die Evidenz oder Ablehnung bei allen Menschen und an gleicher Stelle ein. Das ist gerade der radikalen Skepsis gegenüber (die Hume nicht vertritt) besonders eindringlich zu betonen; denn ohne Erfüllung dieser Bedingungen ruft kein Satz, bei ihrer Erfüllung j e d e r Satz zu allen Zeiten und an allen Orten die gleiche Reaktion in allen Individuen hervor, deren Existenz wir anzunehmen Ursache haben.

7. Humes Gliederung der verschiedenen Wissensarten spiegelt die Vorteile und Nachteile des von ihm aufgestellten Erkenntnisbegriffs wieder. Seine grundlegende Einteilung in *certainty* und *assurance,* in ein Wissen erster und zweiter Ordnung nach unserer Ausdrucksweise, ist zwar von Locke ausgegangen, aber von Hume in lapidarerer Weise und ohne Vermengung mit anderen Einteilungsprinzipien durchgeführt worden. Auch darin hat dieser Denker recht, die Evidenz erster Ordnung als gradlos, die Evidenz zweiter Ordnung als graduiert hinzustellen.

Aber in der Verteilung der besonderen Gegenstände und Inhalte an diese Wissensarten hat Hume zum Teil fehlgegriffen. Zuzugeben ist zwar, daß alle Wahrscheinlichkeitserkenntnis mittelbar oder unmittelbar es mit Erfahrungen und dem a posteriori, nicht aber, daß alle apodiktische Erkenntnis es nur mit dem a priori oder den reinen Denknotwendigkeiten zu tun habe. Ist auch jeder denknotwendige Satz absolut gewiß, so ist doch nicht jeder absolut gewisse Satz denknotwendig. Und hat auch jedes wahrscheinliche Urteil Bestandteile der Erfahrung zum Inhalt, so ist doch nicht jedes Erfahrungsurteil ein bloß wahrscheinliches. Die Bejahung aller Augenblickserlebnisse nämlich, wie: ich sehe rot, ich fühle Lust, sagt über Erfahrungstatsachen aus, und zwar mit einem Gewißheitsgrade, der von keinem logischen Axiom überflügelt wird. Tatsächlich hat Hume diesen Sachverhalt — ebenso wie Locke [13]) — auch anerkannt,[14]) aber in der ausdrücklichen Formulierung der Grundbegriffe nicht berücksichtigt. Und das ist eine gefährliche Unterlassung, wiederum im Hinblick auf die Skepsis. Denn da alle Urteile über die Wirklichkeit mit auf Erfahrung beruhen, so wäre von vornherein alle objektive Erkenntnis nur eine wahrscheinliche, wenn wir nicht in dem vielleicht rohen, aber um so festeren Boden der individuellen Erlebnisse ein Reich von strengster Evidenz besäßen. In dem Schema Humes hätte diese Klasse von apodiktischen Urteilen a posteriori unter der Rubrik des unmittelbaren Wissens erster Ordnung, der *intuition,* stehen müssen.

Im übrigen läßt sich gegen die Spaltung des Wissens erster Ordnung in mittelbares und unmittelbares, der Wahrscheinlichkeit in höhere und niedere Grade nichts einwenden. Denn damit sind die Haupteigentümlichkeiten beider Wissensarten in der Tat getroffen. Im Reich der vollkommenen Evidenz und der Wahrheit, wie in Logik und Mathematik, gibt es keine Grade der Gewißheit, wohl aber axiomatisches und durch die Axiome vermitteltes Erkennen; im Reich der Wahrscheinlichkeit und Glaubhaftigkeit gibt es stetig ineinander übergehende Stufen, die von der höchsten Wahrscheinlichkeit bis zur Unwahrscheinlichkeit hinabführen, während mittelbare Erkenntnisse nur durch das Eingreifen der logischen Prozesse, d. h. des Wissens erster Ordnung, in das Wahrscheinlichkeitsbewußtsein zustande kommen, für dieses also nicht typisch sind.

Wie stark hier überall Lockes Vorarbeiten benutzt sind, erhellt aus den Ausführungen, die wir an früherer Stelle diesem Denker gewidmet haben. Um so sonderbarer ist es, daß Hume seine Vorgänger Locke und Berkeley nur sehr selten erwähnt; im

Treatise als „große Philosophen", in der Enquiry meist mit herabsetzenden Bemerkungen.[15])

8. Obschon sie erst dort, wo Humes Theorie der objektiv-empirischen Erkenntnis, des eigentlichen Feldes wahrscheinlicher Urteile, zur Beurteilung steht, vollkommen einleuchten kann, mag schon hier die Bemerkung Platz finden, daß unser Philosoph die Wahrscheinlichkeiten im logischen und rein psychologischen Sinne nicht streng genug voneinander geschieden hat. Zwar prägte er die besonderen Schlagwörter von der philosophischen und der unphilosophischen Wahrscheinlichkeit; aber die Erklärung der Wortbedeutungen führt uns die erstere als die „von den Philosophen anerkannte" vor, und die unphilosophische Wahrscheinlichkeit ist dann die von den Philosophen vernachlässigte.[16]) Abgesehen von dieser, augenscheinlich ungenügenden, Rechenschaft über das Wesen der beiden Wahrscheinlichkeitsarten erhalten wir von ihnen nur illustrierende Beispiele vorgesetzt. Aus diesen aber erhellt, daß man bloß wieder dem von Hume unbewußt Vorausgesetzten einen bewußten Ausdruck zu verleihen braucht, um das Richtige zu treffen. Die Zergliederung seiner Beispiele für philosophische Wahrscheinlichkeit ergibt, daß hier überall die Bedingungen, unter denen sie sich allein subjektiv und objektiv allgemeingültig einstellt, als erfüllt gedacht sind: Klarheit über den Inhalt des betreffenden Urteils und über dessen Relation zu Erfahrung und Denken. Bei der unphilosophischen Wahrscheinlichkeit handelt es sich um den Fortfall der genannten Bedingungen, durch die zufällige Einschränkung von Denken und Erfahrung. Kein Wunder, daß dann der gleiche Satz für den einen Wahrscheinlichkeitswert besitzt, für den anderen aber nicht; oder daß das gleiche Urteil, welches heute allen wahrscheinlich dünkt, zu einer anderen Zeit diesen Wert für alle einzubüßen vermag.

Das Versagen der subjektiven Allgemeingültigkeit bei der unphilosophischen Wahrscheinlichkeit belegt Humes Beispiel von jenem Trunkenbold, der seinen Kameraden am selben Laster zugrunde gehen sah, und der nun den gleichen Ausgang bei sich selbst für besonders wahrscheinlich hält. Alle, die dies Erlebnis nicht hatten, werden die Wahrscheinlichkeit seines Zugrundegehens nicht so hoch veranschlagen. Die objektive Allgemeingültigkeit versagt in jenem zweiten Beispiel, das von dem Wechsel handelt, den das Ansehen eines Arguments je nach den Zeiten erleidet,

in denen es vorgebracht wird; es wirkt um so stärker, je kürzer es her ist, daß die Tatsachen, welche es stützen, von der Menschheit erfahren wurden.[17]) Ersichtlich brauchen wir bei dem Trunkenbold des ersten und bei der Menschheit des zweiten Beispiels nur die nötigen Bedingungen der Selbstbesinnung herzustellen, um sofort die individuelle Beschränktheit und den Wechsel des Inhalts für die betreffenden Urteile aufzuheben und die unphilosophische zur philosophischen Wahrscheinlichkeit zu steigern.

Das gleiche läßt sich überall da sagen, wo Hume den Glauben an Vorurteile, vor allem auch, wo er die vorübergehende Überzeugung von der Wirklichkeit dichterischer Gestalten, also die Illusion durch die Kunst, als „einigermaßen gleichartig" mit den wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeitsschlüssen bezeichnet. Er übersieht, daß hier höchste Besonnenheit, daher idealiter Konstanz der Urteile, Einstimmigkeit aller Subjekte, unausrottbares Überzeugungsgefühl besteht — dort mangelnde Selbstbesinnung, daher Variabilität der Urteile, Unstimmigkeit zwischen den Subjekten, ausrottbares Überzeugungsgefühl. Hume, wie gesagt, ahnte diesen Sachverhalt; aber da er ihn eben nur ahnte und nicht klar erschaute, so kommt überall die Gleichartigkeit zwischen unphilosophischer und philosophischer Wahrscheinlichkeit gegenüber der Ungleichartigkeit der beiden Kategorien zu gut weg. Am deutlichsten vielleicht in der Behauptung, beide Arten ließen sich stetig ineinander überführen. Dies braucht nun für die Inhalte der betreffenden Aussagen sicherlich nicht zuzutreffen. Denn der Inhalt einer allgemeingültigen Wahrscheinlichkeitserkenntnis, etwa: alle Körper sind schwer, kann mit dem Inhalt einer individuellen Wahrscheinlichkeitsmeinung, etwa: nicht alle Körper sind schwer, unversöhnlich sein. Die Inhalte können sich aber auch decken oder nur gradweise voneinander abweichen. Welches Verhältnis dabei obwaltet, darüber läßt sich grundsätzlich überhaupt nichts ausmachen. Nur insofern besteht der Humesche Satz zu Recht, als in die Seelen der einzelnen Individuen die für die Funktion des philosophischen Wahrscheinlichkeitsbewußtseins nötigen Bedingungen zur Besonnenheit sich stetig einführen und auslöschen lassen.

Die mathematische Wahrscheinlichkeit rechnet Hume mit Recht der philosophischen (in seinem Sinne des Wortes) zu, denn sie besitzt ja Allgemeingültigkeit. Daß er im übrigen, so wenig

wie Augustin, Leibniz und Locke, die eigentümlichen Unterschiede zwischen der mathematischen und kausalen Wahrscheinlichkeit erfaßte und dadurch beide einander zu nahe rückte, wird sich bald zeigen.

Es ist klar, daß die unphilosophische Wahrscheinlichkeit nur in der Psychologie, nicht aber in der Erkenntnistheorie abzuhandeln ist; denn diese hat die Aufgabe, die Leistungsfähigkeit nicht der individuellen, sondern der gattungsmäßigen Funktionen unseres Intellekts zu prüfen. Und auch Hume bezeichnet gelegentlich die Lehre von der philosophischen Wahrscheinlichkeit als sein eigentliches Thema.[18])

9. Endlich mag noch erwähnt werden, daß der schottische Denker meines Wissens nirgends Stellung genommen hat zu der von der antiken Skepsis ersonnenen, von Descartes und Locke so eingehend behandelten Möglichkeit einer Entwertung des menschlichen Wahrheitsbewußtseins durch Gegeninstanzen, die aus den Anschauungsweisen übermenschlicher, ja außermenschlicher Wesen erwachsen könnten.

II. Die subjektive Erkenntnis.

1. Dadurch, daß Hume alles, was überhaupt Gegenstand des Wissens zu werden vermag, in die beiden Klassen *relations of ideas* und *matters of fact* spaltete, legte er den Grund zu einer vernünftigen Verteilung der erkenntnistheoretischen Aufgaben. Bezeichnen wir die so geschaffenen Hauptgruppen durch die Worte subjektive und objektive Erkenntnis, so ist bei der unheilvollen Vieldeutigkeit dieser Ausdrücke die von uns gemeinte Bedeutung zunächst wieder in Erinnerung zu rufen: subjektive Erkenntnisse sind richtige Urteile über willkürlich erzeugbare Gedankengebilde, ohne Rücksicht auf die Existenz ihrer Gegenstände in einer objektiven, d. h. sich uns entgegenwerfenden, aufdrängenden, darum aber nicht notwendig bewußtseinstranszendenten, Sphäre des Seins; die objektiven Erkenntnisse handeln gerade von dieser passiv hinzunehmenden, durch keine denkende Tätigkeit zu erzeugenden, umzuschaffenden oder zu vernichtenden Existenz.

Auch darin traf Hume noch das Richtige, daß er die objektiven Urteile auf Grund der äußeren und inneren „Eindrücke", d. h. der räumlich und der unräumlich charakterisierten unmittelbaren Erlebnisse, der Empfindungen, Gefühle, Willensakte entstehen, die subjektiven Urteile dagegen sich auf die mehr oder minder genauen Reproduktionen dieser Gebilde beziehen ließ. Freilich dürfen wir diese vorsichtige Formulierung nicht verlassen und etwa behaupten: die objektiven Urteile hätten nur die *impressions* zum Gegenstand, und könnten grundsätzlich keine Realität „an sich" denkend erreichen (was sich später als unwahr herausstellen wird); oder: die subjektiven Urteile bestünden bloß aus Kopien der *impressions*, und enthielten keine weiteren Zutaten des Denkens; während doch nur der „Stoff", von dem sie aussagen, aus solchen Reproduktionen oder phantasiemäßigen Abwandlungen besteht, die Beziehungen

aber, die von diesem Stoffe ausgesagt werden, durchaus anderen Quellen entstammen. So ist es unmöglich, selbst die leerste und, wenn es überhaupt ein a priori gibt, doch gewiß a priori zu nennende Wahrheit, den Identitätssatz: alles ist sich selbst gleich, oder A = A einzusehen, ohne die Vorstellung von einem Etwas zu bilden, das sich selbst gleich sein soll. Die reine Beziehung der Identität schwebt ja nicht in der Luft, sondern haftet stets an einem Subjekt, das ihr untersteht; und die Vorstellung dieses Subjekts, mag es in vorliegendem Falle der abstrakteste und allgemeinste Begriff „alles" oder die diesen Begriff symbolisierende, konkrete Einzelvorstellung A sein, geht letzten Endes auf unmittelbare Wahrnehmungen zurück, in deren gedanklicher Sublimierung sie besteht.

Auf der einseitigen Betonung dieses Stoffs oder, moderner ausgedrückt, der „fundierenden Anschauungen" [19]) aller Erkenntnis beruhen auch die Vorteile und Nachteile der Humeschen Abstraktionslehre. Mit Berkeley hebt sie die Unanschaulichkeit, auch die phantasiemäßige, der abstrakten Begriffe hervor; und dies sicherlich mit Recht. Wir besitzen keine bestimmten bildartigen, anschaulichen, im engeren Sinne vorstellungsmäßigen Gebilde, weder von Merkmalen, die an einer einzelnen Anschauung, etwa der eines Buches, nicht getrennt vorkommen können, z. B. von der Farbe des vor mir liegenden Buches ohne Ausdehnung; noch von Merkmalen, die vielen Einzelanschauungen gemeinsam sind, aber in der Erfahrung nie abgesondert vorkommen, wie die Farbe an vielen verschiedenfarbigen Büchern, welche nicht blau, grün, rot usw. ist. Weder die individualisierende noch die generalisierende Abstraktion ist Anschauung; denn es gibt keine intellektuelle Anschauung. Das höchste, was hier durch „absichtliche Blindheit" zu erreichen ist, wird durch eine pointierende Anschauung geleistet, in der die zu isolierenden Merkmale, z. B. eine bestimmte Farbenqualität, stärker in den Blickpunkt des Bewußtseins rücken, die übrigen, z. B. die flächenhafte Ausdehnung, im Hintergrund des Bewußtseins verschwimmen. Aber die geforderte vollständige, eindeutige und klare Isolation von Merkmalen ist, trotzdem Mill ihre Möglichkeit so entschieden behauptete, nicht auf diesem Wege zu erreichen, sondern nur durch das Walten einer „neuartigen Bewußtseinsweise". Ist die Abstraktion aber niemals Anschauung, so ist sie genau genommen auch niemals (ruhender) Bewußtseinsinhalt. Daher sind für Hume die Begriffe weder *impressions* noch auch im

strengen Sinne *ideas*. In der Tat besteht die Abstraktion als Akt, abgesehen von ihrer Bedeutung, in der denkenden Hervorhebung bestimmter, im Fallenlassen anderer Merkmale des anschaulichen Materials; also von der psychologischen Seite gesehen, nicht in ruhenden Inhalten des Bewußtseins, sondern in Tätigkeiten und Funktionen, die durch ruhende Symbole, die Worte, oder durch illustrierende Anschauungen in Bewegung gesetzt werden. So bedeutet der Begriff Röte rein psychologisch den Akt beim äußerlichen oder innerlichen Vernehmen des Wortes, oder beim Anblick beliebiger roter Gegenstände: von deren sonstigen Eigentümlichkeiten abzusehen und nur auf die gemeinsame Farbennüance zu achten. Der Begriff, von dieser Seite gesehen, ist ein vom Geist ausgestellter Wechsel auf Denkakte, die jederzeit an der Anschauung vorgenommen werden können. Aber die durch den Begriff „gemeinte" oder „bedeutete" Sache ist dabei etwas durchaus Unveränderliches und Ruhendes, und insofern kann man sagen, daß wir den Begriff „gegenständlich vor dem logischen (wenn auch nicht vor dem psychologischen) Blicke" haben, daß er zwar nicht bewußtes Objekt, wohl aber Objekt des Denkens sei.

Humes Abstraktionslehre hat in erster Linie das stoffliche Moment als Grundlage alles Denkens im Auge und fordert von ihm mit Recht die anschauliche Natur. Genau wie bei Berkeley liegt der Schwerpunkt seiner Theorie in den negierenden Partien: Abstraktionen sind keine anschaulichen Gebilde; und wenn sie etwas anderes sein wollen als bloße Worte, bedürfen sie der Anschauung mindestens zu ihrer Fundierung. Erst in zweiter Linie und nach Bekämpfung der *abstract ideas* ist es ihm um die Beschreibung der *abstract notions*, d. h. der denkenden Betrachtungsweise (*distinctio rationis*) zu tun, welche sich auf die anschauliche Mannigfaltigkeit, deren Ähnlichkeiten und Unterschiede richtet und diese zur Einheit des Begriffs zielbewußt zusammenschließt. Hier bringt Hume es zwar zu wertvollen Ansätzen, ähnlich wie sein großer Vorgänger, aber schnell gleitet er über die widerwillige Anerkennung einer selbständigen Denkfunktion hinweg. Zum Unglück hat er durch das schief gewählte Beispiel von der Marmorkugel, wo er zur Unterscheidung von Farbe und Form der Kugel die Vergleichung mit anderen Dingen, die mit der Kugel die Form, und mit noch anderen, die mit ihr die Farbe teilen, für nötig erachtete, die *distinctio rationis* diskreditiert. Aber über der fehler-

haften Rolle, die Hume ihr hier zuwies — denn wir können ersichtlich ohne Vergleich mit anderen Körpern Farbe und Figur an einer Marmorkugel denkend unterscheiden — verkannten seine Kritiker, daß er der denkenden Betrachtung überhaupt eine wichtige Rolle bei den Abstraktionsvorgängen zuerteilt hatte. Die ausschlaggebende Bedeutung, welche diese Begriffsbildung trotz ihrer unanschaulichen Natur für den Fortschritt des Wissens und der Wissenschaften besitzt, hat Hume allerdings nirgends hervorgehoben. Die stille Überzeugung vom Passivitätscharakter alles Erkennens, durch die schon der Pyrrhonismus sich wertvolle Einsichten verschloß, hielt auch dessen Nachfolger davon ab, die grundsätzliche Wichtigkeit der aktiven Denkoperationen für die Gewinnung der Wahrheit sich und anderen einzugestehen.

2. Auch in der näheren Entwickelung des auf subjektive Gebilde bezogenen Wissens schleppt Hume wie einen Hemmschuh auf dem Wege zu fruchtbaren Entdeckungen das Vorurteil von dem Passivitätscharakter des Erkennens mit sich.

Zunächst betont er mit Recht, daß alles subjektive Erkennen a priori, also unabhängig von Erfahrung vor sich gehe. Dies ist nicht dahin zu verstehen, als ob irgend eine solche Einsicht zeitlich vor aller Erfahrung oder auch nur ohne Benutzung von Erfahrung zustande komme. Nicht zeitlich vor der Erfahrung: denn alles Erkennen ist Urteilen, und Urteilen ist eine geistige Funktion, die weit später als die Erfahrungen etwa von blau und süß, Lust und Unlust auftritt. Nicht ohne Benutzung der Erfahrung: denn die subjektiven Gedankengebilde, die Materie der Aussagen, sind in der Tat nur durch nachträgliche Abwandlungen an ursprünglichen, äußeren oder inneren Wahrnehmungen, d. h. Erfahrungen, gewonnen worden. Apriorität der subjektiven Erkenntnis bedeutet demnach nur: daß Beziehungen eines ursprünglich a posteriori gegebenen, durch unsere eigenen Geistesfunktionen zu einem willkürlichen Gedankengebilde umgeformten Stoffes unabhängig von aller Erfahrung, also a priori ausgesagt werden können. Die Art dieser Beziehungen, und nicht des Stoffes, dem sie eignen, bildet aber den eigentlichen Inhalt der subjektiven Erkenntnisse, und darum können diese a priori heißen und doch nicht ohne empirisches Material zustande kommen. Also in den streng wahren Sätzen: wenn (wie ich mir willkürlich vorstelle) alle Menschen unsterblich sind und der (fingierte) Cajus ein Mensch ist, so ist Cajus unsterblich; oder: das

von mir willkürlich vorgestellte gleichseitige Dreieck ist gleichwinklig, sind die Vorstellungen „Menschen, unsterblich, Cajus, Dreieck usw." nicht ohne Verarbeitung von Elementen a posteriori daseinsfähig; aber die Beziehung der Konklusion zu den Prämissen, der Winkelgleichheit zur Seitengleichheit, kurz der eigentliche Inhalt der Urteile als Erkenntnisakte, wird nicht durch Befragung der Erfahrung eingesehen. Diesen Sinn der Apriorität subjektiver Erkenntnisse brachte Hume vortrefflich dadurch zum Ausdruck, daß er das a priori hier lediglich in die Beziehungen von frei erzeugbaren Vorstellungen setzte.

Auch zur Beleuchtung der weiteren Kennzeichen dieses a priori hat unser Philosoph wertvolle Beiträge geliefert. Überall nämlich, wo im angegebenen Sinne eine Wahrheit unabhängig von Erfahrung erfaßt werden kann, stoßen wir nach ihm auf apodiktische Gewißheit und auf die Unvorstellbarkeit des Gegenteils. Die Betonung der apodiktischen Gewißheit kommt in der scharfen Trennung zwischen der *certainty*, die nur dem a priori eignet, und allen übrigen, durch Erfahrung ausgelösten Überzeugungsgraden zur Geltung. Hierzu ist nur ergänzend zu bemerken, daß auch allen Aussagen über unmittelbare Erfahrungen apodiktische Sicherheit zukommt, und nur die apodiktische Universalität, die absolut sichere Überzeugung von ihrer Geltung unabhängig von Zeit und Ort, den Bestandteilen a priori allein eignet. An einem Beispiel erläutert: in den Urteilen A ist A, oder $(a + b)^2 = a^2 + b^2 + 2\,ab$, wird die rein sachliche Zusammengehörigkeit von Subjekt und Prädikat als solche, also ohne Rücksicht auf Ort, Zeit, Umstände, auf das *hic et nunc*, auf diese A, a, b, usw., also für alle Fälle apodiktisch behauptet. Das trifft für keinen universell gemeinten Satz aus der Sphäre der objektiven Erkenntnis mehr zu.

Der Regel über die Vorstellbarkeit des Gegenteils verleihen die berühmten Sätze der *Enquiry* den klassischen, weil endgültigen Ausdruck: „das Gegenteil jeder Tatsache bleibt immer möglich, denn es kann niemals einen Widerspruch in sich schließen, und es wird vom Geist mit derselben Leichtigkeit und Deutlichkeit vorgestellt, als wenn es noch so sehr mit der Wirklichkeit übereinstimmte . . . . wäre es a priori nachweisbar falsch, so enthielte es einen Widerspruch und ließe sich niemals vom Geiste vorstellen."

Aber all diesen Eigenschaften des a priori wurde von Hume sogleich der Passivitätsstempel durch die Fassung aufgedrückt, daß

es sich hier stets um eine „Vergleichung von Vorstellungen" handle. Und diese *comparison of ideas* scheint sich Hume so gedacht zu haben, daß die Subjekts- und Prädikatsvorstellungen fest vor unserem Geiste stünden und das Ergebnis ihrer Beziehungen sich dem inneren Blick „durch die Natur der Vorstellungen" unwiderstehlich aufnötigte. In Wahrheit spricht auch hier der Geist das Prädikat dem Subjekt zu oder ab mit einem Gefühl der Aktivität und Selbstherrlichkeit, als schaffe er trotz seiner Gebundenheit in ihrer Anerkennung erst die Notwendigkeit dieser Erkenntnis. Das kommt daher, daß solche Urteile a priori eben nicht, wie Hume meinte, *by the nature of ideas* bedingt sind, sondern durch die Natur der ordnenden Funktionen, die wir hier an den *ideas* ausüben. Allerdings ist die Psychologie dieser intellektuellen Tätigkeits- und Nötigungsgefühle noch kaum ernsthaft untersucht worden, und alles darüber zu Sagende ist vorläufig nur unter Vorbehalt zu äußern.[20])

3. Sehr beachtenswert ist nun Humes Aufzählung der Beziehungen, welche den subjektiven Gebilden a priori zuerteilt werden können. Hier sind es neben den, vor und nach seiner Zeit stets beachteten, logischen und mathematischen Gesetzlichkeiten vor allem Ähnlichkeits- und Gradverhältnisse, die nicht übersehen werden dürfen, und doch vor, nach und trotz Hume bis auf die jüngste Zeit herab meist übersehen zu werden pflegen.

In der Tat gibt es Beziehungen von Ähnlichkeit und von Graden, deren Kenntnis nicht aus der Erfahrung geschöpft zu werden braucht. Diese Relationen gehen aber nicht nach Art der mathematischen auf quantitative Raum- und Zahlverhältnisse, sondern haben es gerade mit der Qualität der Elemente zu tun. Sie teilen auch nicht den reinen Erläuterungscharakter der logischen Beziehungen, sondern erweitern, wie die mathematischen, durch das Prädikat die Erkenntnis des Subjekts; sie sind echte synthetische Urteile a priori. Kurz, es sind die erst in allerjüngster Zeit wieder betonten Qualitätsaprioritäten, deren Bearbeitung die sogenannte Farben- und Tongeometrie gezeitigt hat. Sätze wie: jede Tonvorstellung besitzt Höhe und Stärke; das spektrale Grün steht dem Blau näher als dem Rot, mögen als Beispiele dafür gelten, daß auch auf dem Gebiete der Qualitäten sich bestimmte Beziehungen von beliebig gebildeten Vorstellungen apodiktisch-universell aussagen lassen, deren Gegenteil genau so unvorstellbar ist, wie die Durchbrechung eines logischen oder mathematischen Axioms.

Inwieweit auch auf anderen Sinnesgebieten, bei den Tast-, Temperatur- und Geschmacksempfindungen, solche apodiktischen Erkenntnisse über Beziehungen a priori möglich sind, soll hier nicht verfolgt werden. Hume hielt sie für möglich.[21])

Hingegen irrte er wohl darin, daß wir den Entscheid über den Abstand von Farben und Tönen „stets auf den ersten Blick ohne weitere Untersuchung und Überlegung"[22]) fällen, also in seiner Sprache intuitiv — im Gegensatz zur mathematischen Beweisführung, in der wir spezielle Sätze auf allerlei Umwegen aus den allgemeinen Axiomen ableiten. Auch hierin steht die Farben- und Tongeometrie der Mathematik völlig gleich, daß sie allgemeine Axiome a priori über Empfindungsqualitäten kennt, deren Erfüllung an den einzelnen Farben- und Tonverhältnissen sich zwingend auf logischem Wege, also demonstrativ nachweisen läßt.

4. Gebührt dem Empiriker und Skeptiker Hume somit das Verdienst, auf ein ganzes Feld apriorischer Besitztümer hingewiesen zu haben, das Rationalisten und Dogmatiker mit Vorliebe der ungenauen Erfahrungserkenntnis zu überliefern pflegen, so hat er dafür die von der Gegenpartei stets so eifrig betonte Apriorität der Logik und Mathematik nicht genügend gewürdigt.

Zwar hat er einwandfrei gezeigt, daß die rein logischen Urteile, wie: Sein ist nicht Nichtsein, nicht der Erfahrung entstammen; daß sie in ihrem Gegenstand immer auf Beziehungen beschränkt sind, und niemals das Dasein des in diesen Beziehungen stehenden Gebildes verbürgen können; daß sie in ihrem Gewißheitsgrad die höchste Evidenz erreichen. Aber er übersah, daß neben dem logischen Widerspruch die logischen Verhältnisse der Identität, des ausgeschlossenen Dritten und des Grundes Gegenstand solcher Erkenntnis werden können, und versäumte, die Selbständigkeit dieser Einsichten gegenüber dem *principium contradictionis* zu erweisen oder zu widerlegen.

Ferner schied er, wie die qualitativen, so auch die rein logischen Beziehungen aus dem Bereich des demonstrativen Wissens aus, und ließ den Widerspruch stets „intuitiv", d. h. nach ihm unmittelbar erkannt werden.[23]) In Wahrheit beschränkt sich das logische Wissen nicht nur auf ein solches unmittelbares Erfassen von Relationen, sondern es kann, ähnlich wie in der Mathematik, zu der Hume die Logik auf diesem Punkte ausdrücklich, aber fälschlich in Gegensatz bringt, eine logische Relation im Einzelfall oft nur durch

Zurückführung auf ein allgemeines logisches Prinzip, also mittelbar oder demonstrativ bewiesen werden. Die Wissenschaft einer formalen Logik, die natürlich nur unter diesen Umständen vorhanden sein kann, ist durchaus existenzberechtigt. Aussagen von der Art: die Lebendigkeit alles Beseelten verbürgt nicht die Beseeltheit alles Lebendigen, leuchten als logische Einsichten durchaus nicht auf den ersten Blick und ohne weitere Überlegung ein. Die Wahrheit des Satzes ist nur durch Zurückführung auf die logische Prämisse: allgemeine Urteile sind nicht umkehrbar, und die Wahrheit dieser Prämisse nur durch Ableitung aus den allgemeinen Axiomen der Identität und des Widerspruchs einsichtig zu machen. Dies Verfahren ist aber im Prinzip das gleiche wie die Begründung von Urteilen wie $123 + 138 = 261$, die aus einfacheren Zahlenverhältnissen hergeleitet werden, wie diese ihrerseits aus den Grundaxiomen für arithmetische Einheiten.

5. Daß Humes Erkenntnistheorie der Mathematik noch nichts von einer allgemeinen Mannigfaltigkeits- oder Größenlehre weiß, welche die den Raum- und Zahlengebilden gemeinsamen Gesetze a priori entwickelt, wird man ihr nicht zum Vorwurf machen. Was sie aber für die algebraischen und arithmetischen Wahrheiten ausführt, bedarf mehr der Ergänzung als der Berichtigung. Die Apodiktizität im Grad ihrer Geltung bei der Universalität ihres Umfangs, die Unvorstellbarkeit ihres Gegenteils hat er nicht übersehen, und auch, im Gegensatz zu neueren Bestrebungen, mit Recht betont, daß diese Wissenschaft eine eigene Gesetzlichkeit a priori zur Geltung brächte: die Beziehung auf den Maßstab der Einheit. Durch die grundsätzliche Unterscheidung der arithmetischen von den logischen Relationen gab er ferner implicite zu, daß dieser Teil der Mathematik Erweiterungs- und nicht bloße Erläuterungsurteile enthalte, seine Ergebnisse, in Kants Sprache, nicht analytische, sondern synthetische Urteile a priori seien. Kant hatte also kein Recht, gerade Hume die Auffassung vom rein analytischen, weil rein logischen Charakter der Mathematik zum Vorwurf zu machen.

Auch wer den empirischen Ursprung all dieser Urteile vertritt, wie etwa die Millsche Schule, leugnet nicht ihre oben gekennzeichneten Merkmale; er sucht nur den Schluß aus diesen auf das a priori solcher Urteile zu bestreiten; er bemüht sich, freilich vergebens, die von jedem unmittelbar nachprüfbare Apodiktizität, Universalität, Unvorstellbarkeit des Gegenteils, welche sämtlichen natur- und geisteswissenschaftlichen Aussagen (wie: alle Körper fallen mit einer bestimmten Beschleunigung zur Erde, oder: die Empfindung wächst in geometrischer Proportion zum Reize) vollkommen abgehen, anders zu erklären; nämlich aus dem häufigeren Vorkommen zahlenmäßiger Erfahrungen gegenüber rein physikalischen oder psychologischen. In der Tat, diese Kriterien beweisen nicht unmittelbar die Apriorität einer Wahrheit, sondern weisen nur auf sie hin. An sich könnten ja auch Universalität und Apodiktizität den aus der Erfahrung geschöpften Einsichten zukommen, sie tun es nur tatsächlich nicht. Der Beweis für das a priori besteht lediglich in der Möglichkeit, das betreffende Urteil ohne Rücksicht auf Erfahrungen zu fällen, die über seinen Inhalt gemacht wurden. Ob diese Möglichkeit de facto meist außer acht gelassen wird, und z. B. alle mathematischen Axiome induktiv-empirisch „gefunden" worden sind, ist dabei gleichgültig; können sie ohne Berufung auf Erfahrungsgründe eingesehen werden, so nennen wir sie a priori.

Auch daß die Arithmetik über synthetischen Grundwahrheiten aufgebaut sei, wird gerade heutzutage lebhaft bestritten.[24]) Nun ist ja klar, daß die rein logischen, also analytischen Operationen in der Mathematik überhaupt und in der Arithmetik insbesondere eine noch weit größere Rolle spielen, als in den induktiven Natur- und Geisteswissenschaften; aber die elementaren Axiome über Zahlenverhältnisse, denen schließlich auch das Ergebnis der verwickeltsten Rechnung seine Sanktion verdankt, sind im erkenntnistheoretischen Sinne genommen synthetischer Natur. Im erkenntnistheoretischen Sinne genommen. Denn bekanntlich ist der Spaltung aller Urteile in analytische und synthetische unter einem anderen Gesichtspunkt mit Recht die Bedeutung abgesprochen worden. Von modernen Psychologen und Logikern wurde geltend gemacht, bald: daß für A ein Urteil analytisch sein könnte, das für B synthetisch wäre, bald: daß alle Urteile durch Zergliederung einer Gesamtvorstellung zustande kämen, und daher stets analytischen, niemals synthetischen Charakter trügen. So würde von einem Erwachsenen — um an Kants berühmtes Beispiel anzuknüpfen — in dem Urteil $7 + 5 = 12$ die Subjektvorstellung $7 + 5$ nur zergliedert, weil das Prädikat 12 im Subjekt hier bereits mitgedacht wäre; für Schüler der unteren Klassen, welche die Rechnung noch vollziehen

müßten, also nicht bereits die rechte Seite der Gleichung in der linken mitdächten, bedeute dagegen die Lösung des Exempels eine richtige Erweiterung ihres Subjektbegriffs. Wer aber in jedem Urteilsprozeß eine analysierende Tätigkeit erblickt, für den sind beidemal die Aussagen rein analytischer Natur; denn die Urteile fügen hier ja nicht ein neues Prädikat zu einem Subjekt hinzu, sondern analysieren die Gesamtvorstellung „Gleichheit der Summe von $7 + 5$ mit 12" in ihre Teile.

Beide Einwände verfehlen ihr Ziel. Im ersten Fall steht die Sache so, daß verschiedene Individuen mit den gleichen Worten verschiedene Dinge meinen. Dem Lehrer sind die Worte „Summe von $7 + 5$" vermöge früher erworbener (synthetischer) Erkenntnisse auch zum Symbol für 12 geworden, und daher ist sein Urteil allerdings ein analytisches. Für den Anfänger, der mit denselben Worten einen anderen Sinn verbindet, ist das Urteil synthetisch. Hier wird also nicht mehr die gleiche Aussage, sondern es werden zwei ganz verschiedene, nur äquivok ausgedrückte Urteile auf ihren Charakter geprüft. Kein Wunder, daß diese Prüfung nicht in beiden Fällen die gleichen Ergebnisse liefert. Die Erkenntnistheorie aber fragt nur nach der Beschaffenheit der Urteile, indem sie die Worte 7, 5, plus, 12 in der von der Mathematik streng festgesetzten Bedeutung versteht. Also: ist in den Begriffen „Hinzufügung von 5 Einheiten zu 7 Einheiten" schon eine bestimmte dritte Einheitszahl (12) enthalten, die in einem bestimmten Verhältnis (dem der Gleichheit) zu der gesuchten Summe steht, oder nicht? Ersichtlich setzt das Subjekt des Urteils nur die Vorstellungen der Hinzufügung und der Zahlenreihe bis 7 voraus; deren Fortsetzung bis 12, aus der das Prädikat seinen Inhalt schöpft, die Anzahl gerade von 12 Einheiten als Ergebnis des Fortgangs um 5 über 7 Einheiten in dieser Zahlenreihe hinaus — das alles ist nicht im mindesten in der linken Seite der Gleichung enthalten. Und deshalb kommt in der Zuordnung dieses Prädikates eine Erkenntnis zum Ausdruck, welche eine in der eindeutig festgehaltenen Subjektsvorstellung nicht mitgedachte Beziehung enthüllt, und also typisch von deren logischen Beziehungen unterschieden ist, wie sie etwa durch die Sätze $7 + 5$ ist $7 + 5$ oder $7 + 5$ ist nicht nicht $7 + 5$ verkündet werden.

Ebensowenig gefährdet die analytische Natur aller Urteile, so sehr sie rein psychologisch bestehen mag, den synthetischen Erkenntniswert der Arithmetik. Denn als individuelle Bewußtseinsprozesse, als meinende Akte, mögen alle Urteile eine Zergliederung von Gesamtvorstellungen sein; was sie aber meinen, d. h. der Urteilsinhalt, besteht doch, wie jede Aussage beweist, in der Hinzufügung eines Prädikats zu einem Subjekt; und bloß darum handelt es sich, ob dieses Prädikat etwas Neues oder nur die Wiederholung des streng bestimmt gedachten Subjektbegriffes enthält.

Übrigens steht die erkenntnistheoretisch gemeinte Synthese nicht der psychologisch gemeinten Analyse schroff und unversöhnlich gegenüber; natürlich nicht, bei dem entwickelten Verhältnis beider Bewußtseinsarten. Sondern der psychologischen Analyse, deren Produkt das Urteil als meinender Akt ist, geht die psychologische Synthese vorher; und diese ist es, welche im Inhalte des Urteils, der allein wahr ist, d. h. Evidenz erregt, hinterher wieder auflebt.

Daß nun in den arithmetischen Axiomen, auf die alle übrigen Urteile über Zahlen sich dann rein logisch-analytisch zurückführen lassen, eben diese Erweiterung des Subjekts stattfindet, das hat Hume durch die Scheidung von arithmetischen und logischen Relationen, wenn nicht ausgesprochen, so doch deutlich zu verstehen gegeben.

6. Dem Erkenntniswert der Geometrie vermochte Hume nicht so gerecht zu werden, wie dem der Arithmetik. Der Grund dafür liegt wohl hauptsächlich an einer irrigen Ausdeutung der geometrischen Elementarvorstellungen. Es ist nämlich der Punkt der reinen Geometrie nicht das eben noch sichtbare und tastbare Element, sondern er ist, wie die Zahl, ein Denkinhalt oder ein Begriff, d. h. ein vom Denken an der Anschauung gemeintes, aber selbst nicht adäquat anschaulich zu illustrierendes Gebilde. Damit allerdings wäre er für unseren Denker, dem nur Anschauungen Treffer, und alle Begriffe Nieten sind, gerichtet und aller Würde beraubt. In Wahrheit beruht gerade auf dieser begrifflichen Natur die eigentliche Würde der Geometrie. Denn nur so geht die Ungenauigkeit verloren, die für die sinnliche und phantasiemäßige Punktanschauung, die sinnliche und phantasiemäßige Auffassung von der Gleichheit zweier Linien usw., werde sie auch mit den genauesten Meßinstrumenten „vorgestellt", wir Hume völlig zugeben müssen. Aber eben nicht den aus der Wahrnehmung gewonnenen, in die Phantasie erhobenen, schwebenden und schillernden Punkt, und auch nicht die *general appearance* des

Verhältnisses zweier Linien meint die reine Geometrie, wenn sie über Punkte und gleiche Größen urteilt, sondern den gedachten Punkt, die gedachte Linie, die gedachte Gleichheit. Diese Begriffe jedoch, der Punkt als gedachter Schnittort zweier Linien, die Linie als gedachte reine Richtung usw., sind genau so exakt wie die Zahlbegriffe, und es ist daher auch das Bestreben der Mathematik, jene durch diese und diese durch jene auszudrücken.

Um den Vorwurf der Ungenauigkeit der reinen Geometrie zu entkräften, genügt die Hindeutung auf deren begrifflichen Charakter. Um den Angriff des Treatise auf die Apodiktizität und Universalität dieser Wissenschaft zurückzuweisen, darf das wohlverstandene a priori auch in ihr nicht verleugnet werden. Humes Empirismus beruht hier auf falschen Schlüssen aus richtigen Vordersätzen. Er sah ein (und übertraf darin Kant mit dessen mißverständlichen Äußerungen), daß ein „reiner" Raum und eine „reine" Zeit nicht angeschaut werden können, daß sie auf Grund von Erfahrung gebildete, abstrakte Begriffe sind; er sah ferner ein, daß wir Behauptungen über Gesetze, welche den reinen Raum betreffen, nur an unmittelbar oder mittelbar auf Erfahrung gestütztem Material, etwa an farbigen Dreiecken, die mit Tinte, Kreide oder Bleistift hingezeichnet werden, schwerer schon an bloß phantasiemäßigen Konstruktionen zu erfassen vermögen. Aber er schloß daraus übereilt auf den rein empirischen Ursprung dieser Einsichten; denn es ist das eine mit dem anderen nicht unmittelbar gegeben. Genau wie in Logik und Arithmetik sind es auch hier einzig die Beziehungen, welche a priori erkannt werden, nicht der Stoff, an dem sie gelten. Dieser muß zwar zur Vorstellung jener Beziehungen mit vorgestellt werden, aber die Beziehungen teilen deshalb nicht die empirische Herkunft dieses Stoffes. Merkwürdig, daß gerade Hume, der mit Bedacht nur die Relationen zum Gegenstand strengen Wissens erhoben hatte, diese seine Voraussetzungen bei der Zergliederung der geometrischen Erkenntnis vergaß. Und doch leuchtet ein, daß neben den logischen, arithmetischen und den eingangs erwähnten Qualitätsrelationen auch die Raumgesetze unabhängig von Erfahrung im früher erörterten Sinne eingesehen werden können.

Ist aber die reine Geometrie eine Wissenschaft a priori, so tragen ihre Urteile auch alle Kriterien solcher Erkenntnisse: nämlich Apodiktizität, Universalität und Unvorstellbarkeit des

Gegenteils. Daß die Gerade die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten ist, gilt für die Gerade, nicht für eine Gerade, und zwar mit höchster Evidenz, und es ist unmöglich, sich vorzustellen, daß eine Krumme (im euklidischen Raum) die kürzere Verbindung sei. Die Probleme der nicht-euklidischen Geometrie können hier beiseite bleiben. Sie betreffen nicht Existenz und Art des a priori für unsern dreidimensionalen Raum, die unangetastet bleiben; sondern sie fragen, ob dieser Raum a priori der einzig denkbare sei, und, falls nicht, wie die Gesetze a priori für anders charakterisierte Räume lauten.

Es ist daher die reine Geometrie der Logik und Arithmetik durchaus gleichzuordnen und von allen Natur- und Geisteswissenschaften grundsätzlich abzurücken, die niemals apodiktisches Wissen universeller Sätze, niemals Unvorstellbarkeit des Gegenteils dieser Sätze erreichen. Die Erklärung, welche Hume für die hohe Gewißheit und Allgemeinheit der geometrischen Einsichten im *Treatise* gibt, und mit der er die spätere Theorie Mills vorwegnimmt, nämlich die bisher ausnahmelos beobachtete Geltung in der Erfahrung, leidet an dem unheilbaren Übelstand: daß andere, ebenso ausnahmelos, aber empirisch beobachtete Gesetze, etwa die Prinzipien der Mechanik, diese auszeichnenden Eigenschaften alle vermissen lassen.

Um so mehr trifft die zwar nicht begründete, aber aufgestellte Lehre von der Apriorität, Apodiktizität, Universalität der reinen Geometrie in der *Enquiry* dort, wo sie nicht von den Nachwehen der Anschauungen des *Treatise* durchzogen wird, auf allen Punkten das Richtige.[24])

Wie Hume über den synthetischen Charakter der reinen Geometrie gedacht hat, ist nicht ganz leicht zu beantworten. Daß sie eine Menge rein logischer, also analytischer Operationen in ihren Beweisen auch verarbeitet, ist ihm, wie uns, selbstverständlich; aber darin teilt sie nur das Schicksal aller Wissenschaften. Ebenso sicher ist, daß die Grundaxiome, in denen solche logischen Operationen zur Ruhe kommen, nicht etwa identische Sätze, sondern typisch von den logischen Axiomen verschieden und also synthetischer Natur sind. Im *Treatise* werden diese geometrischen Grundurteile als synthetische a posteriori, in der *Enquiry* aber als synthetische a priori, beidemal also als synthetisch aufgefaßt. Nur darum kann es sich handeln, wie Hume die Ableitungen aus diesen

Sätzen zustande kommen läßt. Das Beispiel, das er dafür gibt, die Berechnung der Winkelsumme eines Tausendecks, zeigt in seiner Ausführung, daß mindestens arithmetische, also synthetische, und nicht nur rein logische Operationen hier eine Rolle spielen. Ob aber auch die spezifisch geometrischen Folgerungen aus den synthetischen Axiomen noch überdies synthetische Urteile enthalten, wie es in der Tat der Fall sein dürfte, wage ich in seinem Sinne nicht zu entscheiden.[25])

Eine Metakritik der Kritik, welche Hume am Begriff des unendlich Kleinen übt, darf für unsere Zwecke nur den philosophischen, nicht den spezifisch mathematischen Gesichtspunkt hervorkehren. Und da muß betont werden, daß die Schwierigkeiten, die Hume dem Unendlichkeitsbegriff auflädet, gegeben sind mit zwei Verwechslungen: mit der Gleichsetzung des begrifflich gedachten und des anschaulich vorstellbaren Raumes, und mit dem Übersehen des Unterschiedes zwischen einer abgeschlossenen (aktuellen) Unendlichkeit und einer unabgeschlossenen (potentiellen) Endlosigkeit. Der Raum der Geometrie ist weder Wahrnehmungs- noch Phantasieinhalt, sondern durch Hervorhebung von Gesetzen an diesem Inhalt geformter Denkgegenstand. Nun wird die endlose Teilbarkeit auch nur dieses Raumes gefordert, und diese vom Denken gestellte Forderung darf nicht durch den Hinweis als sinnlos abgelehnt werden, daß die Anschauung sie nicht erfüllen kann; daß für Gesicht und Getast ein kleiner Raumteil nicht ins Endlose teilbar ist, sondern schließlich verschwindet. Und ebenso könnte eine abgeschlossene Unendlichkeit nur für den Raum „an sich" gelten, welchen die Mathematik als Wissenschaft genau wie Hume aus dem Reiche ihrer Untersuchungen verbannt. Denn so wenig wie am phantasiemäßig oder sinnlich vorgestellten Raum gibt es für den gedachten immanenten Raum eine aktuelle Unendlichkeit. Umgekehrt müssen wir annehmen, daß kein Teil der in Gedanken vollzogenen Teilung der kleinste ist, und die unendliche Teilung ist, wenn auch nie gegeben, so doch stets aufgegeben.

Endlich sei noch daran erinnert, daß der *Treatise* die unendliche Teilbarkeit des Raumes nicht etwa bezweifelt, sondern unzweideutig leugnet, also den negativ-dogmatischen Standpunkt vertritt, während die *Enquiry* einen skeptischen Einschlag zwar enthält, aber überwindet.[26])

Man versteht diesen negativen Dogmatismus vielleicht am besten durch den Gegensatz zum antiken Skeptizismus. Die Begriffe der Fläche ohne Dicke, der Linie ohne Breite, des Punkts ohne Ausdehnung, die sich ja unschwer aus der unendlichen Teilbarkeit herleiten lassen, werden von den Pyrrhonikern in das Netz der Widersprüche, des Für und Wider verstrickt und damit aus dem Reich des Erkennbaren ausgewiesen. Hume aber schrieb über seinen Beweis gegen die unendliche Teilbarkeit: „Bei Demonstrationen kann nicht ein Argument dem anderen das Gleichgewicht halten und dessen Verbindlichkeit mindern."

Es liegt nahe, Kants zweite Antinomie, in welcher er die unendliche Teilbarkeit der Materie mit gleich guten Gründen zu beweisen und zu widerlegen unternahm, als skeptische Gegeninstanz zu Humes dogmatischer Zuversicht in dieser Frage heranzuziehen. Sieht man aber genauer hin, so hat Humes Scharfsinn bereits die Ergebnisse Kants vorweg genommen. Denn es ist ja bekannt, daß dieser den antinomischen Charakter unserer Vernunfteinsichten nur für Behauptungen über die Dinge „an sich" gelten ließ; Unendlichkeit wie Endlichkeit sind nach Kant nur von Raum, Zeit, Materie als absoluten Realitäten und nicht als Erscheinungen mit gleich triftigen Gründen zu stützen. Für den antinomischen Charakter solcher metaphysischen Urteile ist aber auch Hume stets eingetreten. Und als Beleg dafür wird die metaphysische Mathematik angeführt, wenn sie Probleme von der Art diskutiere, ob es einen leeren Raum „an sich" gäbe oder nicht. Da muß auch Hume bekennen, daß er „keine entscheidenden Gründe, weder dafür noch dawider, zu finden vermöge" — was doch wohl mit Kants entscheidenden Gründen für beide Seiten im skeptischen Ergebnis ziemlich zusammentrifft. Die Hauptdifferenzen mit Kant liegen also an einer anderen Stelle: Kant leugnet dogmatisch die Existenz von Raum und Zeit an sich, und läßt die zwei ersten Antinomien also nur unter einer willkürlich irrig gewählten Voraussetzung zustande kommen, während Hume die Frage nach einer transzendenten Realität von Raum und Zeit in der Schwebe läßt (hierin ist er Kant an kritischer Besonnenheit über); Kant behauptet dogmatisch die Teilbarkeit des bloß vorgestellten Raumes, der vorgestellten Zeit im Sinne eines endlosen Fortschritts, nicht einer abgeschlossenen Unendlichkeit, vertritt also die Ansicht Lockes, während Hume die endliche Teilbarkeit des phänomenalen Raumes und der phänomenalen Zeit zu erweisen trachtet (darin ist Kant ihm gegenüber im Recht).

7. Was nun die objektive Gültigkeit der in den subjektiven Wahrheiten erfaßten Beziehungen anlangt, so hat Hume hier wohl nur zu wenig, aber sicherlich nichts falsches behauptet mit seinen lapidaren, in der Darstellung von uns erwähnten Äußerungen über das fragliche Verhältnis. Die objektive Gültigkeit bedeutet ihm und uns hier nichts anderes als die Ausdehnung der Einsichten a priori, welche wir vorläufig nur am Stoff subjektiver Vorstellungen entwickelt haben, auf die unwillkürlich sich uns aufdrängende Sphäre des Seins, d. h. auf die Wirklichkeit. Und da ist es zweifellos zutreffend, daß die Beziehungen, welche a priori, apodiktisch-universell und mit der Denkunmöglichkeit des Gegenteils von bloß ersonnenen Äpfeln, Bergen, Menschen, Farben, Tönen usw. ausgesagt werden können, sämtlich auch a priori, apodiktisch-universell und mit der Denkunmöglichkeit des Gegenteils von objektiven Befunden auszusagen sind. Der objektive Gegenstand, der in diesen Beziehungen steht, also der wirkliche Apfel, Berg usw., ist zwar niemals aus bloßen Gedanken a priori herauszupressen; aber die Beziehungen, in denen die uns aus anderen Quellen unmittelbar gegebene oder mittelbar verbürgte Wirklichkeit steht, sind auf den genannten Gebieten a priori genau so zuverlässig einzusehen wie die Beziehungen unserer subjektiven Vorstellungen. Weder der Gewißheitsgrad noch die Unabhängigkeit von der Erfahrung erleiden dabei die geringste Änderung. Nicht etwa kann ich zwar die Identität des willkürlich vorgestellten Dreiecks mit sich selbst, die Größe seiner Winkelsumme in einem bestimmten Raum ohne Herbeiziehung von Erfahrungen behaupten, aber diese Verhältnisse am wirklichen Dreieck nur durch Beobachtung der Erfahrung entnehmen, und dies nur in der Gewißheitshöhe, die für allgemeine Sätze empirischen Ursprungs besteht. Es ist auch genau so undenkbar, daß der gehörte objektive Ton C nicht höher als das objektive H derselben Oktave sei, wie die Annahme des gleichen Verhältnisses für die ersonnenen Töne C und H undenkbar ist.

Nur darin ging Hume fehl, daß er, besonders für die mathematischen Axiome, die Geltung für objektive Erscheinungen auf metaphysische Wirklichkeiten, also auf Realitäten „an sich", nicht auszudehnen wagte. Nun mag es dahingestellt bleiben, ob wir jemals ein Wissen von der Existenz solcher Realitäten zu erlangen vermögen; aber falls sie existieren, so können sie nicht anders als unter dem Gesetz des Widerspruchs gedacht werden.

Und es ist sehr fraglich, ob diese Realitäten an sich räumlicher Natur sind; aber falls sie es sind, können sie nicht anders als unter den geometrischen Raumgesetzen gedacht werden. Denn das a priori geht schlechterdings auf alle Dinge und auf keines; auf alle, insofern die fraglichen Beziehungen von jedem Ding gefordert werden, mag es der subjektiven, der objektiv-empirischen oder der objektiv-metempirischen Sphäre zugehören; auf keines, denn die Existenz keines einzigen Dinges, nicht einmal eines subjektiven Gedankengebildes, ist a priori einzusehen.

8. Einige der tiefsinnigsten Ausführungen Humes betreffen endlich die Trennung zwischen dem geforderten und dem bestehenden, dem idealen und realen, dem möglichen und tatsächlichen Wert subjektiver Erkenntnisse. Denn sie decken jenen merkwürdigen Punkt auf, an dem die günstigsten logischen Bedingungen für die Gewinnung strengster Wahrheit und Gewißheit durch eine Ungunst der zur Beurteilung von Erkenntnissen geforderten psychologischen Umstände um ihre besten Früchte gebracht werden.

Wir wissen, daß Gewißheit nur die Eigenschaft eines Urteils bedeutet, Evidenz zu erregen; daß diese Evidenz nur eintritt, wo sich das Urteil in Einklang mit Denken und Erfahrung befindet, und daß dies nur eingesehen werden kann in einem Geisteszustand klarster Selbstbesinnung, in welchem der Inhalt des Urteils und dessen Beziehung zu Denken und Erfahrung mir bewußt wird. Wo nun diese Beziehung nicht unmittelbar einleuchtet, sondern mittelbar durch Ableitung aus anderen Urteilen einleuchtend gemacht werden muß, also bei beweisenden Erkenntnissen jeder Art, da sinkt der Sicherheitsgrad unserer Überzeugung beträchtlich herab. Es ist das von Descartes so scharfsinnig aufgeworfene, von Leibniz so scharfsinnig gelöste Problem, das Hume hier in seine letzten Konsequenzen verfolgt. Auf dem Felde, das uns vorläufig allein hier beschäftigt, gewinnt es eine besonders eindringliche Gestalt. Denn jetzt erhält das mittelbare subjektive Wissen einen es vergiftenden Zusatz von bloßer Wahrscheinlichkeit, welcher dem unmittelbaren Wissen a priori ewig fern bleibt; während auf dem Felde der empirischen Wissenschaften, wo auch alle nicht erst durch Beweis erworbenen Einsichten (mit Ausnahme der Urteile über Augenblickserlebnisse) der absoluten Gewißheit entbehren, in allen Ableitungen sich Wahrscheinlichkeit nur mit blutsverwandter Wahrscheinlichkeit vermählt.

Bleiben wir bei dem in der Darstellung gegebenen Beispiel der Addition von 32 und 28, so ist hier zwar jeder einzelne Schritt a priori einsichtig zu machen; wir sind aber bei jedem von ihnen, da die Rechnung als Ganzes nicht mit einem Blick zu übersehen ist, gezwungen, an die Richtigkeit aller vorhergehenden zu glauben, weil wir uns entsinnen, daß wir diesen mit Evidenz zugestimmt haben. Wir besitzen also nicht mehr die originale Evidenz von der Wahrheit des ersten Urteils, wenn wir etwa das vorletzte vollziehen, sondern nur die Evidenz der Erinnerung an diese Evidenz. Alle Erinnerungsgewißheit ist aber von einer grundsätzlich niederen Art, und ebenso alle Mittel, die Gedächtnistreue indirekt zu rechtfertigen; denn sie beruhen auf der Anwendung psychologischer Sätze, welche a posteriori gefunden, selbst der Apodiktizität entbehren. Da nun das Endurteil, welches die Summe verkündet, in seiner Richtigkeit von diesen Momenten abhängig ist, auf die es sich stützt, so wird die Aussage: $28 + 32 = 60$ aus der Höhe der Apriorität und Apodiktizität, auf der sich alle ihre einzelnen Glieder für sich genommen bewegen, in die Tiefen der Probabilität hinabgezogen.

Das Wichtige dabei ist die grundsätzliche Unmöglichkeit, dieser Degradation zu entgehen; wodurch sie aus einem psychologischen zu einem logischen Faktor wird. Nicht nur, wo wir im freiwillig abkürzenden Verfahren uns auf auswendig gelernte Formeln, auf Logarithmentafeln, auf die Hilfe von Autoritäten usw. in unseren Schlußreihen oder Rechnungen verlassen, wie es im täglichen Leben, aber auch in der Wissenschaft, tatsächlich überall geschieht und geschehen muß, sondern auch dort, wo wir eine längere Begründung mit aller erreichbaren Genauigkeit vollziehen, und Glied für Glied aus den letzten axiomatischen Voraussetzungen ableiten (etwa nach Art einer idealisierten euklidischen Beweisführung) — auch dort ist durch die unvermeidliche Zeit, die uns das Überschauen mit einem Blicke nicht gestattet, und durch das damit gegebene Eingreifen des Gedächtnisses, dessen Aussage nur in Sätzen der Psychologie fundiert werden kann, ein Zusatz von empirisch-objektiven Einsichten in den Boden aller Argumentationen versenkt, demnach auch in den Blüten, den Folgerungen, mitenthalten. Hätten wir nicht mit der harten Realität unseres Verstandes auch als eines psychologischen Vermögens zu rechnen, in dessen Grund sogar die Logik — deren selbständige Eigenart unangetastet — ihre Wurzeln erstreckt, sondern nur mit den Erkenntniswerten in der Idee, wie

sie sich unabhängig von diesen hemmenden Fesseln entwickeln ließe, so läge die Sache anders. Und darum sagten wir im Sinne Humes: was hier idealiter apodiktisch, ist realiter problematisch. Hume glaubte auf diesem Wege auch die elementaren Urteile a priori in die Netze bloßer Wahrscheinlichkeit verstricken zu können. Im Verlauf einer Ableitung nämlich — so meinte er — könne unmöglich ein plötzlicher Übergang aus dem Wahrheits- in das Wahrscheinlichkeitsbewußtsein stattfinden; da nun die Konklusion sicher nur wahrscheinlich sei, so müßten es auch die einzelnen Schlußglieder bereits sein. Und ferner: das Ergebnis könne nie bloß wahrscheinlich werden, wenn die Teile, welche es zusammensetzten, wahr seien. Beides ist nicht stichhaltig. Der angeblich unmögliche Übergang findet in der Tat statt; und zwar genau in dem (von Individuum zu Individuum übrigens variierenden) Zeitaugenblick, in welchem der Inhalt der einzelnen Urteile, sein Verhältnis zu Erfahrung und Denken und die anschließenden Evidenzgefühle nicht mehr das Bewußtsein erfüllen, sondern die Erinnerung, daß sie es einst getan haben, an ihre Stelle tritt. Und die ursprünglichen Teilurteile können auch dort völlig gewiß sein, wo ihr Ergebnis bloß wahrscheinlich ist; denn dieses wird ja nicht durch Addition jener ursprünglichen Urteile gewonnen, sondern aus den, mitsamt ihrer Evidenz erst in die Erinnerung gehobenen, und dadurch in ihrem Erkenntniswert veränderten Urteilen.

Auch der zweite Einwand des *Treatise* ist nicht zu unterschätzen. Er geht nicht nur auf die mittelbare, sondern auch auf die unmittelbare Erkenntnis a priori und zielt auf den Umstand ab, daß wir alle Entscheidungen über den Gewißheitswert von Einsichten nur erkenntnistheoretischen Erwägungen verdanken; diese aber sind nicht unabhängig von Erfahrung einzusehen, daher a posteriori, objektiv und nur probabel. Hume übersah wohl hier, wo er seine an sich richtige Auffassung vom empirischen Charakter der Erkenntnistheorie zur Beurteilung der strengsten Wissensart verwandte, einen wichtigen Unterschied. Es ist allerdings wahr, daß das Wissen vom apodiktischen Wissen a priori nicht selbst apodiktisch und a priori ist; aber es ist nicht wahr, daß die Apodiktizität und Apriorität des vom Erkenntnistheoriker untersuchten Wissens darunter leidet. Denn diese werden durch dessen Erwägungen nicht begründet, sondern nur entdeckt. Und zwar ist die Apriorität überhaupt kein Bestandteil, sondern nur eine

Eigenschaft der Erkenntnis, also nicht begründungsfähig; die Apodiktizität ein unmittelbares Evidenzerlebnis, also nicht begründungsbedürftig. Das Urteil $1 + 1 = 2$ bleibt also a priori und apodiktisch, während des Erkenntnistheoretikers Urteil über dieses Urteil weder das eine noch das andere ist, aber den Erkenntniswert des beurteilten Urteils darum nicht antastet.

Humes dritter Anlauf gegen die Sicherheit der subjektiven Erkenntnis, soweit sie nicht idealiter sondern realiter gelten soll, beruht auf der Vereinigung des altskeptischen *τρόπος εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων* mit dem vorigen Einwand. Auch er will alle Urteile a priori, abgeleitete wie einfache, überrennen. Gibt man einmal zu, daß Wissen erster Ordnung nur möglich ist, wenn das Wissen vom Wissen erster Ordnung selbst erster Ordnung ist — dann ist allerdings einer unendlichen Wiederholung dieser Forderung keine Grenze zu ziehen. Lehnt man aber das erste Ansinnen bereits ab, weil Apriorität und Apodiktizität keiner weiteren logischen Begründung fähig noch bedürftig sind, so kann auch eine unendliche Potenzierung dieses Arguments es nicht verstärken. Nun beendet allerdings auch Hume den unendlichen Regressus durch die Stimme seines *belief*, der als ein natürlicher, unwiderstehlicher Instinkt den Forderungen der Vernunft Halt gebietet; aber dieser Widerstreit zweier Evidenzarten besteht hier so wenig wie anderswo, und es läßt sich also für die Skpesis kein Kapital daraus schlagen.

Alles in allem müssen wir Humes Sätzen, die er in diesem Zusammenhang schrieb, mit folgenden Einschränkungen zustimmen: „Unsere Vernunft" (d. h. unser Denken a priori) „muß als eine Art Ursache angesehen werden, deren natürliche Wirkung die Wahrheit ist; aber eine Wirkung, die vermöge der Dazwischenkunft anderer Ursachen und der Unbeständigkeit in den Funktionen unserer geistigen Kräfte gelegentlich vereitelt werden kann." (Hume meint an den aufgeklärtesten Stellen damit die grundsätzlich unvermeidlichen, für die Gewinnung bestimmter Erkenntnisse allen Menschen jeder Zeit anhaftenden Störungen, und nicht jeweilige Hemmungen in einer individuellen Psyche.) „Damit entartet alles Wissen zu bloßer Wahrscheinlichkeit." [27]) (Wir setzen hinzu: mit Ausnahme des Wissens erster Ordnung von Wahrheiten, deren Inhalt unmittelbar zu übersehen ist.)

III. Die objektive Erkenntnis.

Wir sehen nun von all den Beziehungen ab, die in der subjektiven Erkenntnis ergriffen werden, die aber auch von jedem Stück Wirklichkeit, der empirischen wie der metempirischen, sich a priori aussagen lassen — vorausgesetzt, daß die Existenz solcher Wirklichkeit uns aus andern Quellen bekannt geworden ist. Nunmehr gehen wir dazu über, die Frage nach der Art dieser Wirklichkeit, und zwar zunächst ihrer Bestandteile, dann ihrer Gesetze, mit der es die objektiv-empirische Erkenntnis zu tun hat, kritisch zu beantworten.

a) Die Bestandteile der empirischen Objektivität.

1. Der erste Vorwurf, den wir hier Hume zu machen haben, betrifft die Unvollständigkeit seiner Problemstellung. Locke entgegen und Berkeley folgend, übersah er den Parallelismus in den Problemen von der Realität der Außenwelt und der Realität der Innenwelt, und zog nur die Frage nach einer vom Bewußtsein unabhängigen Existenz der sinnlich wahrnehmbaren, ausgedehnten Dinge in Betracht; während Gefühle, Affekte und Willensregungen für ihn fraglos nur so existieren und von der Art sind, wie sie unserer unmittelbaren Auffassung erscheinen. Und doch müßten die gleichen Motive, die uns nach der Existenzart und der Beschaffenheit äußerer Gegenstände fragen lassen, uns auch bestimmen, die nämlichen Fragen über die Objekte der *inward impressions* aufzuwerfen. Denn Lebhaftigkeit, Passivitätsgefühl und regelmäßiger Zusammenhang, jene drei Wirklichkeitsmerkmale, welche die Realität der Gegenstände, an denen sie sich vorfinden, mindestens zum Problem erheben, sie bestehen hier wie dort, und man hat kein Recht, von vornherein das eine Rätsel zugunsten des anderen bei Seite zu schieben. Zwar findet ein Gradunterschied insofern statt, als die empirisch beobachtete *coherence* auf dem Felde der Emotionen über kürzere Strecken läuft, als auf der

Gegenseite. Dadurch nun mag die Lösung beider Probleme eine andere Richtung nehmen; aber die Notwendigkeit, sie beide zu behandeln, wird damit nicht aufgehoben. Hume hingegen schreibt: „Wir bemerken, daß jene inneren Eindrücke, die wir als fließend und vergänglich betrachten, zwar auch einen gewissen Zusammenhang . . . . zeigen, daß aber dieser Zusammenhang nicht durchaus von gleicher Beschaffenheit ist, wie der Zusammenhang, den wir an Körpern wahrnehmen. Die Erfahrung lehrt, daß unsere Affekte miteinander verknüpft und voneinander wechselseitig abhängig sind; aber keine Beobachtung dieser Art nötigt uns den Gedanken auf, die Affekte müßten, wenn die Abhängigkeit und Verknüpfung, die uns in der Erfahrung entgegentrat, möglich sein solle, existiert haben und tätig gewesen sein, auch während sie nicht wahrgenommen wurden. . . . Völlig anders liegt der Fall bei äußeren Gegenständen.“ [28]) Daß der Fall hier völlig anders liegt, hat Hume wohl behauptet, aber nicht erwiesen; und bedenkt man, daß von niemandem mehr die Dinge an sich, welche den äußeren Erscheinungen zugrunde liegen sollen, als Doubletten dieser Erscheinungen gedacht werden, und also auch etwa anzunehmende, selbständige Ursachen unserer „Affekte“ diesen ganz ungleichartig sein könnten, so wäre ihm dieser Erweis wohl schwerlich gelungen. So aber schrumpfte ihm die Frage nach der Realität der Innenwelt zusammen zum Problem von der Existenz einer Seelensubstanz. Seine schwankenden Lösungsversuche interessieren uns nicht; wohl aber die erkenntniskritisch wichtige Tatsache, daß Hume hier eine Menge Möglichkeiten übersehen und nicht bemerkt hat, daß — ganz gleich, wie das Korrelat der erlebten Gefühle und emotionalen Innenzustände bestimmt gedacht wird, ob es ihnen ähnlich oder unähnlich, ob substantiell oder aktuell usw. zu fassen ist — die gleichen Motive dafür bestehen, über die gegebenen Erlebnisse überhaupt hinauszugehen, wie bei den sinnlichen Wahrnehmungen. Die Entscheidung darüber, von welcher Natur diese, den innerlichen Zuständen etwa entsprechenden Dinge ‚an sich‘ seien, ist Sache der Metaphysik, nicht mehr der Erkenntnistheorie, und steht darum zur Skepsis in keiner notwendigen Beziehung.

In der Bestimmung der Gegenstände für Urteile über die äußere Wirklichkeit kann die Kritik wieder eine gute Strecke mit unserem Philosophen zusammengehen. Die entweder selbst räumlich charakterisierten oder in den Raum verlegten Inhalte der

gegenwärtigen Sinneswahrnehmungen bilden das erste und einzige Objekt der wirklichen (wenn auch damit nicht realen) Außenwelt, über das wir apodiktisch-gewisse Urteile zu fällen vermögen. Und wir dürfen als Seitenstück die gegenwärtigen Gefühle und Willensregungen als die alleinigen Objekte völlig gewisser Urteile über die innerweltliche Wirklichkeit namhaft machen.

Daß diese unmittelbaren Erlebnisse erst in die Urteilsform gegossen werden müssen, um zu Wahrheiten und Erkenntnissen zu werden, daß also die reine Erfahrung niemals und nirgends Erkenntnis ist, sondern nur die logisch verarbeitete Erfahrung, übersah zwar Humes empiristischer Übereifer; aber da vom Denken hier die Erfahrung wirklich nur in die äußere (Urteils-) Form gebracht wird, in das Gewand, ohne das kein Gegenstand vor dem Wahrheitsbewußtsein Beachtung findet, während Anerkennung und Verwerfung nur von dem (hier rein empirisch gelieferten) Inhalt des Urteils abhängen, so ist diese Unterlassungssünde von geringem Belang.

Daß Hume es vergaß, die Urteile über Augenblickserlebnisse in seinen Schematismus der Erkenntnisarten, und zwar hier in die Kategorie der *intuition* des apodiktischen unmittelbaren Wissens a posteriori einzuordnen (obwohl er diesen ihren Charakter kannte),[29]) wurde an früherer Stelle bereits erwähnt.

2. Schwieriger ist die Entscheidung, wenn wir über die uns gegenwärtigen Erscheinungen der Außen- und Innenwelt hinausgehen, und nach der Erkenntnis objektiver, vergangener oder zukünftiger Ereignisse fragen.

Daß zukünftige Vorgänge nicht unmittelbar beurteilt werden können, leuchtet ein; denn sonst besäße der Mensch die Gabe, hellsehend zu „erschauen“, was kommen wird — eine Fähigkeit, die keinem Sterblichen bisher zuteil ward. Über zukünftige Ereignisse kann nur an der Hand gesetzmäßiger Zusammenhänge geschlossen, d. h. mittelbar geurteilt werden. Von der Erkenntnis objektiver Zusammenhänge aber handelt erst der nächste Abschnitt; über ihn führt also der Weg zur kritischen Würdigung aller Aussagen, welche die Zukunft betreffen.

Dagegen scheint die vergangene Wirklichkeit Gegenstand unmittelbarer Einsicht werden zu können: als Objekt der Erinnerungsgewißheit. Dennoch müssen wir mit Hume den Anspruch der Erinnerung zurückweisen, über die Vergangenheit Er-

kenntnis im strengen Sinne des Worts zu liefern. Setzen wir das Walten des Gedächtnisses unter die günstigsten Bedingungen, und sehen wir von allen erkenntnistheoretisch belanglosen, durch rein psychologische Zufälligkeiten bedingten Erinnerungsschwankungen ab (auf die allerdings Hume großes Gewicht legt), so zwingt uns doch die Erinnerung niemals zu einer Aussage von eindeutigem Gewißheitsgrad über die Vergangenheit; selbst dort nicht, wo es sich um ein entschiedenes Erinnerungserlebnis handelt, und nicht um die von Hume gekennzeichnete Unsicherheit, ob eine echte Erinnerung oder nur ein willkürliches Phantasiegebilde in uns aufgetaucht sei. Wozu die echte Erinnerung uns nötigt, und zwar alle Menschen in gleicher Weise nötigt, das ist die Anerkennung nicht des Stattgehabthabens eines wirklichen Ereignisses, sondern der Erinnerung an dieses Stattgehabthaben. Natürlich, denn das Erinnern ist ja auch selbst ein Augenblickserlebnis und muß in dieser Eigenschaft unbedingt bejaht werden. „Mir ist so, als ob" (unter günstigen Umständen sogar „mir ist so, als ob ganz gewiß") es gestern geregnet hätte, nicht aber: gestern hat es (oder hat es gewiß) geregnet — wird durch das Gedächtnis als Erkenntnisinhalt mir zugeführt.[30]) Hätte das Erinnerungswissen als ein unmittelbares Wissen die Vergangenheit direkt zum Gegenstand, so stünde es übrigens caeteris paribus nicht etwa besser, sondern schlimmer um unser Erkennen. Denn dann müßte überall dort, wo sich nachträglich herausstellt, daß die Erinnerung uns getrogen hat, obwohl das Gedächtnis unter den günstigsten Bedingungen arbeitete, ein Konflikt entstehen zwischen der Vernunftgewißheit, welche auf Grund einer kausalen Durchleuchtung der Erfahrung die Irrigkeit der Erinnerungsaussage entschleiert, und der Erinnerungserkenntnis, welche Art und Existenz einer vergangenen Tatsache im Gegensatz hierzu behauptet. Solche Konflikte kommen nun aber nirgends in den erkennenden, d. h. für alle Subjekte zu identischen Urteilen gelangenden, sondern immer nur in den bloß meinenden, und von Subjekt zu Subjekt wechselnde Ergebnisse erzeugenden Partien des menschlichen Bewußtseins vor. Das Gedächtnis als unmittelbare Erkenntnisquelle gestattet nur das Urteil: ich erinnere mich, erlebt zu haben; nicht: es war so und so — überschreitet mit der Wiedergabe solcher Augenblickserlebnisse demnach auch nicht die Sphäre der unmittelbaren Gegenwart. Insoweit es die Vergangenheit umschließt, ist es nicht mehr reine Erkenntnisquelle. Was ihm diesen Namen entzieht, ist also nicht etwa ein niederer Grad der Gewißheit, sondern das Fehlen einer für alle Urteilenden bestehenden Verbindlichkeit, Aussagen gleichen Inhalts hier anzuerkennen. Es gibt Erkenntnisse niedersten Gewißheitsgrades — und wir werden in den metaphysischen Hypothesen von solchen noch zu hören bekommen —, bei denen Grad und Inhalt der betreffenden Urteile von strenger Allgemeingültigkeit sind; und es gibt bloße „Meinungen" von höchstem Gewißheitsgefühl, denen aber das Merkmal aller echten Erkenntnis, allgemeingültig zu sein, dennoch abgeht.

Unser Wissen um die Vergangenheit gewinnt sich nicht direkt durch ein spezifisches Vergangenheitsorgan, sondern durch die Ermittelung zeitloser Gesetze, welche Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft gleichmäßig umspannen. Diese Gesetze beziehen sich entweder auf Inhalte, bei denen unser Gedächtnis gar keine Rolle spielt, und aus denen die fragliche Tatsache der Vergangenheit erschlossen werden kann; etwa: der gesuchte Mörder, der noch um 10 Uhr in Hamburg gesehen wurde, kann nicht auf dem 10 Uhr 25 Min. abgehenden Schiffe in Kuxhaven eingetroffen gewesen sein; denn kein Mensch vermag den Weg von Hamburg bis zum Hafen in so kurzer Zeit zurückzulegen. Oder aber, die Gesetze, aus denen ein Faktum der Vergangenheit ermittelt werden soll, ziehen die Treue oder auch die Untreue des Gedächtnisses mit in ihr Bereich; so wird z. B. die Erinnerungsaussage eines Zeugen über seine Wahrnehmungen am Mordtage, falls dieser Zeuge an Epilepsie leidet, andere Rückschlüsse über die vergangene Begebenheit zur Folge haben, als das Zeugnis eines nüchternen Beobachters mit „gutem Gedächtnis". In unserem ersten Beispiele kommt das Gedächtnis zur Beurteilung der Vergangenheit überhaupt nicht in Betracht; im zweiten Beispiele liefert es einen mittelbaren Beitrag, dessen Wert nicht durch die Erinnerungsgewißheit selbst, sondern durch Folgerungen aus psychologischen Gesetzen über die Erinnerungsgewißheit bestimmt wird. Genau in der gleichen Weise und nur dem Grade nach davon verschieden, können auch beliebige Meinungen, Einfälle usw., wie jede Gerichtsverhandlung beweist, für die Ermittlung des Gegenstandes, auf den sie sich beziehen, indirekt von höchster Wichtigkeit werden. Werden wir sie darum Erkenntnisse nennen?

Natürlich bedienen wir uns der Erinnerungsaussagen, auch ohne sie durch die Physik oder Psychologie zu kontrollieren, zur

Befriedigung der einfachsten wie der höchsten Bedürfnisse des Lebens und der Wissenschaft. Aber szientifische und biologische Notwendigkeiten sind noch lange keine erkenntnistheoretischen; und aus dem richtigen Satze: daß Wissenschaft und Leben ohne ein gut Teil grundsätzlich zweifelhafter Urteile nicht möglich sind, soll man nicht den falschen machen: daß grundsätzlich zweifelhafte Urteile durch ihre Notwendigkeit für Wissenschaft und Leben dieses ihres zweifelhaften Charakters verlustig gehen.

3. Steht somit fest, daß die Gegenstände wahrer Urteile über die objektive Außen- und Innenwelt, soweit sie unmittelbar und ohne den Umweg über Folgerungen aus der Gesetzeserkenntnis gewonnen werden, jedenfalls nur die gegenwärtigen Wahrnehmungserlebnisse sein können, so gilt es nun genau festzustellen, was wir in diesen Wahrnehmungen eigentlich erleben. Eine reale oder eine ideale Außen- und Innenwelt? Was für eine Existenz kommt dem wahrgenommenen Grün, Rund, Glatt der Blätter, der wahrgenommenen Unlust beim Frieren zu?

Sicher traf Hume das Richtige mit der Bemerkung, daß Dasein in irgend einem Sinne zunächst von allen überhaupt denkbaren Objekten a priori ausgesagt werden könne; ein Objekt, und sei es auch das allerwunderlichste Hirngespinst, etwa ein Schwein mit dem Kopfe Napoleons, existiert dann eben als Hirngespinst und führt seine eigentümliche Daseinsweise. Nur darin irrte der große Denker, daß er Gegenstand sein und Existenz haben „ununterscheidbar" zusammenfallen ließ. Beides ist aber nicht dasselbe, sondern es sind zwei getrennte, nur stets miteinander denknotwendig verbundene Merkmale. Der schon von Humes Abstraktionstheorie her uns bekannte Fehler kehrt hier wieder: Was in der Phantasie nicht gesondert vorstellbar ist (und das ist ja Existenz ohne Gegenstand und Gegenstand ohne Existenz gewiß nicht), ist auch weder „unterscheidbar" noch „trennbar", also — identisch. In Wahrheit kann vieles, das selbständig nicht veranschaulicht zu werden vermag, z. B. Figur ohne Farbe, Farbe ohne Figur, dennoch als eigenartig bemerkt, denkend für sich festgehalten und von seinen ständigen Begleitern unterschieden werden; während allerdings alles Denkunmögliche auch anschaulich nie zu vergegenwärtigen ist.

Aber diese Existenz im weitesten Sinne, die allen Gegenständen der Erkenntnis, wirklichen und nichtwirklichen, eignet, genügt

nicht, wenn man nach der objektiven Daseinsart eines physischen oder psychischen Gebildes die Frage erhebt. Und hier ist es wieder Humes Verdienst, die entscheidendsten und allgemeinsten Punkte am Existenzbegriff, auf welche diese engere Problemstellung abzielt, klar und deutlich herausgestellt zu haben. Existieren diese Gegenstände der Wirklichkeit eigentlich auch, während wir sie nicht wahrnehmen, führen sie ein Dauerdasein? Und existieren sie unabhängig von unseren Wahrnehmungen als selbständige Wesenheiten, führen sie ein Sonderdasein? So richtig und wichtig diese Unterscheidung war, so überflüssig, ja falsch war es, sie wieder durch die Bemerkung zu verwischen: im Grunde ständen und fielen beide Eigenschaften miteinander. Denn es bedingt zwar eine Dauerexistenz der Objekte in den Wahrnehmungspausen ein von ihrem Wahrgenommenwerden unabhängiges Dasein; ein solch unabhängiges Dasein aber bedingt keineswegs eine Dauerexistenz in den Wahrnehmungspausen. Es wäre ja denkbar, daß die selbständigen Dinge zugleich mit unseren Wahrnehmungen von ihnen kämen und gingen, entstünden und verschwänden — eine zwar höchst absonderliche Lehre, die aber in den Theorien der sogenannten Okkasionalisten in der Tat eine Verteidigung erfuhr. Hier schafft Gott „bei Gelegenheit" unserer Baumwahrnehmung den wirklichen Baum an die Stelle, an der ich ihn sehe.

Doch unendlich bedeutender als diese vorbereitende Klärung der Begriffe ist die Lösung, welche Hume dem berühmt-berüchtigten Problem gegeben hat. Indem er das skeptische Fragezeichen an die Stelle zuversichtlicher Bejahung oder Verneinung setzte, zog er die Summe aller früheren Lösungsversuche. Den dogmatischen Realismus und Idealismus — nicht nur den seiner beiden Vorgänger Locke und Berkeley — brachte er in einer höheren Einheit zur Versöhnung. Freilich kamen dabei die positiven Bestandteile der neuen Entscheidung zu kurz, freilich war die Ausführung im einzelnen mehr als angreifbar, aber der Grundgedanke: die Entlarvung des so oft bearbeiteten Rätsels als einer metaphysischen Aufgabe, die niedere Graduierung, welche grundsätzlich dem Erkenntniswert einer jeden Lösung hier zuteil wird, bedeutet eine philosophische Tat allerersten Ranges, die vor ihm kein einziger Denker gewagt hatte, und der nur Leibniz allenfalls in Andeutungen nahe gekommen war.

4. Zunächst müssen wir Hume willig zugeben, daß die Erfahrung jede Bürgschaft verweigert für das Dasein einer realen Welt, die unabhängig von den Erlebnissen während dieser Erlebnisse oder auch sie überdauernd existiere. Weder die Empfindungen, noch die (von Hume vernachlässigten) Gefühle, also überhaupt keine reinen Erfahrungen, enthalten den leisesten Hinweis auf eine Welt jenseits des individuellen auffassenden Bewußtseins. Zwar läßt das sie alle begleitende Passivitätsgefühl unter Umständen auf eine bewußtseintranszendente „Affektionsquelle" schließen und zwingt die Vernunft zu Ausdeutungen; aber es selbst enthält keinerlei Angabe über eine transzendente Ursache, weder über deren Existenz noch über deren Beschaffenheit, sondern ist als unmittelbares Erlebnis eben nur Gefühl des Leidens und Empfangens und nichts weiter.

Nicht mehr ganz so unfragwürdig ist Humes positive These, daß die unmittelbaren Erfahrungen, die von einer Realität nichts melden, sich als Bestandteile des Ich und des Bewußtseins, also als ideale Faktoren, unbezweifelbar kundgeben. Obwohl nun Hume mit dieser idealen Natur nicht die Zugehörigkeit einer Sinneswahrnehmung zu irgend einer mystischen Ichsubstanz meint, sondern lediglich ihren jederzeit spürbaren Bewußtseinscharakter, ihre Durchtränkung mit dem Ichgefühl, so ist auch in dieser Beschränkung die Behauptung zwar richtig, aber nicht mehr selbstverständlich. Es ist vielmehr zu prüfen, ob die Zugehörigkeit der Erfahrungen zu meinem Bewußtsein etwas mittelbar Erschlossenes oder unmittelbar Erlebtes ist. In der Tat ist sie beides. Man hat gerade neuerdings vielfach angenommen, daß die nie fehlende Einordnung jeder Erfahrung in einen gesetzmäßigen Zusammenhang, dessen Totalität wir Ich nennen, oder daß die Eigenschaft, vorstellungsmäßig reproduziert und in der Phantasie abgeändert werden zu können, die bewußte Natur und unselbständige Existenz der Empfindungen und Gefühlsinhalte allein beweise. Wäre das richtig, dann würde allerdings der Bewußtseinscharakter der Erfahrungen nicht mehr selbst als ein Bestandteil der reinen Erfahrung, sondern nur als eine aus dieser denkend gezogene Folgerung gelten dürfen. Alsdann sänke die Erkenntnis von der Idealität unserer Wahrnehmungen (der Elemente der empirischen Objektivität) auf das Niveau aller Urteile über empirische Gesetze herab. Aber diese durchaus beachtenswerte Anschauung übersieht, daß neben

den auch bestehenden Merkmalen, welche nur indirekt die Zugehörigkeit der Wahrnehmung zu einem Ich erkennen, d. h. erschließen lassen, jede reine Erfahrung überdies eine unmittelbare Bürgschaft für diese Zugehörigkeit an sich trägt. Nur muß man unter reiner Erfahrung nicht den Inhalt des unbesonnenen, vulgären Auffassens verstehen,[81]) sondern allein das im Zustand der Besonnenheit Vorgefundene; und unter Bewußtsein nicht eine geheimnisvolle Eigenschaft, sondern einzig den Charakter des Erlebens im Gegensatz zum Inhalt des Erlebten. Beides ist, wie mir scheint, in jeder reinen Erfahrung bereits enthalten. Beim Sehen des Rot werden zwei Bestandteile, das gesehene Rot und das Sehen des Rot erfahren. Nichts anderes darf nun mit der Idealität der empirischen Wirklichkeit, sofern sie Tatsache der reinen Erfahrung sein soll, gemeint sein als eben diese Feststellung: daß jeder Wahrnehmungsinhalt den Erlebnischarakter trägt. Ob er aber ohne diesen noch sonstwo oder sonstwie existiert, also real ist, darüber schweigt sich die Erfahrung vollkommen aus.

Damit ist die Frage aber nicht etwa im Sinne des extremen Idealismus entschieden. Denn die unmittelbare Erfahrung zeigt uns zwar, daß die wahrgenommenen Inhalte als Bewußtseinsinhalte, aber nicht, daß sie nur als Bewußtseinsinhalte existieren.

5. Noch weniger Aufschluß über die Realität der physischen und psychischen Gegenstände als die reine Erfahrung gibt uns, für sich selbst genommen, die zweite Erkenntnisquelle: das bloße Denken oder die reine Vernunft. Während die reine Erfahrung uns wenigstens eine Existenzart dieser Objekte — die ideale — verbürgte, und nur über eine weitere, reale Daseinsweise die Auskunft verweigerte, bleibt die reine Vernunft allen derartigen Fragen gegenüber gleichmäßig stumm. Eine Denknotwendigkeit a priori ist weder die Realität noch die Idealität der Welt. Berkeley hielt die Annahme ihrer Idealität für ein Axiom,[82]) Hume wies diese Anschauung mit Recht zurück. Der Begriff einer vom Bewußtsein unabhängigen Welt enthält nach ihm keinen Widerspruch.[83]) So ist auch von dieser Seite die Entscheidung nicht zu treffen.

6. Um so lauter ertönt das Für und Wider dort, wo sich beide Quellen, Erfahrung und Denken, vereinigen und die denkende Deutung der Erfahrung, die Forderungen der Erfahrung an das Denken, das Problem zum Austrag bringen, die Entscheidungsschlacht liefern wollen. Aber das Ergebnis dieses heißen Kampfes

ist enttäuschend; wir betreten, meinte Hume, fremdes und schlüpfriges Gebiet, wenn wir die Lösung in der angegebenen Richtung versuchen. Denn wir sehen uns unweigerlich auf den Boden des grundsätzlich Unerfahrbaren oder des Metaphysischen gedrängt, und alle unsere Aussagen hängen nunmehr von dem Erkenntniswert metaphysischer Behauptungen ab. Es ist nämlich eine von allen Beziehungen zum Ich und zum Bewußtsein (beide Worte im oben erläuterten Sinne verstanden) losgelöste Außen- und Innenwelt in der Tat eine grundsätzlich unerfahrbare Größe. Wir gelangen zu ihrer Annahme allein durch die Verlängerung der Erfahrungsgesetze über die Erfahrung hinaus. Wir fordern, daß jede einzelne Wahrnehmung eine Ursache habe, weil die Erfahrung auf großen Strecken unter bestimmten Bedingungen kausale Regelmäßigkeit beobachten läßt, und so verlegen wir dort, wo wir empirisch keine Ursache entdecken können, die Ursache ins Jenseits, die Wirkung ins Diesseits der Erfahrung. Aber gelten die Erfahrungsgesetze auch im metempirischen Jenseits? Auf diese schwerwiegende Frage, die er sich selbst gestellt, antwortete Hume: daß es jedenfalls sicherer sei, von einer, doch stets zweifelhaften, Stellungnahme hier abzusehen, und in Wissenschaft und Leben mit der Annahme einer bloß idealen Welt tunlichst auszukommen. Das waren die goldenen Fäden des feinmaschigen Gespinstes, aus denen Hume die Lösung des heiklen Problems gewirkt hatte.

7. Die Fehler in den näheren Ausführungen zu dieser Entscheidung, teils Begehungs-, teils Unterlassungssünden, scheinen mir im wesentlichen folgende drei Punkte zu treffen: erstens die Konstruktion einer angeblichen Antithetik zwischen Einbildungskraft und Vernunft; zweitens die ungenügende Betonung der reichen Erkenntnismöglichkeiten innerhalb der idealen, empirischen Objektivität; endlich die zu strenge Verwerfung jeder metaphysischen Hypothese.

Der angebliche Widerspruch zwischen *imagination* und *reason* ist nicht vorhanden. Schon deshalb nicht, weil die zwischen Erfahrung und Denken in der Mitte schwebende Einbildungskraft als besonderes Erkenntnisorgan gar nicht vorhanden ist; weder als eine neue Art, objektive Erkenntnisgegenstände zu erzeugen, denn diese werden sämtlich von der Erfahrung, der unmittelbaren und der denkend verarbeiteten, geliefert; noch als eine besondere Weise der Zustimmung, des *belief*, weil eine solche

Zustimmung für jede Erkenntnis, auch die mathematische, logische und empirische besteht. Aber auch wenn wir die Phantasie als ein objektives Erkenntnisorgan ausscheiden, und die ihr von Hume zugewiesenen Leistungen zwischen Denken und Erfahrung verteilen, so bleibt nicht etwa eine unlösbare Antinomie zwischen den Aussagen der beiden Instanzen zurück. Wir gelangen auch hier niemals zu Thesen und Antithesen von gleicher Überzeugungskraft. Höchstens in dem Sinne darf man hier von einer Art Antithetik reden, daß alle mit dem Anspruch strenger Beweiskraft auftretenden Dogmen für oder gegen die Realität von Außen- und Innenwelt gleich wenig überzeugend und, wenn man so will, gleich falsch sind. Denn es gibt keine metaphysischen Thesen, sondern nur Hypothesen, obwohl auch dieser Ausdruck noch mißverständlich ist; seine Bedeutung wird bei der Analyse der Erkenntnis metaphysischer Objektivität klarzulegen sein. Daher sind auch Humes „Vernunftbeweise" für den extremen Idealismus, die übrigens nicht a priori, sondern Ausdeutungen der Erfahrung sein wollen, keine wirklichen „Beweise". Denn selbst unter Voraussetzung der Idealität aller sekundären Qualitäten müssen die Dinge an sich keineswegs, wie Hume glaubte, notwendig auch aller primären, also nicht einmal aller körperlichen Qualitäten entkleidet gedacht werden. Die anschauliche Unabtrennbarkeit etwa des Raums von der Farbe beweist nicht die Zusammengehörigkeit dieser beiden Merkmale unter allen Umständen. Deshalb dürfen wir dem gemäßigten Realismus eines Descartes und Locke die Daseinsberechtigung nicht von vornherein absprechen. Aber selbst ein aller faßbaren Eigenschaften bares Ding an sich ist durchaus noch „des Streites wert", und liegt z. B. dem beachtenswerten Standpunkte des gemäßigten Idealismus Kants und der Kantianer zugrunde. Ebensowenig zwingend sind die Erwägungen, die Hume im Namen der Einbildungskraft erhebt, und welche als Antithesen die Existenz von Dingen an sich ebenso zuversichtlich fordern, wie sie die Thesen im Namen der Vernunft bestritten.

In Wahrheit kämpfen nicht metaphysische Hypothesen und Gegenhypothesen gleich gut bewaffnet miteinander, sondern die metaphysikfreie tritt der metaphysischen Erkenntnis gegenüber. Wer seine Urteile von metaphysischen Einschlägen und daher von einem Wissen dritter, einem Glauben zweiter Ordnung freihalten will, muß die Elemente der objektiven Erkenntnis auf die Inhalte

seines Bewußtseins und auf deren Bestandteile beschränken; wer den Strudel metaphysischer Annahmen nicht scheut, muß den solipsistischen Standpunkt verlassen und sich mindestens zum gemäßigten Idealismus bekennen, wenn er den Kriterien für metaphysische Überzeugungen genügen will. Denn unter allen Metaphysiken ist die Metaphysik des metaphysikfreien Weltbildes die törichtste! Da wir es aber vorläufig nur mit den Gegenständen der empirischen Objektivität zu tun haben, so erinnern wir uns, daß eine absolut reale Außen- und Innenwelt ewig unerfahrbar bleiben, daß also nur die idealen Elemente, die Sinneswahrnehmungen, Gefühle usw., kurz Humes *impressions* und ihre denkend herausgehobenen Bestandteile als Inhalte unseres Wissens um die empirische Wirklichkeit übrig bleiben.

8. Und das führt uns gleich auf den zweiten Punkt, auf dem Hume zu skeptisch und zu wenig positivistisch gedacht hat. Er unterschätzte den Wert dessen, was auf metaphysikfreiem Boden zu erreichen ist. Seine Andeutungen in dieser Richtung sind zu mager geblieben.

Zwar den empirischen Begriff der „wirklichen Außenwelt" hat er richtig bestimmt, und deren entscheidende Merkmale (abweichend von Locke, aber mit Berkeley und Leibniz) gegenüber Phantasmen, Traum, Illusionen, Halluzinationen usw. nicht in Passivitätsgefühle und Intensitätsgrade, sondern in den gesetzmäßigen Zusammenhang der Sinneswahrnehmungen verlegt. In der Tat liegt die letzte Entscheidung darüber, ob eine Wahrnehmung „wirklich" oder bloß geträumt ist, nur an dem Ausfall des Versuchs, sie in die empirische Naturgesetzlichkeit einzuordnen. Dadurch verlieren die übrigen Kriterien, Passivität und Lebhaftigkeit, nicht alle Berechtigung; aber sie sinken zu sekundären Merkmalen herab. Für sich allein dürfen sie niemals den Ausschlag geben; wohl aber können sie, wenn sie die Prüfung an Gesetzen über ihre Tragweite im Einzelfall bestanden haben, zur Diagnose des Wirklichkeitscharakters einer Vorstellung symptomatisch verwendet werden. Ähnlich spielt ein bestimmter Ausschlag, trotzdem er nicht nur bei Scharlachfieber auftritt, dennoch für die ärztliche Diagnose auf Scharlach eine große Rolle. Denn auch darüber, wann Passivität und Lebhaftigkeit „Wirklichkeit" der betreffenden Vorstellung verbürgen, gibt es Gesetze (z. B. daß sie es im Fieberwahn, Rausch, Schlaf, Wahnsinn nicht tun, wohl aber im nüchternen, wachen,

gesunden Zustand). Genau wie derselbe Ausschlag unter bestimmten Umständen nicht, unter anderen doch auf Scharlach schließen läßt. So können diese sekundären Kriterien zwar nicht ausnahmelos für Erkennungszeichen der Wirklichkeit gelten, aber die Ausnahmen, die hier bestehen, unterliegen Gesetzen, die sich erforschen lassen. Darin gleicht ihre Leistung für die Bestimmung der gegenwärtigen Wirklichkeit einigermaßen der Leistung der Erinnerung zur Bestimmung der vergangenen Wirklichkeit.

Trotz mancher Andeutungen in dieser Richtung hat Hume die erkenntnistheoretische, sowie die biologische und szientifische Tragweite der metaphysikfreien, also extrem-idealistischen Weltanschauung unterschätzt. So sicher es ist, daß wir bei Beschränkung auf die apodiktische Feststellung unserer individuellen Augenblickserlebnisse gar wenig zu erkennen, auch weder zu leben noch Wissenschaft zu treiben vermögen, daß wir zu alledem durchaus des Glaubens an empirische Gesetze bedürfen, ebenso gewiß braucht das Reich dieser Gesetzmäßigkeit deshalb noch nicht in eine dem Bewußtsein und dem Ich transzendente Welt verlegt zu werden. Es genügt, um dies zu vermeiden und im Kreise des Erfahrbaren zu verharren, den von Hume nicht verwandten, durch Mill geprägten, heute bald gepriesenen, bald geschmähten Begriff der Wahrnehmungsmöglichkeiten einzuführen.[84]) Mit seiner Hilfe können wir die so unendlich oft durchbrochene Gesetzlichkeit in der wirklichen Abfolge der *impressions* (z. B. in der Wahrnehmungsreihe: erster Akkord der Meistersinger-Ouvertüre, Brillantkollier, Druck durch den Stiefel) befriedigend ergänzen, ohne in ein Jenseits aller Erfahrung flüchten zu müssen. In Humes Briefträgerbeispiel würde das Bild der sich öffnenden Tür die Wahrnehmungsmöglichkeit bedeuten, d. h. eine Wahrnehmung, die tatsächlich nicht gemacht wurde, aber unter gewissen Bedingungen, welche sich wieder in aktuelle und potentielle Wahrnehmungen auflösen lassen (Einstellung des Blicks auf die Tür) gemacht worden wäre, d. h. hätte gemacht werden können. Freilich muß man unter den *possibilities of sensation* nicht gespensterhafte Wesenheiten verstehen, die im leeren Raum der Möglichkeiten schweben, nicht mögliche Wahrnehmungen im Sinne von halbwirklichen Dingen, sondern Möglichkeit von Wahrnehmungen, d. h. Eintritt von Wahrnehmungen nicht unter allen, sondern nur unter bestimmten Umständen. Gewiß wird damit dem einzelnen Sinneseindruck, z. B.

dem Geräusch beim Eintreten des Postboten, die substantielle Verursachung genommen, aber keineswegs alle gesetzmäßige Beziehung; diese ist nur an Bedingungen geknüpft, welche de facto in Humes Beispiel nicht erfüllt wurden.

Um zu leben, reicht der Glaube an diese Art der Gesetzmäßigkeit vollkommen aus. Nicht die Überzeugung, daß die Kugel der gegnerischen Pistole „an sich" bei einer bestimmten Stellung im Raume „an sich" meinen Arm „an sich" durchbohren, und in meiner Seele „an sich" ein Schmerzgefühl „für mich" hervorrufen wird, ist für meine Lebensbehauptung erforderlich; sondern nur die Überzeugung, daß auf die Gesichtswahrnehmung oder Wahrnehmungsmöglichkeiten der Pistole und ihrer Lage die und die Veränderungen am Wahrnehmungskomplex „mein Leib", darauf bestimmte Schmerzempfindungen auftreten werden.

Und ebenso läßt sich, wie im ersten Bande gezeigt,[35]) die gesamte Naturwissenschaft auf dieser Basis durchführen. Von den „transsubjektiven Minima", deren Annahme neuerdings dazu als notwendig erklärt zu werden pflegt: gesetzmäßige Abfolge der Wahrnehmungen, kontinuierliche Existenz, Identität der von verschiedenen Subjekten bemerkten Dinge und Anerkennung fremden Seelenlebens, kommen nur das erste und letzte Minimum ernstlich in Betracht. Daß die Gesetzmäßigkeit ohne Transsubjektivität aufrechterhalten werden kann, und doch allen berechtigten Postulaten der Wissenschaft genügt, sahen wir bereits. Aber auch die Annahme fremden Seelenlebens, gewiß eine metaphysische Forderung und vielleicht der verführerischste Einwand gegen eine metaphysikfreie Behandlungsweise, läßt sich biologisch und naturwissenschaftlich bis zu einem gewissen Grade entbehren. Wessen wir zum Leben und der naturwissenschaftlichen Forschung hier bedürfen, das ist die Verständigung mit unseren Mitmenschen, die Bestätigung, die Bekämpfung unserer Ansichten durch ihr Urteil usw. Dies alles aber schlägt sich in physischen Äußerungen, in mimischen und pantomimischen Bewegungen, in niedergeschriebenen und gesprochenen Worten, also in von uns gemachten und zu machenden Sinneswahrnehmungen nieder, aus denen wir, ohne den Umweg durch eine fremde Psyche nehmen zu brauchen, die für Leben und Wissenschaft notwendigsten Folgerungen gewinnen können. Daß dies im Betrieb des Lebens und der Wissenschaft nirgends geschieht, ist selbstverständlich; ebenso daß jeder Versuch, von der

Annahme fremden Seelenlebens bei der wissenschaftlichen Arbeit oder im Lebensverkehr abzusehen, lächerlich und grotesk wirken würde. Wer aber hierin etwa eine Gegeninstanz gegen die obigen Behauptungen erblickt, hat noch nicht das Wesen erkenntnistheoretisch gemeinter Aussagen begriffen. Diese haben es hier immer nur mit der Frage zu tun, wie ein Urteil, das dem Leben oder der Wissenschaft unentbehrlich ist — sofern es strenge Erkenntnis liefert —, lautet, und wie es grundsätzlich auf diese oder jene Art, also etwa mit oder ohne metaphysische Annahmen, im Reich der Wahrheit begründet werden muß oder kann; nicht wie es im Bereich des Lebens und der Wissenschaft formuliert und begründet wird oder worden ist.

9. Aus ähnlichen Gründen kommen die meisten von Humes Ausführungen zum Problem von der Realität der Innenwelt, das sich ihm fälschlich zum Problem der Seelensubstanz verengert hatte, für eine an der Skepsis geübte Kritik nicht in Betracht. Ob das ‚Wesen' der realen Seele aktuell oder substantiell zu fassen ist, entscheidet die Metaphysik, nicht die Erkenntnistheorie. Einzig für unsre Zwecke von Wert ist hier, daß Hume auf das entschiedenste betont hat, von irgend einem substantiellen Ich als Objekt der Erfahrung und darum des empirischen Wissens könne keine Rede sein; existiere eine substantielle Seele, so sei sie, so gut wie die materielle Substanz „an sich" ein ens metaphysicum. Seitdem bedeutet jeder Rückfall in die Gedankengänge eines Augustin und Descartes auf diesem Punkte einen Anachronismus. Und auch das ist wenigstens ein negatives Verdienst unsres Philosophen, daß er für die Annahme oder Verwerfung einer solchen innerweltlichen Realität nicht die gleiche Antithetik konstruiert hat wie für die Entscheidung über die Existenz einer realen Außenwelt.

Dagegen hat er ununtersucht gelassen, wieweit wir ohne die Annahme eines (substantiell oder aktuell gefaßten) unerfahrbaren Seelenlebens, und uns rein auf die erlebte eigene Innenwelt beschränkend, auszukommen vermögen. Sonst hätte er hier einen Unterschied von der Tragweite des Positivismus auf physischem Gebiete bemerken müssen. Denn die Forderungen der Geisteswissenschaften und der tieferen Lebenszwecke sind in der Tat ohne den Glauben an das Dasein fremder, uns ähnlicher Geister unerfüllbar. Meine Sehnsucht, von einem Freunde geliebt, geachtet zu werden, geht direkt auf die Regungen in dessen Seele und nicht

nur auf die sichtbaren Ausdrucksbewegungen seines Leibes. Und die Psychologie, vor allem die Sozialpsychologie, die Nationalökonomie, die Geschichte usw., sie wählen geradezu das Seelenleben anderer zum Gegenstand ihrer Forschung, und ich sehe nicht, wie die Anschauung übereifriger Positivisten, welche auch hier die Existenz fremden Seelenlebens von ihren Voraussetzungen auszuschließen suchen, sich halten ließe.

Aber mit den Folgerungen aus solchen Einsichten muß man überaus vorsichtig sein. Vor allem darf man nicht zwei verbreiteten Versuchungen erliegen: wegen der Notwendigkeit des Glaubens an metaphysische Minima nun unbeschränkte Freiheit für metaphysische Annahmen in Leben und Wissenschaft zu fordern; und ferner: aus dem metaphysischen Einschlag in der strengen Wissenschaft einen streng wissenschaftlichen Einschlag in der Metaphysik zu machen. Im ersten Fall handelt man nach dem sonst vielleicht bewährten, hier aber höchst bedenklichen Rezept: wenn schon, denn schon! Das würde die Wissenschaft ertöten, der Astrologie und Alchimie dafür zur Auferstehung verhelfen. Wer so verfährt, den habe ich an anderer Stelle einmal einem Arzte verglichen, der seinem Patienten Morphium oder Arsenik verschreibt, und nun, weil er doch schon einmal Gift zu geben genötigt war, gegen die quantitative Dosierung sich gleichgültig verhält. Im zweiten Falle hat das Phänomen und oft schon das bloße Wort Wissenschaft (und gar exakte!) so geblendet, daß die bedenklichen Elemente, die in allem Menschenwerk enthalten sind, nicht nur übersehen, sondern von dem Glorienschein des Ganzen, an dem sie vorkommen, mit umwoben werden. Wir haben aber nicht zu schließen: weil die Geisteswissenschaft Metaphysik enthält, gibt es sicheres metaphysisches Wissen; sondern: weil die Metaphysik grundsätzlich Wissen dritter oder Glauben zweiter Ordnung bleibt, enthält die metaphysisch durchsetzte Geisteswissenschaft stets Bestandteile niederen Evidenzgrades.

10. Und nun endlich der letzte Punkt: die allzugroße Ängstlichkeit unsres Skeptikers auf metaphysischem Gebiete. So richtig es ist, daß die Fragen nach der Realität von Außen- und Innenwelt metaphysischer Natur und dem Wissen höherer Ordnung ewig verschlossen sind, welches sich deshalb an der Erforschung der physischen und psychischen empirischen Objektivität genügen lassen muß, so übertrieben ist die Forderung, alle

gewagteren metaphysischen Spekulationen aus dem Bereich menschlichen Sinnens auszuschließen. Daß und inwieweit solche möglich sind, wird erst in einem der nächsten Abschnitte zu erörtern sein, und gehört nicht unter den Titel: die Erkenntnis der empirischen Objektivität. Daß aber mit der Abtrennung einer realen Außen- und Innenwelt von allen empirischen Erkenntnisobjekten noch nicht der vollkommene Verzicht auf die Ergründung solcher Realität gegeben sei, mag schon hier entschieden betont werden.

b) Der Zusammenhang der empirischen Objektivität.

1. Rufen wir uns Humes Anschauungen über das Wesen aller Erkenntnisse, welche empirische Zusammenhänge zum Inhalt haben, mit den eigenen Worten des Philosophen in die Erinnerung. Der zweite Abschnitt des dritten Teils vom T r e a t i s e gibt gleich zu Beginn in gedrängtem Extrakt darüber Auskunft:

„Alle Arten von Denkvorgängen bestehen lediglich in einer Aufeinanderbeziehung und einem Auffinden der entweder veränderlichen oder unveränderlichen Relationen, in denen zwei oder mehrere Gegenstände zueinander stehen. Eine solche Aufeinanderbeziehung von Gegenständen können wir vollziehen, entweder wenn beide Gegenstände den Sinnen gegenwärtig sind, oder wenn keiner von ihnen oder wenn nur einer den Sinnen gegenwärtig ist. Wenn beide Gegenstände und mit ihnen die zwischen ihnen bestehende Beziehung den Sinnen gegenwärtig sind, so nennen wir dies vielmehr eine Wahrnehmung als einen Denkvorgang. Eine Betätigung des Denkvermögens oder überhaupt eine Tätigkeit im eigentlichen Sinne findet in solchem Falle nicht statt. Der Vorgang besteht lediglich in der passiven Aufnahme der Eindrücke durch die Organe der Sinnesempfindung. Halten wir dies fest, so dürfen wir keine unserer Beobachtungen betreffend die Identität und die Beziehungen von Zeit und Raum als Denkvorgang auffassen; denn der Geist kann bei keiner derselben über das hinausgehen, was den Sinnen unmittelbar gegenwärtig ist; er kann insbesondere keine über die Sinneswahrnehmung hinausgehende Erkenntnis der wirklichen Existenz von Gegenständen oder ihrer Beziehungen daraus gewinnen. Nur die Ursächlichkeit schließt eine Verknüpfung in sich, die so beschaffen ist, daß wir aus der Existenz oder Tätigkeit eines Gegenstandes die Gewißheit schöpfen können, es sei ihr eine andere Existenz oder Tätigkeit

gefolgt oder vorangegangen; die beiden anderen Beziehungen können einem Erkennen stets nur so weit dienen, als sie den Gedanken der Ursächlichkeit bedingen oder von ihm bedingt werden. . . . Es zeigt sich also, daß unter jenen drei Beziehungen, die nicht lediglich von der Beschaffenheit der Vorstellungen abhängen, die Ursächlichkeit die einzige ist, die über unsere Sinne hinausweist und uns von Existenzen und Gegenständen unterrichtet, die wir nicht sehen und tasten. Wir wollen uns darum bemühen, diese Beziehung vollkommen klarzulegen. . . ."

Alle Urteile über die empirische Wirklichkeit, welche nicht unmittelbare Erlebnisse oder deren Bestandteile zum Gegenstand haben, beruhen auf dem Glauben an eine, die gesamte Erfahrungswelt beherrschende Gesetzlichkeit und letzten Endes auf dem Kausalitätsbewußtsein — diese Einengung des Problemkreises ist eine der klärendsten Wohltaten, welche Hume den verzwickten Fragestellungen auf diesem Gebiete hat angedeihen lassen. Der wirre Knäul aller spezifisch objektiven Beziehungen löst sich in einen einzigen Faden auf, als dessen Schlingen sich alle besonderen Verhältnisse hier darstellen. In der Tat lassen sich sämtliche Erkenntnisse der fraglichen Art zurückführen auf die Feststellung von kausalen Zusammenhängen, oder auf Behauptungen über Einzelfälle der Zukunft und Vergangenheit, als Folgerungen aus solchen Gesetzen. Ein drittes gibt es nicht. Haben wir oft die schwarze Farbe mit den Merkmalen des Raben, die Vierbeinigkeit mit den Merkmalen des Schweines verbunden gefunden, oder machen wir gar erst jetzt zum ersten Mal die Erfahrung von dieser Verbindung, so dürfen wir doch nicht, darüber hinausgehend, das Urteil wagen: daß diese Merkmalsgruppen immer miteinander verbunden seien, daß also auch der Rabe oder das Schwein, die gestern in den zoologischen Garten eingeliefert wurden, oder die ich morgen dort sehen werde, schwarz oder vierbeinig gewesen sind oder sein werden. Hierzu fühlt der Besonnene sich nur dann befugt, wenn Schwärze und sonstige Rabenmerkmale, Vierbeinigkeit und sonstige Schweinemerkmale im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen, d. h. wenn diese Merkmale mit den andern noch inniger verbunden sind, als durch die öftere Beobachtung ihres Zusammentreffens gewährleistet wird.

2. So sehr Hume auch durch die Vereinfachung der Fragestellung und die Zurückführung anscheinend disparater Einsichten auf

die Kausalitätserkenntnis geradezu erlösend wirkte, so kann man ihm doch in der Behauptung vom rein empirischen Ursprung des Kausalbewußtseins nicht Recht geben.

Zwar hat er überzeugend nachgewiesen, daß weder das allgemeine Kausalgesetz noch die einzelnen Kausalgesetze a priori und unabhängig von Erfahrung einzusehende Denknotwendigkeiten sind. Alle Erkennungszeichen des a priori versagen hier. Weder enthält die Vorstellung des Gegenteils: der chaotischen Anarchie des Naturlaufs, im ganzen und im einzelnen, einen gedanklichen Widerspruch; noch ist es möglich, Kausalurteile zu fällen, ohne bestimmte Erfahrungen über den Inhalt dieser Urteile zu machen; noch sind universell-apodiktische Aussagen hier zu erreichen; noch lassen sich die Naturgesetze auf andre, a priori einzusehende Beziehungen, etwa die logischen oder mathematischen, zurückführen.

Aber ebensowenig unterrichtet uns die Erfahrung allein über das Bestehen gesetzmäßiger Zusammenhänge in der Wirklichkeit. Nur auf sie gestützt, darf ich in meinen Behauptungen niemals den Umkreis der erlebten (und streng genommen nicht einmal der in der Erinnerung haftenden, sondern nur der gegenwärtig erlebten!) Zusammenhänge überschreiten, darf mich daher niemals zu einer Aussage über die Zukunft oder die Vergangenheit versteigen; oder gar von „ewigen" Gesetzen etwas zu wissen wähnen.

So bleibt nur der Weg übrig — da von den beiden Erkenntnisquellen, Erfahrung und Denken, eine jede in der Vereinzelung versagt — in ihrer gemeinsamen Betätigung den Ursprung der fraglichen Einsicht zu suchen. Ohne Erfahrung regelmäßig sich wiederholender Zusammenhänge keine Überzeugung von der Gesetzlichkeit solcher Zusammenhänge; ohne Erhöhung der erfahrenen Regelmäßigkeit zur nicht erfahrenen Gesetzlichkeit aber ebensowenig. So sind im Gegensatz zur mathematisch-logischen Erkenntnis, deren Inhalt letzten Endes nur dem Denken,[36]) und zu den Aussagen über unmittelbare Augenblickserlebnisse, deren Inhalt letzten Endes nur aus der Erfahrung[37]) entspringt, an der Erkenntnis objektiver Zusammenhänge stets Erfahrung und Denken gemeinsam beteiligt.

Hume war sich dessen in gewissem Grade bewußt; denn er hat das Versagen der unmittelbaren Erfahrung als einziger Quelle des Kausalglaubens betont[38]) — wenn auch nicht so eindringlich wie die Hilflosigkeit des reinen Denkens. Es war also von seinen

eigenen Prinzipien aus nicht folgerichtig, den Ursprung der Kausalerkenntnis „lediglich“ in die Erfahrung zu verlegen.

3. Das bestätigt sich auch, wenn seine höchst angreifbare Theorie vom Zustandekommen kausaler Einsichten einer kritischen Würdigung unterzogen wird.

Denn die Einbildungskraft, welche durch gewohnheitsmäßige Assoziation das immer und immer wieder Erfahrene so fest verkettet, daß schließlich ein ausnahmelos erfahrener Zusammenhang auch in der bloßen Vorstellung zu einem unzerreißbaren, d. h. zu einem ursächlichen sich gestaltet — diese Einbildungskraft ist ein Zwitter von Tätigkeit und Leiden, von Aufbewahren und Hinzufügen, von Erfahren und Denken. Solches Schwanken würde der große Denker vermieden haben, wenn er das Zustandekommen der rein psychologischen Kausalvorstellung, die Anspruch auf Wahrheit, d. h. allgemein verbindliche Zustimmung erhebt, von dem Zustandekommen der als Erkenntnis sich einführenden logischen Kausalurteile streng geschieden hätte. Dann würde er mit Recht: Assoziation, Gewohnheit, „Naturinstinkt“ für die Bildung der individuellen Kausal*vorstellungen*; Denken, planmäßiges Beobachten, Kulturvernunft für die Bildung der generellen Kausal*erkenntnis* verantwortlich gemacht haben. Und auch der Umstand, daß diese erst von jenen ausgelöst wird, hätte nicht zu einer Vermengung der Gesichtspunkte, sondern vielmehr zu einer klareren Konstruktion des Übergangs vom psychologischen zum logischen Gebiete führen müssen. Es wären auf die Weise auch die psychologischen Vorbedingungen für die mit Erkenntnisanspruch auftretenden Urteile deutlich herausgestellt worden. Gewiß gelangt das Kind nicht zur Vorstellung eines ursächlichen Zusammenhangs zwischen der Milch und ihrem Geschmack, wenn nicht das Bild der Milch die Geschmacksempfindung assoziativ nach sich zöge; aber die Erwartung des süßen Geschmacks steht beim Kinde jenseits von Wissen und Glauben (in der hier festgehaltenen strengen Bedeutung), bestenfalls auf der Stufe des individuellen Meinens. Sie findet nicht in jenem besonnenen Gemütszustande statt, in dem allein Erkenntnis von einem zukünftigen Ereignis (dem Eintritt der bestimmten Geschmacksempfindung) möglich ist. Der eine birgt diese, der andre jene festen Vorstellungsverbindungen in seinem Geiste, die sich bei ihm ausnahmelos einstellen mögen; aber es sind die gleichen Gesetze, welche die mit noch so verschiedenen Assoziationen begabten Individuen zu „erkennen“ vorgeben.

Auch ist diese Erkenntnisart nicht der von Hume beschriebene *Glaube*, im Sinne eines lebhafteren Vorstellens mit Wirklichkeitsbewußtsein; sondern sie ist, wie alle objektive Erkenntnis, ein mit Zustimmung zu seinem Inhalt abgegebenes Urteil über die Wirklichkeit.

Insofern in Humes „Glauben“ auch das gefühlsmäßige Moment der *Evidenz* enthalten ist, wird der Zustand der intellektuellen Zustimmung ganz richtig beschrieben; nur ist dieses Gefühl kein Privileg der Kausalerkenntnis allein, sondern eignet ebensogut jeder apodiktischen, etwa einer mathematischen oder logischen Einsicht.

Soll durch das Wort „Glaube“ der *geringere* Evidenzgrad bei Kausalurteilen gegenüber den höheren Gewißheitsgraden bei den logischen, mathematischen sowie den unmittelbaren empirischen Einsichten betont werden, so wäre dagegen nichts einzuwenden; aber merkwürdigerweise hat der Glaube bei Hume niemals diesen graduierenden Sinn. Er bedeutet nicht den Grad, sondern stets die Art der Erkenntnis objektiver Zusammenhänge.

Wo er in dieser Eigenschaft als Wirklichkeitsgefühl beschrieben wird, das gewissermaßen von der sinnlich wahrgenommenen Ursache auf die assoziierte Vorstellung der Wirkung abfärben soll, da wird mit dem Glauben kein Erkenntnisgefühl, sondern ein rein psychologisches Gebilde bezeichnet, das bei der Kausalerkenntnis ebensogut fehlen wie vorhanden sein kann.

Hume unterschätzte am psychologischen Zustandekommen (das Zustandekommen einer Erkenntnis ist stets ein psychologisches Problem, und nicht mit der logischen Motivierung eines Urteils zu verwechseln) kausaler Urteile wieder die Aktivität dieser Vorgänge. Der Satz: blaues Lakmuspapier wird von Säuren rot gefärbt, bildet sich nicht auf die Weise, daß uns die Erfahrung unzählige Male bis zur unsprengbaren assoziativen Verkettung die Aufeinanderfolge dieser Erscheinungen entgegen trägt, sondern, daß wir durch planmäßige Beobachtung die Wirkung von Säuren auf Lakmus ermitteln. Nun hat Hume an den erleuchtetsten Stellen seiner Schriften die *Arbeit* mit dem allgemeinen Kausalprinzip, d. h. die Feststellung der einzelnen Gesetze, gewissermaßen durch Anlegung dieses Maßstabes an die Erfahrung, die Ableitung

von zukünftigen und vergangenen Ereignissen aus diesen Gesetzen, dem Denken (*reasoning, inference, argumentation*) preisgegeben, und nur noch die Erkenntnis des allgemeinen Kausalprinzips in Gewohnheit und Assoziation verankert. Aber auch das läßt sich nicht halten. Es geht bei der Aufstellung des Satzes: kein Ereignis ohne bestimmtes Vorereignis, in uns etwas ganz andres vor, als wenn die Vorstellung einer Photographie assoziativ die Vorstellung des Originals nach sich zieht. Trotz krampfhafter Bemühungen ist es Hume nicht gelungen, bei den reinen Assoziationsgebilden, etwa den Berührungsassoziationen, das Überzeugungsgefühl von der objektiven Zusammengehörigkeit im Keime nachzuweisen, und so durch eine gradweise Steigerung in der Festigkeit des Assoziationsmechanismus diese andersartigen Kennzeichen hervorgehen zu lassen.

Freilich liegt all diesen Anstrengungen der richtige Gedanke zugrunde: die Überzeugung vom Bestehen gesetzlicher Zusammenhänge ist nicht nur durch ihren, aus Erfahrung und Denken gemischten, Ursprung von Logik, Mathematik und unmittelbaren Erfahrungsurteilen unterschieden, sondern sie ist auch eine besondere Erkenntnisart, zu deren Bezeichnung das Wort *belief* vielleicht ungeeignet ist, besondere Ausdrücke aber jedenfalls am Platze wären. Das hat Humes philosophisches Taktgefühl bemerkt; und die neuere Wissenschaft hat dieses überzeugte Hinausgehen über die erfahrene Regelmäßigkeit zur unerfahrenen Gesetzlichkeit als eine Art des vernünftigen Wollens, als ein intellektuelles Postulat angesprochen. Hume, der überhaupt „moderner" ist als seine modernen Ausbeuter gern zugeben möchten, hat diese Anschauung wohl vorausgesehen, aber, wie wir zeigten,[40]) zurückgewiesen. Halb mit Recht, halb mit Unrecht. Mit Recht, insofern in unserm Bewußtsein von solchem Willen nichts zu spüren ist; als bloßes Wollen der Gesetzlichkeit nicht genügen würde, die Überzeugung von deren Bestehen hervorzurufen, da jede Analogie dafür fehlt, daß Wünsche haltbare Überzeugungen von der Wirklichkeit ihrer Ziele zu erzeugen vermöchten. Mit Unrecht, insofern eine dem Verstande immanente „Forderung" immerhin den sonst ganz rätselhaften Schritt erklären und aus dem bloßen Zusammen von Erfahrungen, die das „oft" zeigen, und dem Denken, das den Rest ergänzt, und aus dem „oft" ein „immer" macht, eine innigere Synthese schweißen könnte. Sicher aber ist, daß weder von den extremen Rationalisten, die den reinen Vernunftcharakter, noch von den extremen Empiristen, die den reinen Erfahrungscharakter des Kausalitätsglaubens verteidigen, noch von den voluntaristischen Vertretern der Postulatstheorie die von Hume gestellte Aufgabe befriedigend gelöst wurde: die fragliche Erkenntnisart (*manner of conception*) [41]) einwandfrei zu bestimmen. Ihre eindeutige Beschreibung ist Aufgabe der Zukunft.

4. War an Humes Theorie vom Zustandekommen kausaler Urteile mehr auszusetzen als anzuerkennen, so gilt von seiner Bestimmung des Gewißheitsgrades solcher Urteile das Gegenteil. In der Tat ist die Zustimmung hier von der Art, daß sie von Graden, welche der vollen Gewißheit nahestehen, bis zur vollkommenen Unwahrscheinlichkeit zu sinken vermag. Daß über objektive Gesetzeszusammenhänge stets nur ein Wahrscheinlichkeitsbewußtsein uns zur Verfügung steht, ist nach den aufgestellten Wahrheitskriterien kein Wunder. Wenn objektiv Wahrheit, subjektiv höchste Gewißheit nur bei vollkommener Übereinstimmung von Denken und Erfahrung möglich sein soll, so kann es niemals über Gesetze für körperliche oder geistige Erscheinungen ein streng wahres und absolut gewisses Urteil geben; denn der dazu erforderliche vollendete Einklang ist niemals zu erzielen. Nicht mit dem Denken: denn keine Gesetzlichkeit, weder die allgemeine noch eine besondere, ist absolut denknotwendig; nicht mit der Erfahrung: denn niemals verbürgt diese ein ausnahmeloses Geschehen auch für alle Zukunft. So kann grundsätzlich immer nur eine hohe, aber niemals eine völlige Harmonie mit Denken und Erfahrung zustande kommen. Weder Erfahrung noch Denken fordern gebieterisch die Überzeugung vom Walten der Gesetze, aber sowohl Erfahrung wie Denken legen sie sehr nahe.

Das Korrelat der Wahrscheinlichkeit ist die Unwahrscheinlichkeit. Im Gegensatz zu wahr und falsch durchläuft auch die Unwahrscheinlichkeit, wie Hume mit Recht bemerkte, Grade; fällt das Evidenzgefühl von der Gewißheit, welche wahre Urteile begleitet, bis zur Mitte zwischen absoluter Gewißheit und absoluter Ablehnung, so ist damit auch die Zone der im gleichen Maße abnehmenden Wahrscheinlichkeit bestimmt. Die Unwahrscheinlichkeit umgekehrt fällt entsprechend dem Ablehnungsgefühl, das gleich hinter den direkt falschen Urteilen zu sinken beginnt und bis zur Mitte zwischen wahren und falschen Urteilen ständig abnimmt. So

ist das Urteil: der Stein fällt zur Erde, im Augenblick des Loslassens gefällt, als exakte Beschreibung eines Augenblickserlebnisses, wahr; denn es ist mit Denken und Erfahrung in vollkommenem Einklang. Das Urteil: der Stein fällt nicht zur Erde, ist aus den entsprechenden Gründen falsch. Das Urteil: der Stein wird zur Erde fallen, im Augenblick vor dem Loslassen gefällt, hat Wahrscheinlichkeitswert, weil es mit allen bisherigen Erfahrungen und dem dadurch ausgelösten Denken sich im Einklang befindet. Das Urteil: der losgelassene Stein wird nicht zur Erde fallen, besitzt aus parallelen Gründen einen Inhalt von höchster Unwahrscheinlichkeit.

Es wäre nun richtiger gewesen, diesen niederen Grad der Überzeugung und nicht deren eigentümliche „Art" mit dem Wort „Glauben" wiederzugeben, also die objektive Wahrscheinlichkeit subjektiv mit Glauben erfaßt werden zu lassen. Dann entsprächen sich zutreffend Wahrheit und Wahrscheinlichkeit, Wissen und Glauben. Denn Wahrheiten werden gewußt, Wahrscheinlichkeiten werden geglaubt. Oder man kann auch von einem Wissen, einem Glauben erster und zweiter Ordnung reden. Alsdann wäre alles Wissen um Gesetze, welche *matter of facts* betreffen, ein Wissen zweiter Ordnung oder ein Glaube erster Ordnung. (Dem Glauben zweiter Ordnung werden wir bei der metaphysischen Erkenntnis noch begegnen.)

An dem Ausdruck: objektive Wahrscheinlichkeit wird niemand Anstoß nehmen, der Humes Unterscheidung zwischen philosophischer und unphilosophischer Wahrscheinlichkeit begriffen hat. Diese Unterscheidung ist von großem Nutzen, und der Schade, der daraus erwächst, daß Hume im einzelnen die beiden Stufen gelegentlich durcheinandermengt, tritt demgegenüber zurück. Ob der schottische Denker nicht hier wie anderswo darin übertreibt, daß er den rein graduellen Unterschied der beiden Wahrscheinlichkeiten betont, hängt davon ab, inwieweit das bloß meinende und das streng erkennende Bewußtsein grundsätzlich oder nur gradweise voneinander zu trennen sind; und dies wieder führt auf das Problem, wo die Grenzen zwischen dem Psychologischen und dem Logischen laufen — ein Problem, dessen Behandlung meist in reine Wortstreiterei ausartet, weil die Ausdrücke: Art und Grad, Psychologisches und Logisches nicht eindeutig festgelegt sind. Uns ist die philosophische Wahrscheinlichkeit Humes insofern eine logische

Kategorie, als sie ebenso wie Wahrheit und Falschheit, und im Gegensatz zu Ungewißheit und Irrtum, sowie zur populären Wahrscheinlichkeit, subjektive und objektive Allgemeingültigkeit besitzt. Ein Satz (z. B. strahlendes Radium verliert an Gewicht), wenn sein Inhalt nicht an Denken und Erfahrung gemessen wurde, kann mir, ebenso wie sein Gegenteil, wahr scheinen, meinem Nachbarn dagegen falsch; aber er kann nie im strengen Sinne für mich oder für ihn unwahrscheinlich, wahr oder falsch sein. Sowie dagegen der Zustand der Besonnenheit, der psychologische Boden für logische Erzeugnisse, hergestellt ist, kann der gleiche Satz für alle Subjekte nur wahr oder falsch, wahrscheinlich oder unwahrscheinlich sein (in unserm Beispiel wahrscheinlich).

Aber die philosophische Wahrscheinlichkeit, die besser erkenntnistheoretische Wahrscheinlichkeit heißen sollte, ist nicht nur gegen die individuelle Alltagswahrscheinlichkeit und gegen die metaphysische Vermutung, sie ist auch gegen die mathematische Wahrscheinlichkeit abzugrenzen. Diese nämlich bestimmt unter Voraussetzung der wahrscheinlichen Geltung des Kausalgesetzes, also der „philosophischen" Wahrscheinlichkeit, quantitativ den Grad der Erwartung, den ich bei Unkenntnis der wirkenden Ursachen für das Eintreffen eines bestimmten Ereignisses hegen darf. Die philosophische, oder die empirisch-objektive Wahrscheinlichkeit besteht aber grade bei Kenntnis dieser Ursachen. Die mathematische Wahrscheinlichkeit setzt also die empirisch-objektive immer voraus. Wenn Hume beide auf gleiche Stufe stellte, so geschah es wegen des quantitativen Moments, das sie verbindet. Wie wir von dem Würfel, der auf vier Seiten eine Figur + und auf zwei Seiten die Figur § zeigt, bei Unkenntnis der Art seines Falls mit der mathematischen Wahrscheinlichkeit 4:2 erwarten, daß er mit der Seite + nach oben fallen werde, so erklärt das empirische Wahrscheinlichkeitsbewußtsein bei Kenntnis aller einschlägigen Erfahrungen den Eintritt eines Ereignisses, welches doppelt so viel Erfahrungen für sich hat als ein anderes, für doppelt so wahrscheinlich als den Eintritt des empirisch minder begünstigten.[42])

5. Noch höher steigt Humes Verdienst um die Aufklärung aller empirischen Gesetzeserkenntnis, wenn wir seine Beschränkung der Gegenstände kausaler Urteile ins Auge fassen.

Mit der Auflösung der *necessary connexion* in *constant con-*

junction hat er in der Tat ins Schwarze getroffen. Hält man sich gegenwärtig, daß wir es vorläufig nur mit der Ergründung der erfahrbaren Wirklichkeit zu tun haben, so wird man zu seinen Auseinandersetzungen Wesentliches weder hinzuzufügen noch abzuziehen brauchen. Zwar geht jede Annahme einer Gesetzlichkeit über das Erfahrene, aber darum noch nicht über das Erfahrbare hinaus. Dagegen bleibt das „innere Band", welches Ursache mit Wirkung verbindet, grundsätzlich jeder Erfahrung verschlossen, ein *ens metaphysicum*. Ob wir es „Kraft", „Energie" oder sonstwie nennen wollen, tut nichts zur Sache. Mit am glänzendsten zeigt sich Humes Scharfblick in dem Nachweis, daß auch die Verkettung des inneren Kraftgefühls mit der Leibesbewegung als Wirkung zur Entdeckung einer andern, innigeren Verbindungsart zwischen Ursache und Wirkung nichts beiträgt. Überdies ist die Projektion der doch nur an uns selbst beobachteten Verbindung von *nisus* und Bewegung in die Kausalverhältnisse der Umwelt eine metaphysische Analogie, welche von erfahrbaren Relationen auf ähnliche Beziehungen im Reiche des Unerfahrbaren schließt. Denn ein Kraftgefühl bei andern Lebewesen oder gar in der anorganischen Natur kann vom Menschen nicht erfahren werden. Die Diskussion, ob alle Dinge beseelt zu denken sind, gehört also nicht in den Abschnitt, der von den Gesetzen der empirischen Objektivität und von deren Erkenntnis handelt. Und empirische Natur- wie Geisteswissenschaften, wo sie sich von Metaphysik freihalten, haben daher ihre Begriffe von diesen metempirischen Zutaten zu reinigen.

Das einzige, was an Humes Behauptungen hier auszusetzen wäre, ist die positive Erklärung, die er für die Annahme eines Kraftbandes zwischen Ursache und Wirkung gegeben hat. Soweit er das Gefühl des Assoziationsdranges für diese Annahme letzten Endes verantwortlich macht, beschreibt er einen rein psychologischen Zustand, der zu keinerlei Aussage über die Existenz von Kräften berechtigt, sich übrigens gar nicht bei allen Kausalurteilen einfindet, ja nur ausnahmweise zutage tritt. Vielmehr treiben wir überall, wo wir von Kräften in der Natur im Sinne eines gefühlten Dranges reden (und das tun wir in dem Augenblick, in dem wir die Kräfte selbst qualitativ irgendwie vorstellen wollen und nicht nur ihre Äußerungen), und diese mit Erkenntnisüberzeugung als vorhanden hinstellen oder ableugnen möchten, denkend ein bewußtes

Analogieverfahren, und, orientiert über dessen Tragweite, Metaphysik — frei von jedem Assoziationszwang, und einzig sehr komplizierten Erwägungen gehorchend, die diese Übertragung des Kraftgefühls auf andre Wesen zwar als Überschreitung, aber als vernünftigste Ausdeutung der Erfahrung empfehlen oder verbieten.

Was sich also mit Wahrscheinlichkeit aussagen läßt, das ist der regelmäßige Zusammenhang gewisser Erscheinungen. Als ausnahmelos regelmäßig aber haben sich bisher nur Folgeverhältnisse von Erscheinungen erwiesen: kein bestimmtes Ereignis ohne ein bestimmtes Vorereignis, keine Veränderung ohne bestimmte Vorveränderung.

Dabei stellt sich heraus, daß sich die einzelnen Kausalverhältnisse in eine Rangordnung bringen lassen, die durch die Prinzipien der Generalisation und Spezifikation bestimmt wird; daß sie sich in konzentrischen Kreisen bewegen. Wo einzelne Erscheinungen regelmäßig aufeinander folgen (die vom Tisch gestoßene Lampe fällt zur Erde), da zeigen sie zusammengehörige Merkmale, die (wie irdische Körperlichkeit und losgelassen zur Erde fallen) einem größeren Kreis von Dingen eignen; und diese Merkmale bergen wieder andere, die (wie Schwere und Anziehung) einem noch größeren Kreis von Gegenständen zukommen. Natürlich sind die allgemeineren Gesetze auch die häufiger zu beobachtenden, und die Behauptungen über sie, da sie mit Denken und Erfahrung mehr im Einklang stehen, die wahrscheinlicheren. Das allgemeinste Gesetz, das für die physische Natur bisher aufgefunden wurde, lautet: räumlich-zeitlich stetig aufeinander folgende Erscheinungen, bei denen die zweite quantitativ der ersten gleichwertig ist, folgen immer aufeinander — Bestimmungen, welche auch Hume, mit Ausnahme der Äquivalenz, als die allgemeinsten Inhalte kausaler Beziehungen anerkannt hat. Dann folgen auf der Wahrscheinlichkeitstreppe die Aussagen über die mechanischen, die physikalischen, die chemischen Gesetze usw.; aber überall besteht die Hoffnung, die spezielleren auf die allgemeineren Gesetze, und damit ihren Gewißheitsgrad auf die höheren Wahrscheinlichkeitsstufen zurückzuführen.

Auf dem Gebiet psychischer Erscheinungen herrscht das gleiche Bemühen, ohne daß es gelungen wäre, annähernd so sicher die allgemeinen Gesetze aus den besonderen herauszulösen, und diese auf die Gewißheitshöhe jener zu erheben. Im besondern Maße besteht diese Schwierigkeit auch für die psychophysischen Zusammen-

hänge, also dort, wo das Auftreten eines psychischen, d. h. eines nicht räumlich charakterisierten Gebildes, z. B. einer Willensregung, aus einem vorhergehenden geistigen Akt sich nicht herleiten läßt, und das betreffende Ereignis daher als Wirkung eines physischen Geschehens, etwa einer Gehirnbewegung, gedeutet wird. Ist nun dies physische Ereignis selbst zugleich wieder Ursache einer physischen Wirkung, einer anderen Gehirnbewegung? Halten wir uns in den Grenzen der Erfahrung, und legen wir nur das ausnahmelos miteinander Gegebensein ohne Rücksicht auf zeitliche Folge als Maßstab der Kausalität zugrunde, so geht die wahrscheinlichste Annahme dahin: alle geistigen Erscheinungen sind Nebenwirkungen von physischen Ursachen, die überdies noch physische Wirkungen erzeugen. Einige psychische Erscheinungen haben außer ihren physischen noch psychische Ursachen. Alle physischen Erscheinungen haben physische Ursachen, und einige außerdem noch psychische. Nur so bleiben wir mit dem in so weitem Umfange für die physische Welt nachgewiesenen Gesetz von der Erhaltung der Energie im Einklang, dessen Durchbrechung wir für den Ablauf der Gehirnprozesse erst dann zugeben könnten, wenn dieser Ablauf, der Betrachtung zugänglich gemacht, diesem Gesetze sich als nicht unterworfen zeigte, und etwa bei einem aufsteigenden Gedanken einen Ausfall der physischen Wirkung im kausalen Ablauf der Gehirnvorgänge offenbaren würde. Hält man dagegen das Verhältnis der Sukzession für einen wesentlichen Bestandteil der Kausalität, so ist auf psychophysischem Gebiet die Sache so lange nicht spruchreif, wie das Verhältnis der Gleichzeitigkeit oder Folge zwischen einem Gehirnvorgang und dem betreffenden geistigen Geschehnis nicht festgestellt ist. Nur von hier aus erhält auch die Theorie, nach der die geistigen Erscheinungen niemals Wirkungen noch Ursachen körperlicher Erscheinungen, sondern nur „Parallelvorgänge" zu diesen sein sollen, einen greifbaren Sinn; sie setzt voraus, daß die geistigen Phänomene den entsprechenden körperlichen weder vorangehn noch nachfolgen, sondern gleichzeitig mit diesen eintreten; sonst fehlt jeder empirische Unterschied, der dazu berechtigte, ihnen die kausale Natur abzusprechen und sie als „Parallelvorgänge" anzusehen.

Wohlverstanden gelten alle diese Ausdeutungen nur vom Erfahrungsstandpunkte aus. Wie sich die Verhältnisse „an sich" betrachtet ausnehmen, ob da ein allgemeiner psychophysischer

Parallelismus herrscht oder psychophysische Wechselwirkung, ob alle physischen Erscheinungen im Grunde psychische, oder alle psychischen im Grunde physische, ob beide Arten Ausflüsse eines dritten neutralen Prinzips sind, und also die ursächlichen Beziehungen „an sich" je nachdem ein dualistisches oder monistisches Gepräge erhalten, das gehört ins Reich der Metaphysik, ins Reich der Vermutungen und Hypothesen.

6. Auch mit der Ausdehnung, die Hume für die Kausalität forderte, indem er die gesamte erfahrbare Wirklichkeit ihr unterstellte, wird sich der Erkenntnistheoretiker einverstanden erklären. Die Möglichkeit der Wunder, als Zersprengung der physischen, der Freiheit, als Zersprengung der psychischen Gesetzlichkeit, ist zwar nicht a priori und mit höchster Evidenz abzulehnen; aber, da die unumschränkte Herrschaft der Gesetzlichkeit bisher alle Erfahrungen für sich und keine gegen sich hatte — Humes Auflösung der angeblichen Ausnahmen in leeren Schein setzt dies in besonders helles Licht —, so erreicht die Behauptung von der empirisch schrankenlosen Ausdehnung der Kausalität die denkbar größte Wahrscheinlichkeit. Nur darin irrte Hume, wenn er im Übereifer die kausale Bedingtheit des psychischen Geschehens bereits ebenso sicher erkannt sein ließ wie die von physischen Begebenheiten. Denn die junge Wissenschaft der Psychologie hat noch verhältnismäßig wenig Erfahrungen gesammelt im Vergleich mit ihrer älteren Schwester, der Naturwissenschaft. Aber das Hauptergebnis wird dadurch nicht erschüttert. Wo immer ein Fall etwa angeblicher Willensfreiheit besonnen untersucht wurde, da standen stets die Erfahrungen auf Seite des Determinismus — gleichgültig ob die fragliche Handlung der alltäglichen oder der „moralischen" Sphäre entnommen war.

7. Daß endlich die Erkenntnis objektiver Gesetze für Leben und Wissenschaft unumgänglich notwendig ist, darin dürfte Hume ebenso Recht behalten wie mit der Anschauung, daß die von ihm entwickelten Beschränkungen in dieser Erkenntnis der Befriedigung biologischer und szientifischer Bedürfnisse kein Hindernis in den Weg stellen. Zugleich ist damit der extreme Positivismus widerlegt, insofern dieser nur auf die Anerkennung der unmittelbaren Erfahrungen gestützt, die Bedürfnisse der Wissenschaft und des Lebens zu befriedigen sich anmaßt. Andrerseits genügt die Auffassung der Naturgesetzlichkeit als einer *constant*

conjunction von Ereignissen und der Glaube an ihre wahrscheinliche Geltung, um den Ansprüchen des Lebens wie der Wissenschaft gerecht zu werden. Der genialste Vorkämpfer dieses gemäßigten Positivismus ist Hume gewesen. Freilich soll damit weder einem blinden Vertrauen in den Mechanismus der Assoziationen das Wort geredet noch Humes teleologische Erkenntnisbiologie gepriesen werden, nach der das Kausalitätsbewußtsein wohlweise einem „Naturinstinkt" anvertraut worden sei. Daß mit alledem nicht das Bestehen „innerer" Zusammenhänge substantieller oder energetischer Art dogmatisch geleugnet wird, daß es in der Natur Ursachen, Urkräfte geben könne, das ist von unserm Denker gleichfalls betont, und nur die Unerkennbarkeit dieser Kräfte behauptet worden. Mit welchem Recht, wird sich bald zeigen.

c) Die Erkenntnis der Werte.

1. Die besondere Mittelstellung, welche Hume der Erkenntnis ethischer und ästhetischer Werte zwischen dem Wissen erster und zweiter Ordnung anwies, kommt dieser in Wahrheit nicht zu.

Die Erkenntnis der Wertgesetze ist methodisch derjenigen der Erkenntnisgesetze durchaus an die Seite zu stellen. Sie ist eine Wissenschaft von Gültigkeitszusammenhängen, und daher nur befähigt, (allerdings allgemeingültige) Wahrscheinlichkeitsergebnisse abzuwerfen. Soweit hat auch Hume das Verhältnis noch richtig durchschaut. Er stellt Moralphilosophie und Ästhetik in bezug auf die logische Methodik und den logischen Wert ihrer Ergebnisse auf eine Stufe mit der Erkenntniskritik.

Aber ihm ist das moralische und ästhetische Werten selbst verschieden von den Gesetzen, denen es gehorcht, und beides wiederum von der Erkenntnis dieser Werte und Gesetze. Nur in den Vorgängen des Wertens als solchen liegt für ihn ein erkenntnistheoretisches Problem. Denn alles Werten besteht nach ihm bereits in einer „ursprünglichen Beurteilung", oder „Unterscheidung" des Schlechten vom Guten, des Schönen vom Häßlichen. Sehen wir von dieser Einseitigkeit ab, den Maßstab für den Wert bestimmter Verhaltungsweisen (nicht etwa in die Allgemeingültigkeit unsrer Willenshaltung, sondern) lediglich in die Resonanz der Billigung oder Mißbilligung zu setzen, die gewisse Objekte, Gesinnungen usw. in uns auslösen, so beging Hume hier den verhängnisvollen Fehler, diese ja zweifellos auch vorhandenen Reaktionen des Lobs oder Tadels als eine besondere Erkenntnisart anzusprechen. Zwar betont er mit Recht, daß sie keine Denknotwendigkeiten seien; warum er ihnen aber den Erlebnischarakter aberkennt, ist nicht einzusehen. In Wahrheit handelt es sich dabei zunächst um Erfahrungen, genau wie bei den Sinneswahrnehmungen oder den einfachen Gefühlen. Es sind nur Erfahrungen, die anläßlich ziemlich verwickelter Verhältnisse, und unter ganz bestimmten Bedingungen gemacht werden; nämlich nur bei strengster Selbstbesinnung auf die allgemeingültigen Partien in unserm Wollen (Ethik) und Fühlen (Ästhetik). In diesem ihrem Erfahrungscharakter lassen sie sich den Geschmacks- und Geruchsempfindungen, den Gefühlen der Lust und Unlust vergleichen; welches doch auch als solche noch keine Erkenntnisse, sondern Erlebnisse sind. Will man die angegebene Reaktionsweise unter den genannten Umständen mit dem Ausdruck „moralischer Sinn" belegen, so ist dieser vieldeutige Name (wie auch der des Gewissens) so lange unschädlich, wie sein berechtigter Sinn genau mitgedacht wird, und wir nicht etwa ein neues „Seelenorgan", sondern nur die Funktionsweise unsrer Gefühle unter jenen eigenartigen Anlässen damit begreifen. Die Erkenntnis von Werten aber kann immer nur ein Urteil sein, wie jede Erkenntnis, und niemals Empfindung, Gefühl oder Willensregung. Diese bilden zwar die Grundlage und den Stoff aller objektiven, also auch aller Wert-Erkenntnis, aber niemals diese selbst. Es stellt demnach das ethische und ästhetische Verhalten kein besonderes Erkenntnisproblem dar. Die zu beurteilenden ethischen oder ästhetischen Inhalte, und ebenso das Wohlgefallen oder Mißfallen, das sie uns erregen, sind keine Urteile, sondern Akte unsres Willens- und Gefühlslebens, also Erfahrung; aber diese Eigenschaft teilen sie mit allen objektiv-empirischen Inhalten, die als *external* oder *internal sensations* wahrgenommen werden. Die erkennende Beurteilung dieses Inhalts ist allerdings ein Verstandessatz, kein *taste* oder *sentiment,* sondern ein *judgement,* und sie teilt diese Eigenschaft wiederum mit jeder Erkenntnis empirisch-objektiver Zusammenhänge. Die Sonderstellung der Werte in erkenntnistheoretischer Beziehung ist also in keiner Weise zu rechtfertigen.

2. Die weitere, von Hume diskutierte Frage nach der allgemeingültigen Natur der Werte selbst wurde in der Darstellung nur deshalb besprochen, um in der Kritik dem noch immer verbreiteten

Mißverständnis vorbeugen zu können, als habe hier eine negierend-dogmatische Beantwortung an sich schon eine skeptische oder überhaupt eine erkenntniskritische Bedeutung. Bei der antiken Skepsis und ihrer Renaissance in Montaigne und Charron konnte das noch zweifelhaft sein, weil ihr extremer Realismus die Werte als substantielle Wesenheiten ansah, und in einer individuellen Veränderlichkeit ethischer Regungen bloß die Trübung des Spiegelbildes dieser absoluten und unveränderlichen Natur „an sich" erblickte. Hume dagegen, der allen Wert in eine Beziehung auflöst, in welcher ein Gegenstand zum Wollen und Fühlen des Menschen steht, läßt für eine Verwechselung von negativem Dogmatismus mit Skepsis keinen Raum. Indirekt aber ist seine Lösung der Wertprobleme für die Skepsis von großer Bedeutung. Denn jede Variabilität im sittlichen Sein legt die irrtümliche Meinung nahe von einer Variabilität im Urteil über das sittliche Sein.

3. Inwieweit Hume allerdings mit seiner Leugnung allgemeingültiger Werte im Rechte ist, soll hier nicht untersucht werden. Aber er hat eine Fülle von Umständen namhaft gemacht, durch welche eine gewisse Veränderlichkeit im sogenannt sittlichen Sein erwiesen wird, und andrerseits auch die Wege gezeigt, auf denen die wenigen allgemeingültigen Faktoren auf emotionalem Gebiet, d. h. die wirklichen Bestandteile der Sittlichkeit zu finden sind. Dahin gehört vor allen Dingen die Betonung der Bedingungen, welche zur freien Entfaltung der auf ihre Allgemeingültigkeit hin zu untersuchenden Reaktionen vorhanden sein müssen, und ohne deren Erfüllung von ethischem oder ästhetischem Verhalten überhaupt nicht geredet werden kann. (Sowenig wie von erkennendem Verhalten ohne Erfüllung der dazu nötigen Bedingungen.) Die für ein ethisches und ästhetisches Verhalten erforderlichen Vorbedingungen lassen sich in dem Postulat der emotionalen Selbstbesinnung zusammenfassen, wie sich der Zustand unsres Gemüts in den erkennenden Prozessen als intellektuelle Selbstbesinnung bezeichnen ließ.

Zu den fruchtbaren Andeutungen Humes in dieser Frage zählt ferner die Bezeichnung der Richtung, in der sich seine Bestimmung der relativ generellen, für alle geltenden, und der individuellen, nur für einzelne Subjekte geltenden Werte vollzieht. Hume steht hier hart vor der Entdeckung Kants: nur allgemeine „Formen" sind das Konstante im Wertgebiet, der einzelne Inhalt

aber wechselt mit der Individualität der Subjekte. Allerdings ist Hume, der die allgemein bewertete Form in der, indirekt auf den Utilitarismus gegründeten, Humanität erblickt, nicht bis zu dem extremen Formalismus Kants vorgeschritten, aber er ist doch auf dem Wege dahin begriffen.

Nicht minder sind die Gründe bemerkenswert, welche Hume zur Erklärung der Differenz moralischer „Inhalte" anführt, die im einzelnen für die verschiedenen Subjekte bestehen. Von den irrtümlichen Ansichten, die über ein zu bewertendes Objekt vorkommen und Ursache solcher Verschiedenheit werden können, dürfen wir allerdings absehen. Denn diese können zwar eine anscheinende Wertungsdifferenz zwischen zwei Subjekten zur Folge haben; aber dieser Unterschied beruht auf einer intellektuellen Meinungsverschiedenheit, und solche ist wenigstens grundsätzlich allemal zu heben. Es gehört eben zur ethischen und ästhetischen Wertung nicht nur die emotionale, sondern auch die intellektuelle Selbstbesinnung; denn ohne daß wir einen Gegenstand kennen, ist es uns nicht möglich, ihn, im strengen Sinne, zu bewerten.

Aber auch bei vollkommenem Walten der emotionalen und intellektuellen Besinnung sind die moralisch und ästhetisch bewerteten Inhalte nicht so konstant, wie dies etwa mit dem Inhalt aller als wahr oder wahrscheinlich erkannten Urteile der Fall ist. Die Verschiedenheit der äußern Lagen, in denen sich die wertenden und erkennenden Subjekte befinden, bedingt keine Verschiedenheit zwischen ihren Erkenntnissen, wohl aber zwischen ihren Wertungen. Für den Reichen dreht sich die Sonne ebenso um ihre Achse wie für den Armen; aber als Leistung des einen bedeutet vielleicht die Spendung von zehn Mark eine sittliche Tat, von dem andern vollzogen, ist sie ein geiziges Verhalten.

Doch Hume geht weiter, und mit Recht. Selbst bei völlig gleicher äußerer Lage (so entscheidet wenigstens der *Essay of the standard of taste*) sind die Grundtemperamente der Individualitäten und ihre durch das Zeitmilieu mitbedingte Gestaltung bereits ein Hinderungsgrund: daß irgend eine inhaltlich bestimmte Gesinnung oder Handlungsweise von allen in dem gleichen Sinne bewertet würde. Ist dem aber so, dann kann auch das Ideal der humanitären Gesinnung, wie es Hume an andrer Stelle verkündet, nicht mehr als ein streng allgemeingültiges aufgestellt werden. Es ist dann schon zu wenig „formal", setzt voraus, daß ein bestimmtes,

wenn auch noch so allgemeines Verhalten von allen erstrebt werde. In welcher Weise der ethische Formalismus hier weiter getrieben werden muß, und was als spärlicher, aber unerschütterlicher Rest an allgemeingültiger Normierung unsres Wollens und Fühlens zurückbleibt — nämlich, subjektiv, die Beugung flüchtiger unter beständige Willensziele, und, objektiv, das durch die Kausalität bedingte Mitwollen der Mittel zum Zweck — die Ausführung von alledem gehört nicht in eine Studie über die Skepsis. Und das gleiche gilt von der Entwicklung der in vielen Zügen den Moralgesetzen parallelen, in andern abweichenden Normen für das ästhetische Verhalten.

4. Man erinnert sich der kritischen Ausführungen zu Montaignes Moralskepsis: wie diesem Manne und seiner Schule die Variabilität der Werte in Variabilität aller Werterkenntnis umgeschlagen war (daher deren skeptische Verwerfung). Bei Hume liegt in zweierlei Richtung ein Fortschritt vor. Erstens hat er die Art und Ursachen der Veränderungen im sittlichen Sein weit klarer und vollständiger bestimmt, und zweitens sich der verhängnisvollen Ververwechslung von Sein und Erkennen nur ausnahmeweise schuldig gemacht. Im ganzen werden wir grade durch seine Ausführungen in den Stand gesetzt, für einen guten Teil moralphilosophischer Skepsis die psychologischen Irrtumsquellen auszugraben. Indem man an den Tatsachen, daß beim Fehlen emotionaler und intellektueller Selbstbesinnung die Werte zwischen den Subjekten ganz gewaltig differieren, ja eigentlich von Werten im strengen Sinn keine Rede sein kann; daß selbst bei vorhandener Besinnung die einzelnen Güter und Übel ganz verschiedene für das Subjekt zu verschiedenen Zeiten, und für verschiedene Subjekte zur gleichen Zeit sein können — wegen der Abweichungen in den Charakteren und den äußeren Umständen — indem man an diesen Tatsachen bloß die Veränderlichkeit des sittlichen Inhalts hervorhob (ohne die Identität gewisser formaler Merkmale und die Bedingungen zu beachten, unter denen allein die Abweichungen eintreten), und indem man weiter diese Veränderlichkeit im Sein zu einer Veränderlichkeit im Urteilen (über einen angeblich gleichen Tatbestand) verfälschte, war die Skepsis eine unausbleibliche Folge. Denn aus dem Faktum: für X ist (im Zustand emotionaler und intellektueller Besonnenheit, bei seinem Charakter, seiner äußeren Lage) die Handlung A gut, für Y ist sie aus den entsprechenden Ursachen schlecht,

wurde schließlich die falsche Folgerung gewonnen: X erkennt, daß die Handlung A (unter allen Umständen) gut, Y, daß sie schlecht ist.

d) Die metaphysische Erkenntnis.

1. Über die Erkennbarkeit unerfahrbarer Wirklichkeiten hat unser Denker Anschauungen entwickelt, die, mit gutem Willen gedeutet und etwas geklärt, zu wertvollen Einsichten führen können. Mit einer glatten Aneignung des fremden Standpunkts ist es allerdings auch hier nicht getan. Aber ein Weiterdenken in seinem Sinne führt, was die metempirische Erkenntnis anlangt, der Wahrheit näher als ein Verfolgen etwa der von Kant eingeschlagenen Bahnen. Denn die Verwerfung jeder Metaphysik ist ein beiden gemeinsamer Zug; und die weitherzige Anwendung, ja Durchbrechung dieses Prinzips geschieht bei Hume auf dem Weg gewöhnlicher Erkenntnisweise, bei Kant aber durch ein mystisches, nur leider imaginäres Wunschportal, über dessen Eingang die Verheißung winkt: hier verbürgen ethisch-religiöse Wünsche die Realität ihrer (metaphysischen) Ziele, und transzendente Forderungen, sofern sie nur von allen geteilt werden, ihre Erfüllung!

Mit den Worten Metaphysik und metaphysisch wird arger Unfug getrieben; von Hume nicht minder als von seinen großen Vorgängern und Nachfolgern. Am störendsten und sinnwidrigsten ist es, daß zwei, und zwar die vorherrschenden, Bedeutungen des in hohem Grade äquivoken Wortes so ziemlich Entgegengesetztes bezeichnen. Sowohl Hume wie Kant nennen Metaphysik bald die Wissenschaft vom Übersinnlichen, Unerfahrbaren, Transzendenten, bald verstehen sie darunter die Erkenntnislehre oder die Wissenschaft, welche alles Wissen um die Transzendenz für illusorisch erklärt und dadurch aufhebt. Der schwankende Sprachgebrauch mag vielleicht noch ein Nachklang sein von der zufälligen und äußerlichen Entstehung des Terminus, der ja ursprünglich kein Wissens- oder Wirklichkeitsgebiet, sondern die „hinter der Physik“ stehende *πρώτη φιλοσοφία* oder die Prinzipienlehre des Aristoteles bezeichnete. Da diese aber alles mögliche behandelt, so wurde, als sich der Name von dem bestimmten Buche löste und nur noch die in diesem bearbeiteten Probleme bezeichnen wollte, die Mehrdeutigkeit des Wortes unvermeidlich. Ein zweiter Übelstand, der auch schon in der Entstehung des Wortes seine Quelle hat, ist die einseitige Hervorhebung des „Physischen“, dessen unerfahrbare

Prinzipien vor denen des Psychischen keine Vorzugsstellung in der Untersuchung verdienen. So steht, wie so oft, die historische der systematischen Terminologie hier im Wege und ist andrerseits durch das zähe Festhalten der Menschen am Traditionellen von dieser schwer zu verdrängen. Der von Stuart Mill eingeführte Ausdruck „metempirisch" würde, sprachlich korrekt, die uns jetzt einzig interessierende Bedeutung des Unerfahrbaren bezeichnen, und zwar sowohl das, was die physische, d. h. räumlich wie das, was die psychische, d. h. unräumlich charakterisierte Erfahrung übersteigt.

Um aber jedes Mißverständnis auszuschließen, muß das Metempirische oder Metaphysische (auch wir beugen uns terminologisch der Überlieferung) als problematisches Erkenntnisobjekt noch näher umgrenzt und beschrieben werden. Dann bedeutet das Metaphysische nicht alles Unerfahrbare schlechthin, sondern nur die grundsätzlich unerfahrbare Wirklichkeit. Nicht alles Unerfahrbare ist grundsätzlich unerfahrbar, und nicht alles grundsätzlich Unerfahrbare ist wirklich. Daher ist es geboten (auf dem schlüpfrigen Boden, auf dem wir uns bewegen, erscheint ein Vorgehen, das an anderem Orte von ängstlicher Pedanterie zeugen würde, nicht nur erlaubt, sondern als Pflicht), alle Möglichkeiten in dem Verhältnis von Wirklichkeit, Erfahrbarkeit, tatsächlicher und grundsätzlicher Unerfahrbarkeit durchzugehen. Dabei wird überall die Erfüllung der zu Erkenntniszwecken notwendigen Bedingungen vorausgesetzt, und unter unerfahrbar also nicht etwa verstanden: für ein bestimmtes menschliches Individuum unter bestimmten Umständen unerfahrbar (wie die Mutterfreuden für ein männliches, die Vaterfreuden für ein weibliches Individuum), sondern: für jedes Individuum unter allen Umständen unerfahrbar. Nun gibt es: 1. willkürlich erzeugbare, subjektive, sowohl räumlich wie unräumlich charakterisierte Gedankengebilde (die Vorstellung eines goldenen Berges, eines Hexengeistes), die grundsätzlich nicht erfahrbar, aber auch nicht wirklich, d. h. nicht sich uns aufdrängende, mit andern Vorstellungsinhalten für alle Subjekte in gleicher Weise gesetzlich verkettete Erlebnisse sind (nämlich nicht als solche, als mit Phantasiebewußtsein erzeugte Bilder; ohne dies Bewußtsein könnte der gleiche Inhalt natürlich Erfahrungswirklichkeit werden). Auch sind diese Vorstellungen nicht aus jedem gesetzlichen Zusammenhang herausgerissene, isolierte Bestandteile;

aber die Gesetze, denen sie unterstehen, regeln nicht die Beziehungen zwischen den Inhalten dieser und anderer Vorstellungen, sondern zwischen der Individualität des Subjekts mitsamt dessen Vorerlebnissen und den von ihm willkürlich erzeugbaren Vorstellungen. Es gibt: 2. unmittelbar erfahrbare Wirklichkeiten, empirische Wirklichkeiten erster Ordnung, objektiv-physische, wie die Lichtwahrnehmung, während ich sie mache, objektiv-psychische, wie die dabei gespürte Lust, als Augenblickserlebnisse. Es gibt: 3. mittelbar zu erfahrende, also erfahrbare Wirklichkeiten, empirische Wirklichkeiten zweiter Ordnung, objektiv-physischer, objektiv-psychischer Natur, wie die Lichtwahrnehmung und die sie begleitende Lust am nächsten Morgen bei Sonnenaufgang — Zukunftserlebnisse. Es gibt: 4. niemals und nirgends erfahrbare Wirklichkeiten, weil tatsächlich keine Wesen da sind, da waren, oder da sein werden, sie zu erfahren, die aber erfahren werden könnten oder worden wären, wenn Wesen zugegen wären, sie zu erfahren; tatsächlich, nicht grundsätzlich unerfahrbare Wirklichkeiten, empirische Wirklichkeiten dritter Ordnung. Als Beispiele mögen dienen: die Entstehung der Erde, ihr Untergang, die Verbrennungsvorgänge im Innern der Sonne. Es sind endlich: 5. nie und nirgends erfahrbare Wirklichkeiten denkbar (mehr dürfen wir vorläufig noch nicht behaupten), mit denen am gleichen Ort und zur gleichen Zeit erfahrende Subjekte leben, die aber grundsätzlich nicht in die Erfahrung eingehen, weil sie Merkmale an sich tragen, welche den Merkmalen des Begriffs der Erfahrung widersprechen. Es sind die metempirischen Wirklichkeiten, wie die bewußtseinsunabhängige Realität der Außen- und Innenwelt, das Dasein anderer Geister außer dem unsrigen, die Existenz von Kräften, welche den kausalen Zusammenhängen „innerlich" zugrunde liegen, die Beziehungen von Leib und Seele, insofern sie über die erfahrbaren Relationen zwischen ausgedehnten und unausgedehnten Wahrnehmungsinhalten hinausgehen und das unerfahrbare Verhältnis von Dingen „an sich" ausmachen, Gott als Einheit alles Geschehens und Seins usw.

Nur Urteile über Gegenstände der letzten Gattung bieten der Erkenntniskritik ein neues Problem; nur sie sind wirklich metempirische oder metaphysische Urteile. Bei Urteilen über Objekte der vorhergehenden Kategorie wird die Erfahrung sozusagen nicht logisch, sondern nur chronologisch überstiegen, und nur über den

Zeit- oder Raumpunkt hinaus verlängert gedacht, in dem oder an dem erfahrende Subjekte existieren. Astronomische Anschauungen über Erdentstehung und Erduntergang sind als empirische Hypothesen mit dem Zusatz zu verstehen: wenn Menschen zugegen gewesen wären, so hätten sie dies und das gesehen und erlebt. Kant war also ganz im Recht, seine Theorie von der Entstehung des Weltgebäudes, die er noch vor seiner metaphysikfeindlichen Periode aufgestellt hatte, auch in dieser zu verteidigen, ja neu bearbeiten zu lassen. Denn sie enthält nichts, was mit dem Bekenntnis des Verfassers der drei Kritiken unverträglich wäre. Sie wollte nicht über Vorgänge bei der Entstehung der Erde handeln, die sich unabhängig von jedem Bewußtsein abspielten, sondern über die möglichen Wahrnehmungen, die für ein vorhanden gedachtes Bewußtsein damals bestanden hätten; genau wie die Astronomie der gegenwärtigen Himmelserscheinungen, will sie nicht zur Astrometaphysik werden, in ihren philosophisch durchleuchteten Ergebnissen die Bewegung unserer Erde nur als Wahrnehmungsmöglichkeit für ein (gleichfalls problematisches) Subjekt auf einem andern Sterne zu erweisen vermag. Erkenntnisse über objektive Vorgänge wie die unter 4. angegebenen unterscheiden sich von Urteilen über die unter 3. angegebenen empirischen Wirklichkeiten zweiter Ordnung dem Grade, aber nicht der Art nach. Erst bei Erkenntnissen über die unter 5. aufgeführte Wirklichkeitsart findet eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* statt, *εἰς τὸ γένος μεταφυσικόν*.

2. Zunächst scheint der Weg zur Erkenntnis metaphysischer Wesenheiten durch unüberwindliche Schwierigkeiten gesperrt zu sein. Denn auch nicht des kleinsten Stückes Wirklichkeit Existenz läßt sich aus reinem Denken oder a priori bestimmen. Zwar haben die Einsichten a priori über quantitative, qualitative und logische Relationen auch metaphysische Tragweite; d. h. falls es ein metaphysisches Dreieck, einen metaphysischen euklidischen Raum, metaphysische Farben gibt, so sind die Sätze von höchster Evidenz begleitet: daß auch dies metaphysische Dreieck sich selber gleich, seine Winkelsumme gleich zwei Rechten ist, daß auch das metaphysische Blau dem Grün näher steht als dem Rot. Aber ob ein dreidimensionaler Raum, ein Dreieck, eine Farbe „an sich" existieren, darüber schweigt sich das Denken a priori vollkommen aus. Die zweite Hauptquelle des Erkennens, die unmittelbare Erfahrung, läßt uns über unerfahrbare Wirklichkeiten natürlich auch

und erst recht im Stich. So bleibt als einzige Möglichkeit zurück: die Vereinigung beider Quellen, wie sie schon bei den Kausalurteilen in Aktion getreten war. Wie wir dort vom direkt Erfahrenen denkend zum indirekt Erfahrbaren fortgeschritten waren, so müssen wir auch jetzt versuchen, an der Hand der Erfahrungsgesetze denkend über die Erfahrung zum Unerfahrbaren hinauszugehen. Aber dieser Schritt will nicht ohne weiteres gelingen. Denn woher wissen wir, daß Gesetze, welche teils durch unmittelbare, teils durch einst mögliche Erfahrungen bestätigt und daher als die gesamte Erfahrung beherrschend glaubhaft gemacht werden können, noch im Jenseits aller Erfahrung gültig sind?

Andre Quellen der Erkenntnis aber als Erfahrung und Denken besitzen wir nicht — so oft man auch ihr Dasein grade für Einsichten metaphysischer Art behauptet hat.

Weder die religiöse Ekstase, noch der moralische Glaube, noch eine „intellektuelle Anschauung", welche alle die metaphysische Wirklichkeit direkt ergreifen sollen, verschaffen uns die geringste Einsicht in die Realität metaphysischer Größen. So wertvoll gewisse sittliche, religiöse, künstlerische, mystische Erhebungen auch in intellektueller Beziehung sein mögen (obschon sie hier ebenso oft verhängnisvoll wie fördernd wirken), so bleiben alle auf diesem Wege gewonnenen Aussagen doch rein psychologische Dokumente, entbehren der subjektiven und objektiven Allgemeingültigkeit (in früher festgesetzter Weise), ohne welche Erkenntnis in strenger Bedeutung, d. h. Wahrheits-, Wahrscheinlichkeits-, ja Vermutungsbewußtsein im logischen Sinn nicht bestehen können.

Soweit müssen wir also Hume in der Bekämpfung aller Metaphysik noch recht geben.

3. Aber auch nicht weiter. Und wiederum hat dieser Denker durch eine glückliche Inkonsequenz daran gemahnt, bei der bloßen Negation nicht stehen zu bleiben. Denn er hat die theoretische Forderung völliger metaphysischer Enthaltsamkeit nicht erfüllt, sie vielleicht unbewußt, aber doch unverkennbar durchbrochen. Die metaphysischen Fragen nach der Realität von Außen- und Innenwelt, nach den geheimen Kräften, welche die regelmäßigen Beziehungen, die zwischen Ursache und Wirkung walten, verständlich machen, ja selbst nach Dasein und Beschaffenheit eines Gottes — er hat sie alle in seiner Weise beantwortet. Freilich immer unter

Vorbehalt und mit Einschränkungen; aber der erkenntnistheoretische Charakter solcher Vorbehalte wird nirgends klar entwickelt.

Diese Lücke in Humes Ausführungen zu ergänzen, scheint mir von großer Wichtigkeit. Es gibt nämlich unerläßliche Bedingungen, denen sich jedes metaphysische Urteil zu unterwerfen hat; Kriterien, nach denen der größere oder geringere Grad seiner Richtigkeit entschieden werden kann. *Conditiones sine quibus non* sind auch hier zunächst: Widerspruchlosigkeit in sich und mit der Erfahrung. Wenn nach Kant z. B. das „Ding an sich" zugleich allem Wirken entrückt und als Erreger der Sinnesempfindung dennoch wirkend gedacht werden soll, so ist ein solcher metaphysischer Satz notwendig falsch; denn die logischen Axiome der Identität, des Widerspruchs usw. gelten für alle nur möglichen Denkinhalte, also auch für die grundsätzlich unerfahrbaren Wirklichkeiten. Und wenn eine andre metaphysische These etwa behauptet, es existiere ein allgütiger Welturheber, nach dessen allmächtigem Willen es dem Bösen stets übel und dem Guten stets wohl ergehe, so widersprechen die Folgerungen aus dieser These der Erfahrung und drücken ihr damit wiederum den Stempel der Falschheit auf. Denn die Konklusion ist falsch, weil Urteile, die der Erfahrung widersprechen, als falsch abgelehnt werden; und die Prämissen sind falsch, weil denknotwendig zwar aus falschen Prämissen richtige Folgerungen, aber nie aus richtigen Prämissen falsche Folgesätze abfließen können. Doch Widerspruchlosigkeit in sich und mit der Erfahrung weisen in der Metaphysik uns nur die Pfade, die wir nicht wandeln sollen, aber nicht zugleich den Weg, den wir zu wandeln haben. Denn wenn zwar das Gegenteil einer falschen metaphysischen These richtig sein muß, so bleibt doch jede Aussage, die das kontradiktorische Gegenteil einer andern Aussage vertritt, stets bei der bloßen Verneinung stehen, ohne je ein positives Merkmal von ihrem Gegenstand behaupten zu können. Der kontradiktorische Gegensatz, zu dessen Aufstellung wir im vorliegenden Falle allein berechtigt sind, wird einzig durch den Satz des Widerspruchs bestimmt. Er lautet etwa von der Unsterblichkeit der Seele: Nicht — Unsterblichkeit der Seele, aber keineswegs: Sterblichkeit der Seele; denn er läßt es vollkommen offen, ob überhaupt die Kategorien des Lebens und Sterbens auf die Seele anwendbar sind.

Weiter ist zu bedenken, daß wir nur bei ganz wenigen metaphysischen Anschauungen in der Lage sind, sie auf Widersprüchen mit Denken und Erfahrung zu ertappen, sie deshalb auszuscheiden und wenigstens ihre kontradiktorischen Umkehrungen als wahr hinzustellen. Die überwiegende Fülle metaphysischer Theorien befindet sich in ihren Grundanschauungen mit Denken und Erfahrung im Einklang. Noch niemandem ist es wahrhaft gelungen, in den besonnenen Formen des Realismus und Idealismus, des Materialismus, Spiritualismus und Monismus, des Theismus, Atheismus und Pantheismus direkte Widersprüche irgendwelcher Art nachzuweisen. Hier versagen die genannten Kriterien vollkommen; wenn wir nur sie besäßen, so müßten alle die aufgezählten metaphysischen Bekenntnisse gleichwertige Erkenntnisse bedeuten.

Glücklicherweise gibt es noch andre Anzeichen, die uns auf metaphysischem Gebiet den Unterschied zwischen richtig und unrichtig bemerken lassen. Einmal gilt es, die erfahrbare Wirklichkeit auch dort verständlich zu machen, wo dies mit Hilfe der Elemente und Gesetze der empirischen Objektivität allein nicht möglich ist. Eine metaphysische Behauptung muß die erfahrbare Wirklichkeit in ihrer Breite und Tiefe ganz durchleuchten, wenn wir an sie glauben sollen. Sind wir in der Erfahrung z. B. gewohnt, zu sehen, daß untereinander ähnliche Erscheinungen mit untereinander ähnlichen Erscheinungen regelmäßig verbunden sind, und treten Erfahrungen auf, bei denen diese Regel sich empirisch nicht bestätigen läßt, so suchen wir ihre Erfüllung durch Interpolation metaphysischer Wirklichkeiten zu retten. Wenn wir z. B. an unserem eigenen Ich beobachten, daß leibliche Äußerungen, wie Sprechen, Schreiben, mit dem Kopf Nicken unter bestimmten Umständen mit seelischen Regungen des Denkens, Fühlens und Wollens verbunden sind, so glauben wir auch dort, wo wir die Leiber unsrer Mitmenschen sprechen, schreiben, den Kopf bewegen sehen, an die Existenz seelischer Regungen, obwohl sie für uns grundsätzlich unerfahrbar bleiben. Wir glauben jedenfalls mehr an ihr Vorhandensein als an ihr Nichtvorhandensein, und geben damit der ersten vor der zweiten metaphysischen These den Vorzug. Oder man wähle das Problem von der Realität der Außenwelt. Unser Erkenntnisapparat verträgt es nicht, die Sinneswahrnehmungen in mir und anderen Subjekten als letzte Elemente in der Isolation stehen zu lassen. Ihre von uns nicht

abzuändernde gesetzliche Verkettung legt die Annahme nahe, daß ihr Auftreten und ihr Zusammenhang, empirisch in der früher gezeichneten Weise kenntlich gemacht, in den Vorgängen selbständiger Dinge an sich, also in unerfahrbaren Welten letzten Endes begründet sei. Auch hier geben wir der realistischen Metaphysik vor der extrem idealistischen — der Metaphysik des metaphysikfreien Weltbildes — den Vorzug. Überall handelt es sich dabei um die Erklärung der gesamten Erfahrung, oder doch von Eigenschaften, welche großen Gruppen von Erfahrungen gemeinsam sind, und nicht um die Erklärung eines einzelnen Faktums, die stets in der erfahrbaren Wirklichkeit zu suchen und zu finden ist.

Nun ist es aber möglich, daß metaphysische Thesen auftreten, die in sich und mit der Erfahrung keinen Widerspruch aufweisen, auch die gesamte empirische Wirklichkeit gleich gut verständlich machen. Das könnte z. B. mit den Lehren über Zahl und Qualität der Grundprinzipien der Fall sein, deren der Materialismus wie der Spiritualismus eines, der Materio-Spiritualismus zwei annimmt. Dann tritt das letzte Kriterium für metaphysische Sätze zutage: die Bevorzugung der einfacheren Theorie. Das Prinzip der Ökonomie, als ein erkenntnistheoretisches und nicht als methodologisches Prinzip verstanden, als eine Norm, die uns beim Erteilen von Zustimmung und Ablehnung bewußt leitet, spielt erst an dieser letzten Stelle im System unsrer Urteile eine Rolle.

Es ist dazu nötig, daß wir weder sachlich noch logisch gebunden sind durch den Inhalt, den wir beurteilen sollen . Das ist nur dort der Fall, wo logisch und sachlich gleichwertige Urteile um den Vorzug streiten. In der Erkenntnis a priori über subjektive Gebilde und in den Aussagen über die empirische Objektivität kommen wir nie in diese Lage. Bei denknotwendigen Sätzen und bei der Wiedergabe unmittelbarer Erfahrungen gewiß nicht; aber auch nicht bei der Überzeugung vom Walten allgemeiner und besonderer Gesetzlichkeit in der erfahrbaren Wirklichkeit; obschon es sehr modern ist, das Gegenteil zu beteuern. Denn nicht deshalb glauben wir an die kausale Gesetzmäßigkeit, weil dadurch die Erfahrung vereinfacht, die Orientierung in ihr übersichtlicher wird; sondern weil uns die Erfahrung die Erscheinungen in regelmäßiger Abfolge vor Augen führt, und das Denken uns nötigt, die Regel zum Gesetz zu erheben. Allerdings ist das Prinzip der Ökonomie insofern dabei im Spiele, als *de facto* die Annahme einer gesetzlichen Ordnung

eine einfachere Annahme bedeutet als der Glaube an ein Chaos. Die Trivialität, daß das Allgemeine einfacher ist als das Besondere, Ordnung „ökonomischer" als Unordnung, Gesetzlichkeit übersichtlicher als Anarchie bedarf wohl kaum der Erwähnung. Nur darauf kommt es in erkenntnistheoretischer Hinsicht an, ob das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes auch an andern Stellen des Erkenntnissystems als bei den metaphysischen Urteilen ein bewußtes Motiv für unsre Überzeugungen bildet. Denn an etwas glauben, das einfach ist, und an etwas glauben, weil es einfach ist, sind himmelweit verschiedene Dinge. Sie werden von Erkenntnistheoretikern der jüngsten Zeit, nicht grade zur Klärung des Tatbestandes, mit Vorliebe durcheinander geworfen. Als Überzeugungsmotiv geht die Bevorzugung des Einfacheren nur in den Entscheid zwischen im übrigen gleichwertigen metaphysischen Hypothesen ein. Will ich allerdings Erkenntnismetaphysik treiben, so darf ich natürlich auch in mir unbewußten Motiven, etwa eines Weltwillens, der Einfachheit in den Vorstellungen für seine Zwecke braucht, die letzte Ursache für meine Zustimmung zu den Urteilen über empirische Gesetzlichkeit erblicken. Nur sollte man ein solches Vorgehen von erkenntnistheoretischen Untersuchungen, die es mit der Aufzeigung der bewußten Motive für die Gültigkeit unserer Einsichten zu tun haben, reinlich scheiden.

4. So etwa wäre die Möglichkeit der Metaphysik, welche Hume mit so zornigen Worten verwarf, theoretisch zu begründen. Und auch den Weg zu dieser Begründung hat Hume, trotz seines antimetaphysischen Rigorismus, uns gewiesen. Denn das entscheidendste Kriterium für den Wert metaphysischer Annahmen, die erfahrbare Wirklichkeit als Ganzes durch Vermutungen über die unerfahrbare Welt verständlicher zu machen, hat er an vielen Stellen der Werke als den einzig legitimen Prüfstein für den Wert transzendenter Spekulationen anerkannt.[48]) Daß er diesen Weg nicht zu allen Gebieten des metempirischen Reiches gleich weit und gleich entschieden beschritt, liegt an den Bleigewichten, mit denen er sich durch seine grundsätzliche Verwerfung jeder Metaphysik an andren Stellen beschwert hatte. Eine Vereinigung zwischen Verwerfung und Anerkennung aber konnte ihm nicht gelingen, weil er sich der Einsicht verschloß, daß die, in bestimmter Hinsicht vorhandene, Artverschiedenheit zwischen metempirischer und jeder anderen Erkenntnis in anderer Hinsicht sich in eine bloße

Gradverschiedenheit auflösen lasse. Denn die metaphysische Erkenntnis ist zwar durch den Gegenstand als eine besondere Art gezeichnet, doch auf vielen Punkten in objektiver wie subjektiver Beziehung nur graduell von den übrigen Erkenntnisarten getrennt. Objektiv: denn auch für sie ist Einstimmigkeit mit Denken und Erfahrung Erfordernis. Nur erreicht sie freilich niemals vollkommene Übereinstimmung; doch das taten die empirischen Gesetzeswissenschaften ebensowenig, und blieben daher auf ein Wissen zweiter Ordnung beschränkt. Aber den gleichen Grad der Konformität zu Denken und Erfahrung, und damit die gleiche Überzeugungshöhe wie die genannten Wissenschaften vermag die Metaphysik nicht zu erreichen. Denn eine direkte Nachprüfung an der Erfahrung ist hier ausgeschlossen. Ob das Gesetz von der Erhaltung der Elemente durch die von Ramsay beobachteten Erscheinungen am Radium und Kupfer aufgehoben ist, läßt sich auf dem Erfahrungswege unmittelbar ausmachen; ob ein Gott existiert, ist nicht auf diese Weise zu entscheiden. Wird die erfahrbare Wirklichkeit als Ganzes durch solche Annahme verständlicher, so hat die betreffende metaphysische These den höchsten für sie erreichbaren Grad der Harmonie mit der Erfahrung, und, wenn sie ihre Aufgabe auf die einfachste Weise löst, die ihr einzig zugängliche Harmonie mit dem Einheitstrieb der Vernunft oder mit dem Denken erreicht — von den *conditiones sine quibus non*, dem Vermeiden von Widersprüchen mit Erfahrung und Denken, die mehr zur Ausscheidung einer falschen als zur Gewinnung einer richtigen Metaphysik dienen, zu schweigen.

Und diesem relativ niederen Grad der Übereinstimmung mit Denken und Erfahrung geht subjektiv die Abnahme des Überzeugungsgefühls direkt parallel. Der Grad unsrer Zustimmung übersteigt niemals den Vermutungscharakter, das Evidenzgefühl sinkt noch um einen Grad tiefer als bei dem Kausalitätsbewußtsein. Alle Metaphysik bleibt insofern hypothetisch (wenn der vieldeutige Ausdruck hier gestattet ist), bleibt ein Wissen dritter oder ein Glaube zweiter Ordnung. Aber sie ist als Erkenntnis möglich; sie ist weder individuelles Meinen noch künstlerische Begriffsdichtung, noch Befriedigung allgemeinmenschlicher Gemütsbedürfnisse. Denn sie besitzt genau so gut Konstanz ihrer Inhalte (objektive Allgemeingültigkeit), und erzwingt sich unter den bekannten Bedingungen Anerkennung bei jedermann

(subjektive Allgemeingültigkeit), wie irgend ein Satz der formalen Logik oder Mathematik. Wenn es ihr bisher noch nicht gelungen ist, Einstimmigkeit zu erzielen, so liegt das — von anderen Quellen des Mißerfolges, wie der Verunreinigung der Untersuchung durch ethische und religiöse Motive abgesehen — an zweierlei: einmal an der ungeheuren, vielleicht niemals ganz zu besiegenden Schwierigkeit, Vorstellungen über die unerfahrbare Wirklichkeit zu finden, welche das Ganze der erfahrbaren Wirklichkeit auf die einfachste Weise verständlich machen; und ferner an der prinzipiellen Möglichkeit mehrerer gleich richtiger Metaphysiken. Auch in den Erfahrungswissenschaften sind ja mehrere Hypothesen denkbar, welche ohne Widerspruch in sich und mit den bisherigen Erfahrungen gleich gut die Verkettung der Erscheinungen erklären. Nehmen wir einmal an, dies wäre mit den Lehren Lamarcks und Darwins der Fall. Aber hier bedarf es nur geeigneter Umstände, welche eine direkte Nachprüfung an der Erfahrung gestatten, um den Entscheid zwischen den beiden Hypothesen herbeizuführen. In dem Augenblick, wo es gelingen sollte, das Entstehen der Pflanzen- und Tierarten durch Akkumulation zufälliger Minimalvariationen und die Erhaltung der kräftigsten Exemplare durch natürliche Auslese, oder aber umgekehrt diese Entstehung als durch Vererbung im Gebrauch der Organe erworbener Eigenschaften bewirkt empirisch einwandfrei zu beobachten, — in dem Augenblick ringen nicht mehr zwei Hypothesen miteinander um die Vorherrschaft in unserem Geiste, sondern es gibt nur noch eine richtige These, deren Anerkennung sich kein Besonnener entziehen kann. In *rebus metaphysicis* ist aber nun solche direkte Nachprüfung im übrigen gleichwertiger Hypothesen uns für immer versagt. Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß mehrere gleich annehmbare Vermutungen hier auf ewig nebeneinander bestehen können — nicht wegen der Schwierigkeit, geeignete Umstände zu direkt empirischer Nachprüfung herzustellen, sondern wegen der grundsätzlichen Unmöglichkeit, diese Prüfung jemals vorzunehmen.

All diese Bemerkungen bieten sich in folgerichtiger Fortsetzung der von Hume eingeschlagenen Wege fast von selber dar. Und wer ihnen beistimmt, braucht sich nicht, wie Hume, auf zaghafte metaphysische Andeutungen über die Existenz unerfahrbarer Dinge zu beschränken; er wird mit vollkommen reinem intellektuellen Gewissen auch über deren Beschaffenheit,

nach den entwickelten Kriterien, sich ein Bild machen, und dieses Bild als für alle menschlichen Intellekte verbindlich hinstellen. Denn die Abnahme des Evidenzgrades ändert, um es noch einmal zu sagen, nichts an der Allgemeinheit, mit der eine Überzeugung ihren Zwang ausübt. Die Modeansicht von der Gleichwertigkeit aller metaphysischen Annahmen ist demnach durchaus im Irrtum. Es ist nun einmal, im Zustand der Selbstbesinnung, nicht möglich, mit der gleichen Überzeugung der Behauptung zuzustimmen, der unerfahrbare Kern der Welt sei ein geleimter Pappenstiel, wie etwa den Hypothesen, nach denen die Elemente der Welt an sich aus willensähnlichen Einheiten oder aus materiellen Atomen gebildet sein sollen. Und doch müßte dem so sein, wenn der metaphysische Agnostizismus oder Skeptizismus, wo er mit seinen Ansichten Ernst macht, im Recht wäre.

5. Fragen wir endlich auch hier nach dem Bedürfnis, das durch die metaphysische Erkenntnis befriedigt werden soll, — ohne dabei die früher betonte Einsicht zu vergessen, daß das Vorhandensein eines Bedürfnisses niemals die Möglichkeit seiner Erfüllung beweist — so erinnern wir uns sogleich des metaphysischen Minimums, das zum Betrieb der Geisteswissenschaften, der Psychologie, der Historie usw., erfordert wurde: der Annahme, daß fremdes Seelenleben existiere. Aber das Bedürfnis, welches uns dazu treibt, dem ersten Schritt ins Unerfahrbare einen zweiten und dritten, endlich ungezählte weitere folgen zu lassen, ist nicht der Drang nach einzelwissenschaftlicher Erkenntnis, sondern jenes eigenartige „metaphysische Bedürfnis", dem Schopenhauer ein klassisches Kapitel im zweiten Band seines Hauptwerks gewidmet hat. Es ist zwar ganz in den Tiefen der intellektuellen Persönlichkeit des Menschen verankert; wird dort aber bei jedem Subjekte unter geeigneten Umständen angetroffen. Vielen, ja der überwältigenden Mehrzahl kommt der Schatz dieser Tiefen niemals zum Bewußtsein, erwacht nicht aus seinem Schlummer; aber Schlaf und Tod sind zweierlei. Und oft meldet sich der metaphysische Trieb ganz unverhofft beim Eintritt jenes göttlichen *θαυμάζειν* über scheinbar gleichgültige Gegenstände, von dem nach Plato alle Philosophie ihren Ausgang nimmt; oft ringt es sich schwer und langsam an die Oberfläche und erkämpft sich Luft zum Atmen, die ihm unter dem Druck vitalerer Notwendigkeiten vielleicht genommen war. Immer aber krönt es die Arbeit des erkennenden Bewußtseins, das dort, wo es als

Idealbewußtsein in ungehemmter Vollkraft sich entfalten darf, stets hinter dem empirischen das metempirische Weltbild zu erbauen suchen wird. Mußte doch selbst Kant, der große Verleumder aller Metaphysik, bekennen: „Es ist nämlich umsonst, Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann." [44])

IV. Humes Stellung zur Skepsis.

Wenn wir zum Schluß über die Skepsis Humes Licht und Schatten gleichmäßig zu verteilen suchen, so ziehen wir nur die Summe der bisherigen Ausführungen, welche einer besonderen Begründung nicht mehr bedarf. Um die Übersicht der Ergebnisse zu erleichtern und diesen Eindringlichkeit zu verleihen, wollen wir Recht und Unrecht, Irrtum und Wahrheit, wie wir sie sehen, auch in der Form so entschieden wie möglich einander gegenüber stellen. Vor dem Verdacht schulmeisterlichen Absprechens über die Lehre eines großen Denkers werden uns hoffentlich die vorangegangenen Untersuchungen schützen.

1. Hume hat Recht, daß er zunächst auf keinem Gebiete die objektive und subjektive Allgemeingültigkeit der Erkenntnis, im früher festgesetzten Sinne, angreift, sie vielmehr an gar manchen Stellen, besonders, wo er sie gegen das moralische und ästhetische Verhalten abgrenzt, ausdrücklich betont.

Er hat Unrecht, wo ihn sein Psychologismus zu einzelnen Ausführungen verleitet, welche, zwar nicht den Worten, aber der Sache nach, diese Allgemeingültigkeit wieder ins Schwanken bringen. Er irrt auch, wo er Wahrheit, Wahrscheinlichkeit und die übrigen Erkenntnisstufen auf „Vorstellungen" statt auf Urteile bezieht.

2. Hume hat Recht, wenn er die Apodiktizität der subjektiven Erkenntnis auf den Gebieten der mathematischen, logischen und bestimmter Qualitäts-Relationen behauptet; Recht, wenn er diese Erkenntnisse in der Logik als analytische, in der Mathematik als synthetische faßt; Recht, wenn er an der Universalität solcher Urteile festhält; Recht, wenn er sie alle nur von Beziehungen gelten läßt, während der in diesen Beziehungen stehende Gegenstand ein durch das reproduzierende und kombinierende Denken willkürlich erzeugtes Gebilde ist.

Im Unrecht befindet sich Hume, wo er die rein logischen Urteile nur andeutungsweise streift und daher unterschätzt; im

Unrecht, wo er die Geometrie der Arithmetik gegenüber unter die empirischen Wissenschaften mit Wahrscheinlichkeitscharakter verweist; im Unrecht, wenn er vergißt, die Gültigkeit der in den subjektiven Einsichten erfaßten Beziehungen auch von der empirischen und metempirischen Objektivität zu behaupten, von der uns der in diesen Beziehungen stehende Gegenstand erst mit Hilfe der zweiten Erkenntnisquelle, der Erfahrung, gegeben wird.

3. Hume hat Recht, wenn er den Gewißheitsgrad der subjektiven Erkenntnis, wo diese, wie bei längeren Begründungen, auf die Hilfe der Erinnerung angewiesen ist, auf die Wahrscheinlichkeitsstufe der objektiven Gesetzeserkenntnis herabstimmt. Er hat Unrecht, wenn er das Gedächtnis als unmittelbare Gewißheitsquelle den sinnlichen Augenblickserlebnissen gleichsetzt, und damit die von ihm so genial veranschaulichte Überleitung des Erkenntniswerts aller Beweise a priori von der ersten auf die zweite Stufe wieder aufhebt.

4. Hume hat Recht, wenn er die Welt der *perceptions*, Phänomene oder Bewußtseinsinhalte zum alleinigen Element in der Erkenntnis der empirischen Objektivität stempelt.

Er hat Unrecht, wenn er diese Grenzen, in denen sich die Ergebnisse der über die Beschaffenheit fremden seelischen Lebens arbeitenden Geisteswissenschaften allerdings nicht bewegen können, auch für die Naturwissenschaft als zu eng erklärt.

Recht hat er ferner, wo er die Erkenntnis allgemeiner und besonderer Gesetze in der empirischen Wirklichkeit und damit die gesamte Natur- und Geisteswissenschaft objektiv nur Wahrscheinlichkeit, subjektiv nur ein Wissen zweiter Ordnung oder einen Glauben erster Ordnung erreichen läßt.

Im Unrecht ist er, wo er die Feststellung von Augenblickserlebnissen, die Grundlage für alle objektive Erkenntnis, nicht ausdrücklich dem apodiktischen Wissen erster Ordnung zuerteilt, sondern die Bevorzugung ihres Gewißheitsgrades vor allen übrigen objektiven Einsichten nur andeutungsweise erwähnt.

Er hat Recht, wenn er die Erkenntnis der moralischen und ästhetischen Werte als ein besonderes Gebiet empirischer Wirklichkeitserkenntnis hinstellt.

Er hat Unrecht, wenn er durch Verwechslung des sittlichen und schönen Seins mit der Beurteilung dieses Seins eine besondere Erkenntnisart im *moral sentiment* erblickt.

5. Hume hat Recht, wenn er den hypothetischen Charakter aller metaphysischen Urteile betont, Recht, daß er, gegen sein eigenes Verbot, gelegentlich selbst Metaphysik betreibt.

Unrecht hat er, wenn er aus dem subjektiv und objektiv allgemeingültigen Wissen dritter Ordnung, dem Glauben zweiter Ordnung über die metaphysische Wirklichkeit eine grundsätzliche Unwissenheit machen will, oder gar in der Lösung metaphysischer Fragen eine prinzipielle Antinomie zwischen Einbildungskraft und Vernunft (besonders im Problem von der Realität der Außenwelt) konstruiert.

Recht hat er darin, daß er die Realität von Außen- und Innenwelt, die der Kausalität zugrunde liegenden „Kräfte", Dasein und Beschaffenheit Gottes, Unsterblichkeit der Seele zu den metempirischen Objekten zählt.

Er hat Unrecht, wenn er Dasein und Beschaffenheit fremden Seelenlebens den metaphysischen Charakter zuzusprechen vergißt, dagegen empirische Wirklichkeiten höherer Ordnung, wie die Entstehung der Erde, fälschlich zu Gegenständen metaphysischer Spekulation erhebt.

6. Hume hat Recht, wenn er in den historischen Exkursen über die Skepsis anderer Denker und seine eigene, die natürlich auf Vollständigkeit keinen Anspruch erheben, des Cartesius *„summa dubitatio"*, von der wir eingehend gehandelt haben, als die radikalste Form des Zweifels bestimmt und sie für seine Person vollständig ablehnt. Recht hat er auch darin, daß er das allein brauchbare an dieser, der Untersuchung „vorangehenden" Skepsis in einer besonnenen, kritischen Geisteshaltung erblickt.

Er hat Unrecht, wenn er in dieser, übrigens auch von Descartes empfohlenen, kritischen Besonnenheit die rein psychologische Natur, und in ihrer Ableitung aus der *summa dubitatio* das Umschlagen eines logischen in ein methodologisches Moment verkennt, welches letztere mit erkenntnistheoretischer Skepsis nichts mehr zu tun hat.

Er hat Recht, wenn er den skeptischen Radikalismus der Pyrrhoniker betont, und seinen eigenen Probabilismus der akademischen Skepsis für verwandt erklärt.

Er hat Unrecht, daß er die Beschränkung unserer Erkenntnis auf die phänomenale Welt, welche altes Erbgut des Pyrrhonismus ist, den Akademikern zugute schreibt, und sich nicht auf diesem Punkte zum Pyrrhonismus bekennt; Unrecht, daß er die Kausalitätsanalyse Aenesidems und vor allem die der jüngeren Pyrrhoniker, deren Ähnlichkeit mit seiner eigenen Theorie (Zurückführung der Kausalitätserkenntnis auf Assoziationen und ihres Inhalts auf regelmäßige Folge von Erscheinungen) überraschend bleibt, nicht in der Galerie seiner philosophischen Ahnen aufführt.[45])

Unrecht hat er auch darin, daß er die historischen Beziehungen zu den wohlbekannten Vorgängern verschweigt: zu Lockes und Leibnizens Ausführungen über die Herabstimmung aller Erkenntnis von Gesetzen für die empirische Wirklichkeit auf bloße Wahrscheinlichkeit; zu Berkeleys Auffrischung der antiken Zeichenlehre, zu der sich auch die jüngeren Pyrrhoniker bekannten, und deren Identität mit einem Hauptbestandteil der Humeschen Kausalitätslehre schon Herder betonte;[46]) (durch sie wurde zugleich die Ausschaltung des Kraftbegriffs, wenigstens aus der physischen Kausalität, von Berkeley vorweggenommen, wenn Berkeley auch den Namen Kausalität nur der psychischen Wirksamkeit, also nach ihm nur der Wirksamkeit Gottes und der anderen Seelen, vorbehalten wollte).

7. Ob nun diese Anschauungen Humes, ob vor allem, das interessiert uns in diesem kritischen Teil besonders, die geklärte Formulierung der bleibenden Bestandteile seiner Lehre noch als Skeptizismus zu gelten haben — für die Entscheidung dieser Frage mag uns sein erlösendes Aperçu von dem bloß gradweisen und darum bloß verbalen Unterschied zwischen Dogmatismus und Skeptizismus die Wege weisen. Aus den haltbaren philosophischen Positionen scheidet ja der, von Selbstwidersprüchen zerfressene, extreme und radikale Skeptizismus, der einzige wirkliche Artgegensatz zum Dogmatismus, völlig aus. Für die neuere Philosophie stehen nur noch die feineren Rangunterschiede zwischen einem gemäßigten Dogmatismus (denn ein absoluter Dogmatismus widerspricht sich zwar nicht selbst, aber um so mehr den tatsächlichen Gesetzen unseres Erkennens) und einem gemäßigten Skeptizismus zur Diskussion. Beide gehen stetig ineinander über, und wir dürfen das Verhältnis des Gegensatzes einer Kindheitsstufe des philosophischen Denkens zuzählen.

Daher auch die relative Berechtigung, Humes eigenen Standpunkt bald als skeptisch, bald als nicht skeptisch zu bezeichnen. Stäudlin, Überweg, Heinze, Flint rechnen Hume zu den Skeptikern; Riehl, Wundt, Windelband, Paulsen wollen diese Bezeichnung nicht

gelten lassen. Die Motive für solche Abweichungen liegen weniger in der verschiedenen Beurteilung sachlicher Fragen, als im verschiedenen Gebrauche des Terminus Skeptizismus.

Ablehnen müssen wir allerdings die von Hume selbst geschaffene, von Kant ausgebaute, heute sich allgemeiner Anerkennung erfreuende Dreiteilung in Dogmatismus, Kritizismus und Skeptizismus. Denn damit bezeichnet man nicht mehr logische Endergebnisse über den Wert des Erkennens, sondern die rein psychologische Verfassung des Untersuchenden, und benutzt zwar noch die gleichen Worte, aber in einem Sinne, der mit dem unserer Arbeit zugrunde gelegten alle Fühlung verloren hat. Noch bedenklicher ist es, wenn die Ausdrücke dogmatisch und skeptisch einen erkenntnistheoretischen Standpunkt über Grenzen und Tragweite unseres Intellekts bezeichnen, der Ausdruck kritisch aber auf ein methodologisches Verhalten allgemeiner Besonnenheit hinweisen soll, und dieses gegenüber den beiden anderen Verfassungen gepriesen wird. Hier haben wir dann inkommensurable Begriffe vor uns, die miteinander weder in Gegensatz noch in Übereinstimmung gebracht werden können. Versteht man aber unter einem Kritiker im besonderen denjenigen, welcher die Untersuchung der Erkenntnisgrenzen vor dem Entscheid philosophischer Fragestellungen unternimmt, so sind alle Dogmatiker und Skeptiker in unserem Sinne, da sie ja notwendig Erkenntnistheoretiker sein müssen, auch Kritiker.

Wenn wir hier den Begriff des Skeptizismus als eines erkenntnistheoretischen Bekenntnisses im einzelnen so gefaßt haben, daß Humes Lehre unter ihn fällt, so geschah es aus historischen, nicht aus systematischen Gründen: wir wollten keinem der großen Denker, die sich selbst als Skeptiker bezeichneten, oder von anderen so bezeichnet wurden, das Tor verschließen, wollten nicht durch eine systematische Terminologie die Geschichte, aus deren Kritik unsere sachlichen Anschauungen erwachsen sollen, vergewaltigen. Ob aber für systematische Zwecke dem Worte Skepsis eine engere Bedeutung zu geben sei, welche z. B. Humes Philosophie nicht mit begriffe, werden die Ausblicke des Schlusses zu prüfen haben. Bis dahin wird es am geeignetsten sein, durch einen Zusatz über den Grad und die Ausdehnung, die Intensität und Extensität der üblicherweise als Skepsis bezeichneten Anschauungen im einzelnen Fall sich und andere vor Verwechslungen und Mißdeutungen zu schützen.

Vierter Abschnitt.

Der biologische Skeptizismus im 19. Jahrhundert.

Erstes Kapitel.

Aufklärungsskeptiker.

I. Von Hume bis Hegel.

1. Seit dem Tode David Humes ist ein dem schottischen Denker ebenbürtiger Skeptiker nicht mehr erstanden. Zwar vermochten die Vertreter der *Commonsense*-Philosophie, wie Beattie, Oswald und Reid, welche alle Zweifel ihres großen Gegners durch den Hinweis auf das reiche, im gesunden Menschenverstand aufgespeicherte Inventar von Gewißheiten niederzuschlagen suchten, nichts Ernstliches auszurichten. Aber die eigentlich philosophische Skepsis, wie sie in so besonnener, tiefgründiger und scharfsinniger Weise von Hume vertreten worden war, erfuhr keine angemessene Verteidigung oder Fortbildung. Dagegen wimmelt es unter den philosophierenden Dilettanten des 18. Jahrhunderts von Skeptikern aller Schattierungen. Die ganze Aufklärung ist mehr oder minder von Zweifeln durchsetzt, welche bald weltmännischer Überlegenheit, bald Enttäuschungen über verlorene Illusionen, bald der vorsichtigen Zurückhaltung eines wissenschaftlich rührigen Zeitalters, kurz allen möglichen Quellen entströmen; nur der einzigen nicht, bei der es für unsre Zwecke allein zu verweilen lohnt, der strengen, methodischen Prüfung des Begriffs, der Subjekte und Objekte, der Grade und Grenzen unsres Wissens, Glaubens und Vermutens. Die Grundmotive und der Gesamtcharakter der Aufklärung sind im 18. Jahrhundert n. Chr. keine andern gewesen als im 4. Jahrhundert v. Chr. Euripides hat ihnen für alle Zeiten das Motto geschrieben: „Nicht verlangt mich zu tief in das Wesen der Dinge zu blicken — aber auch nicht in das Dunkel des Aberglaubens zu sinken."

Die Fülle von Geist, welche grade in dieser Zeit auf scharfgeschliffene Formulierungen von Zweifeln und Bedenken — hauptsächlich allerdings nur gegen Teilgebiete des Erkennens, gegen die Lösbarkeit metaphysischer und religiöser Fragen — verwendet und verschwendet wurde, kann nicht für den Mangel an Gründlichkeit, für das Umgehen aller elementaren Fragen entschädigen. Wer

einmal vom Geiste Pyrrhos oder Humes einen Hauch verspürte, der wird zwar die geistreichsten skeptischen aperçus etwa aus dem Briefwechsel Friedrich des Großen mit Voltaire, den Romanen Diderots u. a. als literarischer Feinschmecker genießen, als Kulturhistoriker ihr Zeitkolorit bewundern, darstellen, ergründen können — als Urkunden einer systematischen Erkenntnisphilosophie aber vermag er sie nicht zu würdigen.

Doch findet die Sehnsucht nach einer solchen und nach einer geordneten Einteilung der Zweifelsgebiete wenigstens gelegentlich Eingang in die Schriften dieser Popularphilosophen.

So stellt z. B. Helvétius ganz im Sinne Humes der Zukunft die verheißungsvolle Aufgabe: die Wahrscheinlichkeit, auf die sich fast all unser objektives Wissen zu beschränken habe, einer planmäßigen Bearbeitung zu unterwerfen, ihre Gegenstände und Grade klar herauszustellen. „Wenn also fast all unsre Wahrheiten auf Wahrscheinlichkeiten hinauslaufen" — heißt es in dem Hauptwerk, *de l'Esprit*[1]) — „wie dankbar müßte man dem Talente sein, das die Führung von physikalischen, metaphysischen, geisteswissenschaftlichen, politischen Tabellen auf sich nähme, in denen genau alle verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit und infolgedessen auch der Zustimmung vermerkt wären, die man den einzelnen Ansichten entgegenzubringen hätte? Das Dasein von Körpern z. B." (gemeint ist oder sollte doch sein die Existenz von empirisch-objektiven Körpern im Gegensatz zu subjektiven Illusionen, Traumbildern usw.) „würde auf den physikalischen Tabellen als erster Grad von Gewißheit zu stehen kommen; darauf müßte festgesetzt werden, wie hoch man wetten kann, daß die Sonne morgen, daß sie in zehn, in zwanzig Jahren usw. aufgehen wird. In den geisteswissenschaftlichen oder politischen Tabellen müßte nun ebenso als erster Grad der Gewißheit die Existenz von Rom oder London zu stehen kommen; dann die von Helden wie Caesar oder Wilhelm der Eroberer; man würde auf die Weise auf der Leiter der Wahrscheinlichkeiten bis zu den ungewissesten Tatsachen hinabsteigen ... Dann würden die Menschen, die meistens in ihren Ansichten nur deshalb auseinandergehen, weil es ihnen unmöglich ist, geeignete Zeichen für den Ausdruck der verschiedenen Überzeugungsgrade zu finden, die sie ihren Meinungen entgegenbringen, sich leichter ihre Einfälle mitteilen; denn sie könnten, sozusagen, immer ihre Ansichten auf einige Nummern dieser Wahrscheinlichkeitstafeln beziehen. Da nun der Geist stets langsam fortschreitet und die Entdeckungen in den Wissenschaften fast überall in großen Zwischenräumen erfolgen, so leuchtet ein, daß die Wahrscheinlichkeitstabellen, einmal entworfen, nur leichte und sukzessive Änderungen erfahren würden ... wodurch die Wahrscheinlichkeit gewisser Sätze, die wir Wahrheiten nennen, und die nur mehr oder minder gesteigerte Wahrscheinlichkeiten sind, vermehrt oder verringert würde. Auf die Art würde der Zustand des Zweifels, der dem Stolz der meisten Menschen immer unerträglich ist, leichter zu ertragen sein; dann würden die Zweifel ihre Unbestimmtheit verlieren; der Rechnung unterworfen und daher abschätzbar, würden sie sich in positive Behauptungen umwandeln; dann würde die Sekte des Karneades ... von jenen leichten Fehlern gereinigt sein, die streitsüchtige Unwissenheit mit zuviel Eifer dieser Philosophie vorgeworfen hat, deren Lehren ebenso geeignet waren, den Geist aufzuklären wie die Sitten zu mildern." (Folgen einige unmaßgebliche Auslassungen über den Charakter der akademischen Skepsis.)

Die Philosophie der Aufklärung wurde nun jäh aus ihrer Behaglichkeit aufgeschreckt durch die Lebensarbeit des Mannes, den es wieder verlangte, „tief in das Wesen der Dinge zu blicken". Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft war am Himmel des europäischen Geisteslebens als Sonne aufgegangen; als Sonne, welche die einen mit lebendiger Wärme versah, daß sie sie anbeteten, andre verbrannte, daß sie ihr fluchten; und einige blinzeln machte, daß sie sich staunend die Augen rieben und an der Tüchtigkeit ihrer Sehorgane zu zweifeln begannen. Kants Lehre selbst ist partielle Skepsis, und zwar eine ganz originelle Kreuzung von deren besonderen Formen; sie gehört daher in das „zweite Buch" unsrer Darstellung. Aber Anlaß gegeben hat sie schon bei Lebzeiten ihres Schöpfers zu einer erneuten und wenigstens etwas vertiefteren Verteidigung des totalen Skeptizismus Humescher Färbung. Platners „Aphorismen" und Schulzes „Aenesidem" sind die bedeutendsten Zeugnisse dieser Geistesrichtung. Beide Männer haben ihre Lehre als Skeptizismus bezeichnet, beide sie gegen den angeblichen Dogmatismus Kants ausgespielt, beiden eignet etwa die gleiche Höhe der Bedeutung.

2. Gottlob Ernst Schulzes (1761—1833) Werke besitzen die Priorität und sind auch auf die skeptische Wendung in Platners Entwicklung nicht ohne Einfluß geblieben. Von seinen Schriften

kommen für unsre Zwecke in Betracht: Grundriß der philosophischen Wissenschaften (1788 und 1790), Aenesidemus oder über die Fundamente der von Reinhold gelieferten Elementarphilosophie nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik (1792), Kritik der theoretischen Philosophie (1801). Für die Skepsis bietet von den genannten Büchern wieder der Aenesidem die reichste Ausbeute, während spätere Arbeiten des Mannes sich dem Jacobischen Standpunkte nähern, und daher aus unsrer Betrachtung auszuscheiden haben.

In der Vorrede zum Aenesidem (dessen Titel dem Verfasser der anonym erschienenen Schrift beim Publikum den Namen Aenesidemus Schulze eintrug) wird dem Dogmatismus der Skeptizismus gegenübergestellt, und als „Glaube an die nie aufhörende Perfektibilität der philosophierenden Vernunft" erklärt. Darin liegt ausgesprochen, daß sich der Kampf gegen den Dogmatismus nicht gegen die grundsätzliche Erkennbarkeit, sondern nur gegen die schon eingetretene Erkanntheit irgendwelcher Wahrheiten (hier speziell gegen die von Kant und Reinhold beanspruchte Erkanntheit) zu richten habe.

Aber die Wahrheit, und hier liegt die zweite Einschränkung, welche diese Skepsis erfährt, der die Menschheit sich nur nähern, die sie aber niemals erreichen kann, bedeutet nur die Wahrheit auf dem Gebiete der Philosophie, nicht auf dem der Einzelwissenschaften. Daß wir Denknotwendigkeiten besitzen, auf denen sich die Logik und Mathematik erbaut, daß wir ‚Erscheinungen' wahrnehmen, deren Gesetzmäßigkeiten durch Anwendung des Denkens auf die Erfahrung wenigstens mit allgemeingültiger Wahrscheinlichkeit zu ermitteln ist — das zu leugnen, ist Aenesidemus Schulze niemals beigekommen.[2]) Nur die spezifisch philosophischen Probleme, das erkenntnistheoretische und das metaphysische (das ethische Problem rechnet er nicht zu den philosophischen und grundsätzlich unlösbaren [3]) — hält er bloß für fähig, in stetigem, nie endendem Fortschritt der Lösung näher geführt zu werden.

Nun hatte Kant grade seine erkenntnistheoretischen Ergebnisse als apodiktisches Wissen erster Ordnung vorgetragen, und die Einsichten von der Idealität des Raumes und der Zeit, der Anzahl der Kategorien und Vernunftideen als unantastbare Gewißheiten hingestellt. Dagegen zieht sein skeptischer Gegner zu Felde. Die

Polemik, welche in höchst scharfsinnigen Ausfällen gegen Reinholds „Satz des Bewußtseins" (im Bewußtsein wird die Vorstellung vom Vorstellenden und Vorgestellten unterschieden und auf beides bezogen) gipfelt, kommt als Urkunde für eine grundsätzliche Skepsis natürlich nicht in Betracht; sie darf aber auch nicht bloß als Zersetzung einer historischen Erscheinung des Dogmatismus, sondern muß vielmehr als Veranschaulichung der Grundüberzeugung Schulzes gelten, nach der bei diesen Fragen ein abschließendes Ergebnis nicht zu erreichen ist, also — auch von Kant nicht erreicht sein kann. Daher macht das kritische System eine erneute Ausmessung der menschlichen Erkenntniskräfte durchaus notwendig.[4]) Es ist bemerkenswert, daß Schulze hier skeptischer gedacht hat als Hume. Von Hume war, wie wir sahen, die Erkenntnistheorie auf eine Linie mit allen übrigen natur- und geisteswissenschaftlichen Forschungen gestellt und mit ihren Entscheidungen in die Genauigkeitsgrenzen aller empirischen Wissenschaften eingeschlossen worden.

Und etwas Ähnliches gilt von dem zweiten philosophischen Problem, von dem Schulze die definitive Lösbarkeit und daher die bereits erfolgte Erledigung leugnet: dem metaphysischen. Über die ‚Dinge an sich' hat man bislang noch nichts Befriedigendes auszumachen vermocht. Daraus ist nicht zu folgern, daß der Mensch sich grundsätzlich alles Denken über die unerfahrbare Wirklichkeit versagen müsse; sondern nur, daß er die bisherigen Ansichten darüber als unzulänglich zu verstehen und sich neue und bessere zu bilden habe. Nun möchte einer meinen: hier läge doch keine Veranlassung vor, gegen den Dogmatismus eines Kant zu Felde zu ziehen. Vielmehr habe die Vernunftkritik, darin weit agnostischer als ihr Gegner, die grundsätzliche Unerkennbarkeit der Dinge an sich gelehrt, und auch jede Annäherung an ein Wissen um ihre Beschaffenheit unterbunden. Das hat Kant, so meint der Aenesidem, zwar gelehrt, aber — nicht gehalten. Denn schon die Bejahung der Existenz von Dingen an sich, ihres Wirkens als Affektionsquelle der menschlichen Sinnlichkeit, schon die Verneinung ihres räumlich-zeitlichen Charakters usw. — das alles sind mit der Voraussetzung der Kritik unvereinbare und darum auch unerwiesene Behauptungen.[5]) An sich ist es durchaus denkbar, „daß die Vorstellungen a priori im Menschen dasjenige zugleich mit enthielten, was die objektiven Eigenschaften der Dinge an sich,

wenn ihr Einfluß auf das Gemüt möglich gewesen wäre, gegeben haben würden.“ [6]) Und alle Beweise, die Kant dagegen versucht hat, mußten notwendig auf dem Boden seines Systems zu Falle kommen. Die zahlreichen und scharfsinnigen Entgegnungen Schulzes, auf die näher einzugehen wir uns versagen müssen, gipfeln immer wieder in dem Nachweise, daß Kant nur vermöge einer Anwendung der Kausalität auf die absolute, metempirische Realität Dasein und Eigenschaften von den Dingen an sich behaupten oder leugnen konnte. Zu dieser Anwendung aber hatte grade Kant durch die Einschränkung der Kategorien und der Zeit auf Erscheinungen dem Menschen alles Recht entzogen.

Hume hatte dieses Recht, auch darin vorsichtiger, nur angezweifelt. So überschreibt Aenesidem einen wichtigen Abschnitt seines Hauptwerks: Ist Humes Skeptizismus durch die Vernunftkritik wirklich widerlegt worden? Und triumphierend beantwortet er die selbstgestellte Frage verneinend! Demnach rühmt sich die Kritik der reinen Vernunft „ohne Fug und Recht und also prahlerischerweise, eines Siegs über Humes Skeptizismus.“ [7]) Aber wenn Schulze in der Bewertung erkenntniskritischer Versuche skeptischer als Hume entschieden hatte, so zeigt er sich in der Beurteilung metaphysischer Spekulationen weniger skeptisch. Verwirft er auch alle bisherigen Resultate, so erkennt er doch die Berechtigung weiterer Bemühungen an, ja er fordert solche und mit Humes Vorschlag, alle metaphysischen Untersuchungen, vergangene, gegenwärtige und zukünftige den Flammen zu überliefern, hätte er sich nicht einverstanden erklären können.

3. Gegenüber diesen an der Kantischen Vernunftkritik orientierten systematischen Auseinandersetzungen ist Schulzes Auffassung vom Wesen der geschichtlich aufgetretenen Zweifelschulen von geringerem Interesse. Diesen legt er seine eigene Ansicht unter, nach der Skeptizismus nur im Zweifel an den bisherigen Ergebnissen auf dem Felde der Metaphysik und im Glauben an einen ewigen, nie zu beendenden Fortschritt der Erkenntnis solchen Fragen gegenüber bestehen könne.[8]) Richtig ist daran, daß allerdings die Tatsache einer empirischen, dem Individuum „erscheinenden“ Wirklichkeit von keinem besonnenen Skeptiker je ist angezweifelt worden. Aber bereits die Erkennbarkeit von „Gesetzen“ und allgemeingültigen Bestandteilen in dieser Welt der Vorstellungen, und noch mehr die Möglichkeit, die Dinge an sich

im Laufe der Zeit unserm geistigen Auge auch nur um ein weniges näher zu bringen, ist durchaus von antiken und modernen Skeptikern geleugnet worden. Auf die feineren Unterscheidungen, ob man z. B. auf die Herabstimmung alles Wissens um Gesetzlichkeit in der empirischen Erscheinungswelt auf Wahrscheinlichkeit (mit uns) das Wort „skeptisch“ anzuwenden habe oder nicht, geht unser Autor nicht ein; und wir wollen daher um die Art der Nomenklatur und um die philosophiegeschichtliche Klassifikation nicht mit ihm streiten. Soll hier die Einordnung fruchtbar werden, so darf sie nicht auf oberflächlichen Gemeinsamkeiten und Differenzen, sie muß auf einer genauen Bestimmung der Merkmale beruhen, welche den allgemeinen Zweifel und seine besonderen Formen auszeichnen, wie sie sich durch die Gegenstände, Grade und Arten der Skepsis herausbilden.

4. Auf vielen Punkten mit den Anschauungen dieses Pseudo-Aenesidem verwandt sind die Thesen, welche Ernst Platner (1744—1818) in seinen „philosophischen Aphorismen“, und zwar in der dritten, unter dem Eindruck der Kantischen Vernunftkritik wesentlich veränderten, Auflage vertritt.[9]) Wie Schulze fühlt auch er sich durch dieses Werk zur Revision und Vertiefung des eigenen Standpunktes angeregt, den er nunmehr, hier zustimmend, dort ablehnend, an Kant zu orientieren sucht. Daher muß man von vornherein die hierbei geübte immanente Kritik, vor allem die versuchte Herausarbeitung der echten, von Zufälligkeiten und Widersprüchen befreiten Kantischen Lehre, gleichsam ihrer Platonischen Idee, und die eigene Auffassung ihres Kritikers und angeblichen Vollenders auseinanderhalten. Da aber aus dem historisch-kritischen Geschäft, der Aufklärung Kants über sich selbst, die eigenen Ansichten des Verfassers erwachsen, so ist die Forderung, beides nicht zu vermengen, leichter gestellt als erfüllt — zumal sich Platner selbst nicht immer genau bewußt war, wann und wo er die Fortbildung einer fremden Philosophie von deren eigenen Voraussetzungen aus, wann und wo er seine persönliche Meinung zum Ausdruck brachte.

Daß Kants Erkenntnistheorie, seine Einteilung der Geistesvermögen, Aufstellung der Kategorien usw., dogmatischer Kritizismus sei, wird immer wieder hervorgehoben. „Stellte Kant diese und ähnliche Sätze nur als vernünftige Hypothesen, nur als Vorschläge zu einer Erklärung des Erkenntnisvermögens

auf: so müßte man ihm die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß seine Theorie allerdings viel für sich habe und, in Ansehung des dialektischen Gebrauchs, große Vorteile besitze. Indem er aber damit ein unerschütterlich festes Lehrgebäude aufgeführt zu haben vorgibt, so reizt er den Vorwurf des Dogmatismus desto stärker gegen sich, je zuversichtlicher er die Beschämung des Dogmatismus als den Hauptzweck seines kritischen Unternehmens ankündigt." [10]) Aus diesem Selbstwiderspruch der Kantischen Lehre können wir in systematischer Hinsicht lernen, die dogmatische durch die „skeptische Kritik" zu ersetzen.[11]) Diese bleibt sich der grundsätzlichen Grenzen in jeder, also auch in der auf die Gültigkeit des Erkennens gerichteten Forschung bewußt.

Der zweite Verstoß gegen die eigenen Prinzipien wird in den metaphysischen Resten im Kantischen System gesehen. Aber während die früheren Ausgaben der Aphorismen an die Aufdeckung dieses Widerspruchs die Befürwortung eines strengen, speziell gegen die metaphysische Erkenntnis gerichteten Skeptizismus anknüpften, geht die dritte Auflage — und hierin besteht ihre Originalität — zu der Anschauung über: daß empirische und metempirische Einsichten auf die gleiche (relativ niedrige) Gewißheitsstufe zu stellen seien. Wenn Kant folgerichtig keine Metaphysik hätte treiben dürfen, so liegt das an seiner irrigen Beschränkung unsres Wissens auf die Welt der Erscheinungen und der Erfahrung. Nur im kritischen System ist Metaphysik unmöglich.[12]) Sein Gegner aber möchte — hierin von Schulze-Aenesidem abrückend — das Wissen um die Phänomene, oder das auf Sinnlichkeit gegründete Wissen, mit dem Wissen um die Dinge an sich oder dem unsinnlichen Vernunftwissen, nach Wert und Sicherheit einander gleichstellen, ja den metaphysischen Vernunfteinsichten eher den höheren Rang zuerkennen.[13]) Beide Arten der Erkenntnis haben gleich viel und gleich wenig objektive Gewißheit.[14]) Gleich viel: insofern wir beidemal „glauben" müssen, daß der Inhalt unsrer Überzeugungen sich mit einer Wirklichkeit deckt (das eine Mal mit einer erfahrbaren, das andre Mal mit einer unerfahrbaren Wirklichkeit). Gleich wenig: insofern wir von der „Wahrheit" dieses Glaubens uns nicht vergewissern können.[15])

5. Unklarer sind alle die Stellen, an denen Platner die verwickelteren Erkenntnisprobleme unabhängig von Kant zu lösen sucht. Das Wesentliche daran läßt sich etwa so zusammenfassen: daß wir

Erscheinungen, Vorstellungen, Sinneswahrnehmungen haben, kann nicht geleugnet werden und ist niemals von einem Besonnenen geleugnet worden;[16]) daß es in ihnen „Einheit und Regel" gibt, ebensowenig.[17]) Über die von Hume so eindringlich betonte Schwierigkeit, den Glauben an eine solche Gesetzlichkeit in der Erscheinungswelt zu rechtfertigen, wird mit ein paar oberflächlichen Bemerkungen hinweggeglitten. Auch der ganze Apparat der formalen Logik und Mathematik bleibt von besonderen Zweifeln unberührt;[18]) seine Anwendbarkeit auf die empirische und metempirische Wirklichkeit tritt als besonderes Problem gar nicht auf. Der Unterschied im Gewißheitsgrad der mathematischen und der empirischen Gesetze wird ganz ungenügend und schwankend bestimmt.[19])

Für unbestreitbar gilt auch der „allgemeine Schein" der subjektiven Wahrnehmungen (in unsrer Sprache der empirischen Objektivität); d. h. der Glaube, daß sie eine vom Bewußtsein des Wahrnehmenden unabhängige Wirklichkeit (also eine metempirische Realität) widergeben. In Wahrheit ist dieser Glaube nur für das unbesonnene Stadium, d. h. psychologisch, als A n sicht etwas Ursprüngliches, als logische E i n sicht und für den Zustand wissenschaftlicher Besinnung aber eine metaphysische Hypothese.

Die Verteidigung der Anwendbarkeit aller Vernunftkategorien des Möglichen, Notwendigen usw. auf die transzendente Welt ist insofern erfreulich, als Kants antimetaphysischer Dogmatismus entschieden abgelehnt und die Anerkennung einer Metaphysik auch praktisch von Platner durch seine scharfsinnige Beurteilung ihrer Hauptsysteme (im zweiten Abschnitt der Aphorismen) bestätigt wird. Aber den Unterschied in den Sicherheitsgraden metaphysischer und empirischer Urteile hat er, gradezu in einem der Wahrheit entgegengesetzten Sinne, zugunsten der ersteren verschoben.

Skeptisch gestaltet sich nun diese ganze Lehre eigentlich erst dadurch, daß dem gesamten Wissen um die Welt unsrer frei gebildeten sowie durch Erfahrung uns aufgedrungenen Vorstellungen, endlich um die absolut realen Dinge an sich der Stempel „subjektive Gewißheit" aufgedrückt wird.[20]) Im wesentlichen beurteilen zwar alle Subjekte den gleichen Gegenstand auch identisch; aber individuelle, durch die Besonderheit der Umstände und des urteilenden Subjekts bedingte Unterschiede kommen — mit Ausnahme der inhalt-

leeren logischen und mathematischen Axiome — auf jedem Erkenntnisgebiete vor[21]), und werden von Platner als „psychologischer Schein" bezeichnet. Den näheren Bedingungen für die wahren Grenzen der subjektiven Allgemeingültigkeit der Wahrheit (um die es sich hier augenscheinlich handelt) nachzuspüren, aufzudecken, daß dies Postulat nur für den Zustand vollendeter Besinnung gestellt werden darf, dann aber auch, recht verstanden, unter Aufhebung alles „psychologischen Scheins" vollkommen erfüllt werden kann, lag außerhalb des Gesichtskreises dieses Philosophen. Auch hat er den — nie auftretenden — Widerspruch zwischen den wahren Urteilen zweier Subjekte über den gleichen Gegenstand mit der — oft auftretenden — Verschiedenheit in den wahren Urteilen mehrerer Subjekte über verschiedene Gegenstände verwechselt. Nur so konnte er die Abweichungen in den Sinneswahrnehmungen der einzelnen Individuen zum Beweis für die Unzerstörbarkeit des „psychologischen" Scheins heranziehen. Denn hier wird zwar Individuum A unter Umständen am gleichen Ort seines Raumes und seiner Zeit andre Erlebnisse als Individuum B erfahren; aber da jedes Subjekt sie als die seinigen erfährt, so ergeben sich nie widersprechende Urteile über dasselbe Objekt. Werden aber die Erlebnisse durch logische Ausdeutung auf einen identischen Gegenstand bezogen, so werden wiederum die Differenzen zwischen den Aussagen geschwunden sein. Also weniger Wahrheiten, mehr Wahrheiten, andere Wahrheiten kann A als B besitzen, aber niemals eine einzige, welche einer von B besessenen widerspricht.

Embryonale Ansätze zu wertvollen Feststellungen bietet ein weiterer Zweifel, der an die bloß subjektive Natur unsrer Erkenntnisse anknüpft. Mit ihm wird nicht auf die Protagoreische These abgezielt, daß das individuelle und nicht das generelle Subjekt Träger der Wahrheit sei, und also nicht die subjektive Allgemeingültigkeit der Wahrheit getroffen; vielmehr richtet er sich gegen eine andre Seite der Subjektivität, insofern diese nämlich nicht im Gegensatz zur Universalität, sondern zur Objektivität gedacht wird. Platner meint hier, daß der Mensch an die Objekte, die Gegenstände, über die er urteilt, niemals selbst herankomme, sondern immer nur seine Ansicht von diesen zu fassen kriege, die er allerdings für eine Wiedergabe „wirklicher" Verhältnisse zu halten gezwungen sei; und zwar auch dort, wo alle Subjekte zu

gleichen Urteilen gelangen. Diese Täuschung bewirkt nicht der individuelle psychologische, sondern der generelle „logische Schein". Daher darf auch der Skeptiker seine Zweifel immer nur als individuelle Ansicht von einem Wissen (nicht als ein Wissen) um die Wirklichkeit im Erkenntnisgebiete zu äußern wagen.

Gemeint mit diesem Hinweis ist wohl, daß wir niemals unmittelbar an die Beschaffenheit einer Wirklichkeit — von welcher Art auch immer — herankommen, sondern nur mit den Zangen des Evidenzbewußtseins, daß wir niemals unmittelbar die Überzeugung gewinnen: etwas ist so, sondern nur auf dem Umwege: mir, dir, allen ist evident, daß etwas so ist; daß wir uns denken, wenn auch nicht ausdenken können, daß es ‚in Wirklichkeit' ganz anders wäre; daß in dieser Hinsicht Urteile über erfahrbare und unerfahrbare Wirklichkeit einander gleichgeordnet sind; daß selbst die überzeugte Wiedergabe von Augenblickserlebnissen, da sie eben nicht selbst dieses Erleben, sondern bereits Evidenzerlebnis über das Erleben ist, von dieser Einschränkung nicht auszunehmen ist. All das liegt wohl den Platnerschen Behauptungen halb unbewußt zugrunde, wird aber durch die ungeklärte und vieldeutige Benutzung der Begriffe Wahrheit und Wirklichkeit, Glauben und Wissen, subjektiv und objektiv, nicht ans Licht gestellt. Nun verlohnt es allerdings bei den originalen Skeptikern sehr der Mühe, auch das Durcheinander ihrer Vorstellungen aufzudröseln, und das, was sie „eigentlich" gemeint haben, klar herauszuarbeiten und zu bewerten; aber bei der Verworrenheit eklektischer Denker muß sich unsre Untersuchung mit der Feststellung dieser Wirrnis und einem flüchtigen Fingerzeig auf die verschiedenen Fäden in ihren Gedankenknoten zufrieden geben.

Um sich hier weiterer Auseinandersetzungen enthoben zu fühlen, braucht man nur einen Blick zu werfen auf das unheilvolle Durcheinander von physiologischen, psychologischen, erkenntnistheoretischen, methodologischen Gesichtspunkten in Platners Wahrscheinlichkeitslehre,[22]) oder auch in den zusammenfassenden zwölf skeptischen Thesen und der Rhapsodie von „Winken und Maximen" für die skeptische Kritik.[23]) Und das gleiche gilt von den konzilianten Bemerkungen über die Versöhnung der Skepsis mit der Religion.[24]) Es ist wirklich nicht möglich, nach Humes tiefsinnigen Ausführungen über philosophische und unphilosophische Wahr-

scheinlichkeit die nämlichen Kategorien bei Platner in ihrer Verwässerung und ihre Verzweigung in „hermeneutische, prognostische, historische, physische Wahrscheinlichkeit“ anders als unter dem rein historischen Gesichtspunkt (der uns fern liegt) ernsthaft zu entwickeln.

Auch die mageren geschichtlichen Exkurse über die Skepsis arbeiten überall mit zu wenig differenzierten Begriffen, um den historischen Vertretern der philosophischen Zweifelsformen gerecht zu werden, wenn wir auch dem Satze „alle alte und neuere Skeptiker übertrifft an Scharfsinn und Stärke David Hume“ [25]) uneingeschränkt beistimmen dürfen. Daß Platner im übrigen, ebenso wie Schulze, die Form seiner eigenen Zweifel allen Skeptikerschulen unterlegt, ist nur ein Ausfluß des unhistorischen Sinnes, der das ganze 18. Jahrhundert auszeichnet.[26])

6. Handelte es sich um eine Monographie der skeptischen Früchte, welche die Philosophie Kants bei den Nachfolgern des Meisters gezeitigt habe, so müßten neben Platner und Schulze, ja vor ihnen, Salomon Maimon (1754—1800) und Sigismund Beck (1761—1840) ausführliche Besprechungen erfahren. Hier genügt es, da beide Männer auf den Skeptizismus in ihrer Lehre keinen besonderen Wert gelegt haben, hervorzuheben, daß Maimon [27]) und Beck (wie Jacobi und Schulze) Kants „Ding an sich“ auszuscheiden, einen reineren Idealismus zu errichten und aus der Lehre Kants zu entwickeln suchten; daß sich dieser kritische Idealismus aber unter der Hand in einen dogmatischen Spiritualismus umsetzte, und aus der Beschränkung menschlicher Erkenntnis auf die Welt der Erscheinungen, des Bewußtseins und des Geistes die Beschränkung der Wirklichkeit auf diese seelischen Faktoren gemacht wurde. Indem besonders Maimon noch die bloße Wahrscheinlichkeit in unserm Glauben an alle Naturgesetze betonte, und somit bewußt (übrigens zeitlich noch vor dem Aenesidemus) auf Humes Standpunkt in dieser Frage zurückkehrte, konnte sich dieser merkwürdige Mann, dessen Schicksale so interessant sind wie seine Werke, als ‚empirischer‘ oder — da er Kants Methode nur folgerichtiger als ihr Schöpfer dabei anzuwenden glaubte — als ‚kritischer‘ Skeptiker bezeichnen. Bei aller Bedeutung dieser Denker für die systematische Erkenntnistheorie und als historische Bindeglieder zwischen Kant und Fichte ist für die Entwicklung einer neuen und originalen Skepsis von ihnen nichts zu lernen.

II. Der Positivismus.

1. Die philosophische Epoche, welche in Deutschland die Herrschaft des Kantischen Systems ablöst, ist ihrem Grundcharakter nach erzdogmatisch. Mit den kühnen Spekulationen eines Fichte, Schelling und Hegel erhebt sich der menschliche Geist wieder bis an die Wolken, während er in der materialistischen Metaphysik der pseudophilosophischen Naturwissenschaft unter der Führung Büchners, Vogts, Moleschotts zwar in entgegengesetzter Richtung, aber genau so weit über die ihm von Kant gezogenen Grenzen steuert. Sinnliche und übersinnliche Welt werden von den Parteien in ihrem Wesen allerdings ganz anders bestimmt; nur eben darin nicht, daß sie der Erkenntnis weit offen stehen sollen. Daß sich gewissermaßen der eine Philosoph am Nordpol, der andre am Südpol einnistet, ist für die erkenntnistheoretische Perspektive ganz gleichgültig; denn beide hausen in Gegenden, in deren niedriger Temperatur nach Ansicht der skeptischen Gegner all ihr Bemühen erfrieren muß.

Nachdem dann wiederum ganz verschiedene Richtungen, durch Schopenhauer und Herbart [28]) vertreten, die Zuversicht in die menschlichen Erkenntnisfunktionen zwar nicht aufgehoben, aber doch, besonders für die metaphysischen Leistungen, wesentlich herabgestimmt hatten, wurde durch die Neukantische Bewegung der Weg für eine mildere Skepsis geebnet.

2. Diese stellt unter dem Namen des Positivismus eine verbreitete Denkweise des 19. Jahrhunderts dar. Doch hat der Positivismus nicht in Deutschland, sondern in Frankreich durch Auguste Comte, in England durch John Stuart Mill seine Begründung erfahren; erst von diesen Ursprungsorten aus ist er auch zu uns allmählich herübergedrungen. Männer wie Laas, Avenarius und manche andre haben sich zu ihm bekannt.

Freilich nehmen wir dabei das äquivok gebrauchte Wort in jenem bestimmten Sinne, nach dem es Beschränkung des Erkennens auf die erfahrbare Welt bedeuten soll. Wer

hier glaubt, nach dem Vorbilde Humes, daß der größte Teil auch der immanenten Wirklichkeit, nämlich alle Gesetze der empirischen Objektivität, oder gar mit Mill, daß auch die gesamte Mathematik nur mit niederen Gewißheitsgraden, also ohne Apodiktizität, eingesehen werden könne — nur der verfällt mit seiner Lehre der Kategorie des totalen Skeptizismus, dessen Begriff in der Einleitung zum ersten Bande umrissen wurde. Wer dagegen ein apodiktisches Wissen um die empirische Objektivität und deren Gesetze anerkennt, und nur, wie alle Positivisten, die metaphysische Sphäre aus dem Kreis menschlicher Geistesarbeit ausscheidet, bleibt partieller Skeptiker und ein Schüler Kants.

Wer endlich bewußt oder unbewußt die erfahrbare Wirklichkeit dogmatisch zur einzigen Wirklichkeit erhebt, und so die Metaphysik des metaphysikfreien Weltbildes vertritt, ist weder Positivist, noch Skeptiker, noch Agnostiker in irgend einem Sinne.

3. Selbst die wichtigsten Änderungen, die der moderne Positivismus mit den Anschauungen David Humes vorgenommen hat, sind nur gradueller, nicht prinzipieller Natur. Hier finden allein diejenigen Berücksichtigung, welche die skeptischen Ideenkreise des schottischen Denkers erweitert haben. Und das ist auf allen drei Grundgebieten des Wissens geschehen. Für die rein subjektive, für die objektiv-empirische und die objektiv-metempirische Erkenntnis sind die Grenzen verengert, und die Reihen der unerkennbaren Verhältnisse über Humes Annahmen hinaus verlängert worden.

Die Spekulationen der nichteuklidischen Geometer, eines Lobatschewsky, Riemann, Helmholtz u. a. haben die Notwendigkeit ergeben, die Grundlagen der subjektiven Erkenntnis, insbesondere der reinen Geometrie, auch einer philosophischen Revision zu unterziehen. Diese übernahm gleich in radikalster Weise John Stuart Mill, der den ganz empirischen Ursprung und damit den niederen Gewißheitsgrad aller irgendwie auf Raum und Zahl sich beziehenden Urteile zu erweisen suchte. Seitdem tobt der Streit um die Apriorität und Apodiktizität der Mathematik, und erst in den letzten Jahren haben sich, grade aus den Kreisen der Mathematiker, gewichtige Stimmen erhoben, die ihn zu schlichten berufen scheinen.

Im ganzen darf man das bisherige Ergebnis dahin zusammenfassen: Die Arithmetik hat an Apodiktizität ihrer Urteile keine wesentliche Einbuße erlitten, bleibt grundsätzlich ein Wissen erster

Ordnung, das unabhängig von Erfahrung, also a priori (zwar nicht tatsächlich gefunden worden ist, aber) ausgesagt und begründet werden kann. Ihre Anwendbarkeit auf die empirische Wirklichkeit ist nicht Erfahrungstatsache, sondern Denknotwendigkeit. Und auch die metempirische Realität muß zwar nicht (so wenig wie die empirische) als zählbare Mannigfaltigkeit gedacht werden; aber wenn sie sich auf Grund logischer Ausdeutung der Erfahrung als Vielheit herausstellen sollte, so ist sie notwendig, a priori und apodiktisch unseren Zahlengesetzen unterworfen zu denken.

Die Geometrie ist in ihrem reinen Teil nicht auf die Entwicklung der für den dreidimensionalen Raum geltenden Gesetze beschränkt. Andre als die euklidischen Axiome sind denkbar; für Räume von weniger als drei Dimensionen sind sie sogar räumlich anschaubar, für Räume von mehr als drei Dimensionen läßt uns die Anschauung im Stich. Ob man aus dem Grunde nur von Mannigfaltigkeitssystemen und nicht von räumlichen Verhältnissen hier sprechen sollte, ist im wesentlichen ein Wortstreit. Für einen Raum von beliebig angenommener „Maßbestimmung" (Riemann) gelten nicht weiter zu beweisende, sondern unmittelbar einleuchtende Sätze, d. h. Axiome, die unabhängig von Erfahrung und apodiktisch anzuerkennen sind, und umgekehrt ist einem Kreis von willkürlich angenommenen, miteinander verträglichen Axiomen a priori und apodiktisch ein Raum von bestimmter Maßbestimmung zugeordnet. Alle Ableitungen der einzelnen Eigenschaften eines zwei-, drei-, n-dimensionalen Gebildes aus den Axiomen gehen wieder mit erster Gewißheitshöhe vonstatten, unabhängig von Erfahrung, und sind daher typisch unterschieden von der induktiven Gewinnung empirischer Gesetze.

Daß der Raum der uns umgebenden Erscheinungswelt (auch der empirische Raum im Gegensatz zum mathematischen genannt) der euklidische sein müsse, ist keine Denknotwendigkeit, sondern nur ein durch Erfahrung begründbares Urteil. Die Anwendbarkeit der euklidischen Geometrie auf den so bestimmten Erfahrungsraum hingegen (innerhalb der Genauigkeitsgrenzen, in denen der sinnlich gegebene Raum dem gedachten Raum überhaupt entspricht) ist wiederum a priori, apodiktisch, denknotwendig und mit einem Wissen erster Ordnung einzusehen. Daß die empirische Wirklichkeit keine Punkte, Linien, Flächen im strengen Sinne der reinen Geometrie aufweist, ruft in Erinnerung, daß die angewandte

Mathematik nur die Erfüllung der von ihr aufgestellten Relationen an der, nicht durch die Wirklichkeit beanspruchen darf.

Auch von allen Aussagen über den metempirischen Raum gilt mutatis mutandis das gleiche. Ob ein solcher Raum existiert, das zu entscheiden ist Sache der Metaphysik (des Mathematischen), nicht der Mathematik (des Metaphysischen). Welche Dimensionszahl ihm zukommt oder welche Axiome für ihn gelten, falls es ihn gibt, ist nicht denknotwendig vorherzusagen, sondern nur, wie die tatsächliche Beschaffenheit des Unerfahrbaren überhaupt, durch vorsichtige Ausdeutung und Ergänzung der erfahrbaren Welt nach den für metaphysische Einsichten geltenden und früher entwickelten Kriterien zu ermitteln. Also auch nur mit Vermutungsbewußtsein oder einem Wissen dritter Ordnung. Bei angenommener Existenz und Dimensionszahl und Maßbestimmung des metempirischen Raumes aber sind alle einzelnen Relationen an ihm a priori und apodiktisch einzusehen.[29])

4. Von den Urteilen über die erfahrbare Wirklichkeit ist vor allem die Erkenntnis gesetzlicher Zusammenhänge durch den modernen Positivismus einer Nachprüfung unterzogen worden. Sie ergab, was die Gültigkeitsfrage anlangt, eine wesentlichere Abweichung von Humes Aufstellungen nur in der Bestimmung des erkennbaren Gegenstandes: Das Prinzip der Kausalität sollte durch das Prinzip der Ökonomie ersetzt werden. An dem niederen Gewißheitsgrad aller Aussagen über einzelne Gesetze in der physischen und psychischen Erscheinungswelt hielt man mit Recht fest, und übertrug den Probabilismus, welchen Hume für alle Einsichten in kausale Verhältnisse gelehrt hatte, auf die Erfassung ökonomisch bedingter Zusammenhänge. Dagegen wurde keine Einigkeit darüber erzielt, ob das allgemeine Ökonomieprinzip, das Pendant zum allgemeinen Kausalgesetz, a priori und apodiktisch, oder a posteriori und nur mit Evidenz zweiter Ordnung eingesehen werde. Unser Standpunkt in der Frage, nämlich, daß es sich hier um eine aus beiden Bestandteilen gemischte Erkenntnis mit dem höchsten Gewißheitsgrad niederer Ordnung handle, ist an früherer Stelle entwickelt worden.

Es ist schwer zu sagen, ob durch den Austausch von Ökonomie und Kausalität dem Skeptizismus neue Nahrung zugetragen wird; denn das Wort Ökonomie ist wie das Wort Kausalität vieler Deutungen fähig. Aber während Hume ganz genau wußte und angab, was

er mit den Ausdrücken *cause* und *effect* wenigstens an den erfahrbaren und darum erkennbaren Relationen bezeichnen wollte, haben sich die modernen Vertreter des Ökonomieprinzips (Avenarius, Mach, Rickert, Cornelius u. a.) leider solcher Klarheit nicht immer befleißigt und ihren angeblich neuen Terminus in vielerlei Sinne gebraucht.[30]) Nur bei einer bestimmten Auffassung aber würde das Prinzip der Ökonomie zu Zweifeln Veranlassung geben, die noch über den empirischen Skeptizismus Humes hinausgehen.

Das Prinzip der Ökonomie, als *lex simplicitatis naturae* von Keppler und Galilei gepriesen, findet sich deutlich ausgesprochen in Giordano Brunos Schrift: Von der Ursache, dem Anfangsgrund und dem Einen. „Wenn der Intellekt die Wesenheit einer Sache erfassen will, so vereinfacht er soviel wie möglich und zieht sich aus der Zusammensetzung und der Vielheit zurück . . . Hierin zeigt der Intellekt augenscheinlich, wie in der Einheit das Wesen der Dinge liegt, die er daher in Wirklichkeit oder doch im Gleichnis zu erfassen trachtet.“ [31])

Sämtliche Ausdeutungsmöglichkeiten, die unsre Zeit für die subjektive und objektive Tragweite des Grundsatzes von der „Sparsamkeit“ oder des Prinzips „vom kleinsten Kraftmaß“ gefunden hat, lassen sich aus diesen zwei Sätzen unmittelbar ablesen. Es darf aber dabei niemals vergessen werden, daß es sich für uns hier nur um die Erkenntnis von Zusammenhängen handelt, welche die erfahrbare Wirklichkeit gesetzlich beherrschen. Denn fast alle modernen Vertreter dieses Prinzips haben als waschechte Positivisten die Ökonomie nur für die Erforschung der empirischen Objektivität als Norm aufgestellt, und ausdrücklich alle metempirischen Realitäten aus dem Reich der Erkenntnis ausgeschieden.

Die genannten Möglichkeiten nun lassen sich kurz dahin zusammenfassen: a) Die Vereinfachung der Erscheinungsmannigfaltigkeit zu einer von Gesetzen beherrschten Ordnung beruht lediglich auf subjektiver Zurechtmachung eines Chaos, der nichts in der empirischen Wirklichkeit entspricht. Also, daß zwei Teile Wasserstoff und ein Teil Sauerstoff sich, von störenden Umständen abgesehen, zu Wasser verbinden, ist kein Gesetz, das die Erscheinungen befolgen; sondern wir heben aus der Fülle der Phänomene diese bisher regelmäßig erfolgte Verbindung heraus, stempeln sie zu einer gesetzmäßigen, um uns leichter in der Wirklichkeit

zu orientieren. b) Zu erkennen ist nur die von uns geschaffene Anordnung der Erscheinungen; ob diese selbst noch eine Ordnung in sich aufweisen, ist nicht zu ermitteln. (Die Umdeutung des vorigen Beispiels für diesen Fall bedarf keiner Ausführung.) c) Die empirische Objektivität zeigt selbst die ökonomischen Verhältnisse, die wir im besonnenen Zustand an ihr entdecken. Die Phänomene H_2 und O verbinden sich danach „wirklich" stets zu H_2O. d) Die von uns ermittelte Gesetzlichkeit ist weder eine rein willkürlich durch unsre produktive Einbildungskraft geschaffene, noch besteht sie objektiv so, wie wir sie ersinnen; sie ist ein Symbol, ein Gleichnis für den Ablauf wirklicher Geschehnisse. Wasserstoff und Sauerstoff verbinden sich so miteinander, als ob sie aus „Atomen" beständen.

Von diesen Möglichkeiten in der Auffassung des Ökonomieprinzips steht die dritte dem Skeptizismus vollkommen fern. Die übrigen sind einer skeptischen Ausbeutung wenigstens fähig. Die Annahme, daß die Regelmäßigkeit des Naturlaufs nur auf willkürlicher (wenn auch notwendig-willkürlicher) Vereinfachung der Erscheinungen durch das Subjekt beruhe, bedeutet bloß in dem Fall eine Verengerung der Erkenntnisgrenzen, wenn wir im Gegensatz dazu glauben müßten, die Erscheinungen selbst folgten Regeln und Gesetzen. Dies nun müssen wir in der Tat. Ob aber das wirkliche Verhalten, zu dem dieser Glaube in Gegensatz treten soll, richtig gezeichnet war, ist eine andre Frage. Wenn wir dem Urteil zustimmen: zwei Teile Wasserstoff und ein Teil Sauerstoff verbinden sich (unter bestimmten Bedingungen) stets zu Wasser, so wollen wir damit ein sachliches Verhältnis zwischen Elementen der empirischen Wirklichkeit behaupten; nicht aber, daß wir die Phänomene H_2 und O jedesmal in Gedanken miteinander vereinigen wollen, um uns besser in der Wirklichkeit zurechtzufinden. Solche bewußt willkürliche Anordnung der Erscheinungen gibt es außerdem, aber an andrer Stelle; sie wird dann in den betreffenden Urteilen auch gemeint, und spielt in dieser Form sogar in der Wissenschaft eine große Rolle. Die klassifizierenden Disziplinen, die beschreibende Mineralogie, Botanik, Zoologie arbeiten immerfort mit ihr. Wenn der Zoologe den Walfisch zur Ordnung der Säugetiere rechnet, so ist er sich bewußt, nur eine Subsumtion der Walfischmerkmale unter den willkürlich, auf Grund von Ähnlichkeiten mancher Geschöpfe in Körperbau, Fortpflanzung, Ernährung

usw. gebildeten Begriff der Säugetiere vollzogen zu haben, dem in der Natur nicht etwa eine selbständige Gattung unabhängig von diesen Ähnlichkeiten entsprechen soll. Mit der Aufstellung objektiver Gesetze aber meinen wir konstante Beziehungen zwischen wirklichen und möglichen Wahrnehmungen; und, wenn uns dieser Glaube tröge, d. h. wenn es sich dabei nur um willkürliche Kombinationen im Interesse gedanklicher Ökonomie handelte, so wären wir unrettbar einer Illusion verfallen. Zum Glück aber ist dem nicht so. Denn die empirische Wirklichkeit entspricht ja unsern Erwartungen, die wir auf Grund der Annahme objektiv-empirischer Gesetze hegten. Selbst Mach, dessen Ansichten oft zu einer skeptischen Wendung des Ökonomieprinzips neigen, muß das zugeben: „Sind nun die Naturgesetze als bloße subjektive Vorschriften für die Erwartung des Beobachters, an welche die Wirklichkeit nicht gebunden ist, wertlos? Keineswegs! Denn, wenn auch der Erwartung nur innerhalb gewisser Grenzen von der sinnlichen Wirklichkeit entsprochen wird, so hat sich erstere doch vielfach als richtig bewährt und bewährt sich täglich mehr. Wir haben also mit dem Postulat der Gleichförmigkeit der Natur keinen Fehlgriff getan." [32])

Damit erledigt sich auch die zweite, etwas vorsichtigere Auffassung von der objektiven Tragweite des Ökonomieprinzips. Nach ihr wird diese objektive Gültigkeit nicht einfach geleugnet, sondern nur als unerkennbar, und bloß die subjektive Anordnung der Tatsachen als erkennbar hingestellt. Aber eine von uns selbst geschaffene Anordnung wird als solche gar nicht „erkannt", vielmehr nur die angeblich ganz unerkennbare objektive Gesetzlichkeit. Darum ließ Kant wohlweislich, dem der Kausalbegriff einen Besitz a priori bedeutete, alle subjektive Anordnung sich unbewußt und gleichsam hinter den Kulissen der Erkenntnis abspielen. Erkannt wird auch bei ihm die gesetzliche Verknüpfung der Erscheinungen, die zwar durch das Subjekt gestaltet wird, aber als Objekt und Inhalt des Wissens, als „empirische Realität" und nicht als subjektive Gestaltung dieser Realität erscheint.

Ebenso ist an der symbolischen Bedeutung des Ökonomieprinzips nur soviel richtig, daß dort, wo die Durchforschung der Erfahrungen noch nicht weit genug gediehen ist, vorläufige Hypothesen an die Stelle von Einsichten treten; Hypothesen, die sich oft bewußt bildmäßiger Gleichnisse bedienen, um die unbekannten Ver-

hältnisse auf einem Erscheinungsgebiet durch die bekannten Verhältnisse auf andern Gebieten provisorisch zu veranschaulichen. Wo das Bewußtsein von diesem Vorgehen fehlt, liegt es nicht daran, daß es fehlen müßte, sondern daß die Bedingungen der Besinnung, unter denen es nie fehlen kann, wieder einmal nicht erfüllt oder nicht erfüllbar sind. Auf diesem bewußt-symbolisierenden Standpunkte ewig zu verharren, ist aber keine grundsätzliche Notwendigkeit, und noch viel weniger, das Symbol für eine adäquate Wiedergabe der empirischen Wirklichkeit zu halten.

Die objektive Tragweite echter Gesetzeserkenntnis wird also durch Einführung des Ökonomieprinzips nicht erschüttert. Und das gleiche gilt von den Beziehungen, in die dieses Prinzip durch seinen Inhalt zum Skeptizismus treten kann. Die vielgerühmte „Vereinfachung" nämlich macht die Gesetzlichkeit oder die Kausalität in der körperlichen und geistigen Natur nicht überflüssig; ist vielmehr durch diese bedingt und erst eine mittelbare Folge von ihr. Natürlich ist Ordnung in bestimmtem Sinne etwas „Einfacheres" als Unordnung. Doch um das zu entdecken, bedurfte es wahrlich nicht der Einführung eines neuen „Prinzips"! Meint man aber, wir müßten zunächst an die Einfachheit in der Natur glauben und erst hinterdrein, als an ein Dokument dieser Einfachheit, an die Kausalität, so stellt man die wirkliche Reihenfolge gradezu auf den Kopf. Die *regular conjunction* der Ereignisse, der Satz, daß unter gleichen Umständen gleiche Begebenheiten aufeinander folgen, ist auch die (logisch, nicht zeitlich) erste Überzeugung, der wir nicht entrinnen können, wenn wir über die Zusammenhänge in der empirischen Wirklichkeit urteilen wollen. Daß dadurch die Übersicht vereinfacht, die Orientierung in der Fülle der Erscheinungen erleichtert, und die Geschehnisse durch Einfügung in eine unveränderliche „Form" vereinheitlicht werden — das alles sind Prädikate an dem Subjekt, das da heißt: Kausalität. Also weder für den Inhalt noch für die logischen Motive dieser Erkenntnisobjekte ist ihre Ökonomie das ausschlaggebende Moment.

Im übrigen soll die psychologische, methodologische, technische Bedeutung des Ökonomieprinzips nicht im mindesten angefochten werden. Der Trieb, das Gegebene zu simplifizieren, hat gewiß manche richtigen (und irrigen) Ansichten im Leben der Völker und Individuen, in der Arbeit der Laien und der Gelehrten hervorgetrieben. Aber man darf darum nicht das psychologische

Zustandekommen geltender Ansichten mit dem logischen Zustandekommen gültiger Einsichten verwechseln. Wenn also auch der Glaube an Nymphen und Dryaden aus dem Bedürfnis der Vereinfachung der Erfahrungen, die auf primitiven Kulturstufen nur zur Verfügung standen, hervorgegangen sein sollte, so kann doch die Wahrheit der mechanischen und botanischen Gesetze, nach denen das Wasser fließt, der Baum wächst usw., nicht durch die größere Einfachheit dieser Gesetze dem Nymphen- und Dryadenmythos gegenüber begründet werden, noch deren Inhalt bilden. Die Begründung kann vielmehr einzig durch den Hinweis geschehen, daß die Fülle aller bisher besonnen beobachteten und gedeuteten Erfahrungen in ihrem Ablauf solche konstanten Zusammenhänge aufwies, wie sie durch die Wissenschaften der Mechanik und Botanik formuliert worden sind.

5. Endlich hat der moderne Positivismus durch die völlige Abstinenz, die er auf metaphysischem Gebiete seinen Bekennern zur Pflicht macht, den Skeptizismus Humes noch zu verschärfen gewußt. Denn das bescheidene Maß, das die „Dialoge über die natürliche Religion" hier zugestanden hatten, wurde von den Nachfolgern verworfen, und ein vollendeter Agnostizismus an die Stelle gesetzt. Herbert Spencer, mit dessen Anschauungen sich die Lehren Mansels und Hamiltons eng berühren, ist zugleich sein berühmtester Vertreter. Das Metempirische nennt er das Absolute, und, während die Gesetze der empirischen Wirklichkeit wenigstens mit Wahrscheinlichkeit zu erfassen sind, bleibt das Absolute auf ewig in völliges Dunkel gehüllt. Auf dem Wege eines linguistischen Skeptizismus ist Fritz Mauthner in seinen „Beiträgen zur Kritik der Sprache" zu ähnlichen Ergebnissen gelangt. Da er den Begriff der Wahrheit nur als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit „außer uns" (gemeint ist praeter, nicht extra nos) definiert,[34]) so scheint sein Skeptizismus, der bloß für die Metaphysik ohne Einschränkung gelten soll, den Worten nach radikaler als er dem Sinne nach ist. Da ihm das Ausdrucksmittel — die Sprache — ganz an Stelle der meinenden Akte tritt (wie uns scheint, zu Unrecht), und dadurch Kritik der Sprache mit Kritik der Erkenntnis zusammenfällt, so ist „objektive Wahrheit" nichts als der „gemeinsame Sprachgebrauch".[35]) Weil ein solcher für die metempirischen Einsichten nicht besteht, so folgt deren gänzliche Hinfälligkeit von selber. Daß und warum wir diese Skepsis nicht teilen, sondern an ihre Stelle

allgemeingültige Vermutungsstufen setzen, die nach ganz bestimmten Kriterien ihren logischen Wert zu erweisen haben, wurde am Schluß des vorigen Abschnitts zur Genüge dargetan.

Doch wir dürfen bei der Schilderung und Beurteilung dieser skeptischen Standpunkte nicht länger verweilen. Denn es könnte nur wiederholt werden, was von dem Patron und Heros, mit dem sich die vorigen Kapitel ausführlich beschäftigten, was von und im Anschluß an David Hume bereits gesagt worden ist. Was darüber hinausgeht, ist lediglich von historischem Interesse, oder es betrifft wesentlich Akzentverschiebungen, und was davon selbständige Bedeutung besitzt, hat soeben Erwähnung gefunden.

Wirklich neue Formen der Skepsis sind eigentlich erst entstanden durch das Eindringen der biologischen Gedankenreihen in die Bearbeitung der Erkenntnisprobleme. Friedrich Nietzsche und Alois Mach — so heißen die glänzendsten Vertreter dieser Betrachtungsweise. Und doch ist es auch bei ihnen nur eben die biologische Wendung, welche dieser Art von Zweifel wesentliches Interesse verleiht, und selbst sie hat in der naturalistischen Skepsis der Renaissance ihre Vorläuferin gehabt, kann also nicht für vollkommen original angesehen werden. So werden sich Darstellung und Kritik kurz fassen dürfen.

Zweites Kapitel.

Friedrich Nietzsche.

I. Leben, Persönlichkeit, Schriften.

Dem Leben und der Persönlichkeit Friedrich Nietzsches habe ich an andrer Stelle eine ausführliche Schilderung zuteil werden lassen.[1]) Um mich nicht selbst wiederholen zu müssen, sei für alle Einzelheiten auf diese frühere Arbeit verwiesen und hier mit einem Schattenriß vorlieb genommen.

1. Friedrich Nietzsche wurde den 15. Oktober 1844 zu Röcken, einem kleinen, bei Lützen gelegenen Dorfe geboren. Sein Vater Karl Ludwig, selbst der Sohn eines Theologen, war Pfarrer; auch die Mutter Franziska, geborene Öhler, stammte aus einem Pastorenhause. Man sieht, das Predigerblut, das, sogar für die Fernerstehenden sichtbar, mit dem Pathos der Zarathustrareden zu so gewaltigem Durchbruch gelangte (trotzdem es in seinem Strome Gott und Teufel ertränkte), ist altes Erbgut. Tiefere genealogische Fragen, wie die nach der polnischen Abstammung der Familie — auf die sich der Philosoph halb im Ernst, halb im Scherz etwas zugute tat — sind trotz eifriger Nachforschungen in dieser Richtung noch ebenso unentschieden wie die Feststellung der Rasse, der Nietzsche auf Grund seines anthropologischen Typus zugehört.

Nach dem früh erfolgten Tode des Gatten zog die junge Witwe mit ihren beiden Kindern Fritz und Elisabeth (jetzt Frau Dr. Förster-Nietzsche, als Leiterin des Nietzsche-Archivs in Weimar lebend) nach Naumburg. Der Knabe erhielt hier den ersten Unterricht, siedelte aber bald nach Schulpforta über (1858—1864), in dessen ehrwürdiger Anstalt er seine Schulbildung vollendete.

Nun folgt die Studentenzeit in Bonn und Leipzig (1864 bis 1867), in der der junge Philologe, Schüler Ritschls und Freund Erwin Rohdes, seine ersten wissenschaftlichen Lorbeern errang.

Als Spezialarbeiten auf dem Felde der alten Geschichte sind sie für uns hier ohne Interesse. Nach Ablauf des militärischen Dienstjahrs und nach kurzer Vorbereitung auf den akademischen Beruf wurde der erst Vierundzwanzigjährige, ohne daß man Doktorexamen oder Habilitationsschrift von ihm forderte, als Professor der klassischen Philologie (Ostern 1869) nach Basel berufen.

Die zehnjährige Lehrtätigkeit an der Baseler Universität (1869 bis 1879) unterbrach zunächst der deutsch-französische Krieg, in dem Nietzsche als schweizerischem Beamten nur die Krankenpflege gestattet wurde. Von ihrer kurzen, doch entsagungsvollen Ausübung brachte der jugendliche Gelehrte eine zerrüttete Gesundheit zurück, aus der ihm von nun an nicht nur schwere Leiden, sondern auch manch Anlaß zu heroischem Aufschwung erwachsen sollte. Im übrigen ist dieser Zeitraum ganz von den Arbeiten an den Vorlesungen und an dem ersten Zyklus seiner Schriften erfüllt (Geburt der Tragödie und vier Unzeitgemäße Betrachtungen). Sie wird von einer überschwänglichen Kulturphilosophie als Weltanschauung gespeist, die ihre Wurzeln in den spekulativen Ideen Schopenhauers, der Bildung der Antike, und den künstlerischen Taten Richard Wagners geschlagen hat. Bei der bewundernden Verehrung, die der Bayreuther Meister Schopenhauer und dem Griechentum entgegenbrachte, ist es kein Wunder, daß die hohe Freundschaft, welche Nietzsche mit Wagner in diesen Jahren verband, mehr für beide bedeutete als ein persönliches Erlebnis. Sah doch jeder in dem andern das leibhaftig gewordene Ideal seiner überpersönlichen Gedanken und Ziele, mit dem er in lebendigem Austausch stehen durfte! Kein Wunder, daß in dem Augenblick, wo Nietzsche seine philosophischen Ideale wechselte, die innere und bald darauf auch die äußere Entfremdung zwischen den beiden Genien eintrat.

In dem letzten Jahrzehnt geistiger Gesundheit (1879—1889) sehen wir dann den merkwürdigen Mann unstet die Welt durchschweifen, um einzig über der Empfängnis und dem Reifen der eigenen Gedanken zu wachen. Es sind die zwei Lustren gänzlicher Einsamkeit auf der Mittagshöhe des Daseins, in der ein Werk nach dem andern die Vollendung, aber keines das Ohr der tauben Mitwelt erreichte. Den vierten Teil des Zarathustra, auf dessen Titelblatt der Verleger heute die stolzen Zahlen 48.—57. Tausend setzen darf, war sein Schöpfer gezwungen, auf eigene Kosten drucken zu lassen, und genau sieben Seelen fanden sich, denen das Buch gesandt werden konnte. Die Berge des Engadin und das Meer der Riviera blieben fast die alleinigen Vertrauten der großen Ideen, der hohen Schönheiten, der erhabenen Predigten, die ihr Denker, Dichter und Prophet einer vorgeschritteneren Zukunft zuliebe in verschwenderischer Fruchtbarkeit der Öffentlichkeit übergab.

Da, als eben die ersten Anzeichen des Verständnisses sich meldeten, brach die Geisteskrankheit (Januar 1889) über ihn herein. Erst von der Mutter, dann von der Schwester Händen liebevoll gepflegt, ist Nietzsche den 25. August 1900 in Weimar gestorben. Von der seltsamen Tragik, aber auch von der ausgleichenden Gerechtigkeit des Nachruhms künden die stolzen Räume des ‚Archivs', das, von den ersten Künstlern unsrer Zeit gestaltet, seinem Genius die Ehre erweist, welche die Welt ihm von dem Augenblick seiner inneren Selbständigkeit an zu Lebzeiten versagt hatte.

2. Als Skeptikertypus steht Nietzsches Persönlichkeit wohl einzig da. Mit dem weltmüden Pyrrho und seiner Art hat er wenig gemein. Diesem waren die Zweifel an der Erkenntniskraft des Menschen willkommene Mittel, um in der Gleichgültigkeit das Gleichgewicht seiner Seele zu finden. Dem Fanatiker der Leidenschaftlosigkeit und Unerschütterlichkeit stellt sich in Nietzsche ein Fanatiker der Leidenschaft und der Erschütterung gegenüber, dem die Ohnmacht der Erkenntnis zur Allmacht des Willens verhelfen soll. Aber der Radikalismus in den Folgen ihrer skeptischen Geisteshaltung, welche beide für den fühlenden und wollenden Kern ihrer Persönlichkeit an sich erfuhren, verbindet doch wieder diese im übrigen so grundverschiedenen Charaktere. „Alles oder Nichts" heißt hier jedesmal die persönliche Losung — aber Pyrrho wurde wegen seiner Zweifel die Seligkeit am Nichts, Nietzsche trotz seiner Zweifel die Seligkeit am All zuteil.

Weit ferner steht diese skeptische Feuerseele jenen Naturen, die, wie Sextus Empiricus oder David Hume, an dem Kleinbetrieb der Wissenschaft und des Lebens sich genügen lassen, denen der Glaube an die intellektuelle Bewältigung dieses bescheidenen Gebiets innere Sicherheit verleiht. Und auch von der weltmännischen Art Montaignes, über alle Schwierigkeiten des Daseins mit einem halb bequemen, halb ergebenen que sais-je? hinwegzugleiten, und die anspruchloseren Freuden und Leiden zu genießen oder willig zu ertragen (in blindem Vertrauen auf die „Mutter Natur"), trennt

Nietzsche das schwere Blut, durch welches er zu einer heroischen (und nicht kavaliermäßigen) Skepsis und zu dem Pathos der großen Überwindungen gedrängt wird.

Deshalb scheint er noch am verwandtesten jenen religiösen Agnostikern zu sein, die, wie Pascal, das vernünftige Erkennen verneinen, um sich mit Herz und Gemüt, in glühender Inbrunst den jenseitigen Mächten zuzuwenden. Nur daß in diese Zuwendung ein Nietzsche ganz fremdes intellektuelles Moment, der „Glaube" an eine äußere oder innere Offenbarung, stark hineinspielt, und die Objekte dieser Hingabe, der Gott und Himmel der Theologen, für den Verfasser des „Antichrist" nicht existieren. Aber über der Mischung der Seelenkräfte könnten hier wie dort die tiefen Worte eines Nachlaßfragments als Motto stehen: Wo Skepsis und Sehnsucht sich begatten, entsteht die Mystik.[2])

3. Für den Agnostizismus Nietzsches kommen als Quellen von den durch ihn selbst zum Druck bestimmten Werken eigentlich nur die Schriften der mittleren und letzten Periode in Betracht. Also die Aphorismussammlungen: Menschliches-Allzumenschliches (1879 bis 1880), Morgenröte (1881), Die fröhliche Wissenschaft (1882), sowie außer dem Zarathustra (1883—1885) die Abhandlungen Jenseits von Gut und Böse (1886), Zur Genealogie der Moral (1887), Götzendämmerung und Antichrist (1888). Obwohl die Zusammenstellung aller auf die Skepsis bezüglichen Stellen nicht einmal den Umfang eines dieser Bücher erreichen würde, müssen die Werke bei ihrer eigenartigen Natur doch nicht nur auf diese wenigen Stellen hin, sondern als Ganzes gelesen werden, wenn man die biologische Skepsis in ihnen wirklich begreifen will. Die ausdrücklichen Sentenzen und Ausführungen, welche dieser gelten, werden erst verständlich durch die Beleuchtung, die sie von den übrigen, auch den nicht erkenntnistheoretischen Partien erfahren. Denn da eine zusammenhängende und fortlaufende Entwicklung seiner Philosophie zu geben, Nietzsche versagt war, so kommt die zweifellos in ihr waltende Einheit dadurch zustande, daß alles auf alles hinweist. Deshalb ist auch die Kenntnis der ersten Schriftengruppe (die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik 1872 und die vier unzeitgemäßen Betrachtungen 1873—1876) für unsre Zwecke nicht zu entbehren, obwohl diese Gruppe eigentlich nur wenige Zeilen Material abwirft. Aber hält man sie mit den privaten Aufzeichnungen der gleichen Zeit zusammen, so füllen sich die Räume zwischen den Zeilen mit Be-

kenntnissen, die dem eigentlichen Inhalt der Abhandlungen das skeptische Gift unsichtbar unter die Oberfläche spritzen. Die Nachlaßbände sind daher, grade für die erkenntnistheoretischen Anschauungen Nietzsches, im weiten Umfange heranzuziehen. Durch die große Gesamtausgabe der Werke befindet sich die Forschung in der glücklichen Lage, sämtliche zur Sache gehörigen Aufzeichnungen benutzen zu können.

II. Die Lehre.

1. Wer sich an das verbreitete Bild hält, das von Nietzsche dem Denker und seiner Lehre im Umlauf ist, gewinnt leicht den Eindruck, als ob dieser Mann sich nur mit den ethisch-religiösen Problemen ernstlich beschäftigt habe: mit den Fragen nach dem W e r t e des Daseins, der einzelnen Kulturen, der Philosophie und Wissenschaft, meinetwegen auch der — Wahrheit; nach dem Wesen der Moral des Einzelnen und der Masse, nach dem Ersatz veralteter Ideale durch bessere. Eigentlich erkenntnistheoretische Untersuchungen aber hätten ihm fern gelegen, sein Skeptizismus beschränke sich auf gelegentliche Äußerungen, Einfälle des Augenblicks, und eben darum in übertrieben pointierte Formulierungen gegossen.

So durfte man vor dem Erscheinen des Nachlasses in der Tat zu urteilen versucht sein. Seitdem aber wissen wir, daß zwar die Wertfragen durchaus im Mittelpunkt des Nietzscheschen Denkens in allen Phasen seiner Entwicklung gestanden, daß aber daneben die beiden andern Grundprobleme, daß das Erkenntnisproblem und das Wirklichkeitsproblem ununterbrochen seine philosophische Arbeit begleitet haben.[3]) Dabei verläuft die Entwicklung der erkenntnistheoretischen Anschauungen nicht anders als die philosophische Entwicklung des Mannes überhaupt. Wir haben längst verlernt, diese als eine zwischen unmotivierten Gegensätzen willkürlich hin und her taumelnde anzusehen; vielmehr ist es ein G r u n d g e d a n k e, dessen geheime Bestandteile im ersten Stadium noch unentdeckt und friedlich unter der schützenden Hülle ihrer Vereinbarkeit nebeneinander schlummern; dann folgt ihre bewußte Auseinanderlegung, ihr Erwachen zur Selbständigkeit, und damit, in der zweiten Periode, die einseitige Fortbildung eines dieser Bestandteile, der deshalb im scharfen Gegensatz zu den übrigen empfunden wird. Erst die dritte Phase bringt die Vertiefung und dadurch die Versöhnung. Ein unbewußtes Sowohl-als-Auch

führt durch ein bewußtes Entweder-Oder zum bewußten Sowohl-als-Auch hinauf und zurück.

2. Nietzsches Skepsis ist daher genau so alt wie seine Philosophie. Sie tritt nicht in der einen Epoche auf, um in einer andern zu verschwinden; sondern sie ist da von Anfang an, bereichert nur ihre Gründe und wechselt ihre Beziehungen zu den andern Kräften der menschlichen Seele.

Noch ehe Nietzsche an die Abfassung seines philosophischen Erstlingswerks dachte, war sein erkenntnistheoretischer Standpunkt, wie ihn die erste Schriftengruppe vertritt, festgelegt. Er deckt sich im wesentlichen mit den K a n t i s c h e n Anschauungen in der Form, die ihnen A l b e r t L a n g e und dessen „Geschichte des Materialismus“ gegeben hat. Sie hatte sich der junge Nietzsche durch wiederholte und begeisterte Lektüre dieses Werkes zu eigen gemacht.[4]) Metaphysik als Wissenschaft ist unmöglich, also beschränken wir alle „Wahrheit“ und alle „Erkenntnis“ auf die Erscheinungswelt; Metaphysik als Religion und Kunst ist möglich, also genießen wir ihren Trost und ihre Schönheit. So etwa lautet das Programm, das Lange im Anschluß an Kant aufstellte, und zu dem sich auch die Jugendphilosophie unsres Denkers bekennt. Ostern 1868 schreibt Nietzsche an seinen Freund Deußen: „Wer aber den Gang der einschlägigen Untersuchungen, vornehmlich der physiologischen seit Kant im Auge hat, der kann gar keinen Zweifel darüber haben, daß jene (Erkenntnis-) Grenzen so sicher und unfehlbar ermittelt sind, daß außer den Theologen, einigen Philosophieprofessoren und dem vulgus niemand sich hier mehr Einbildungen macht. Das Reich der Metaphysik, somit die Provinz der ‚absoluten‘ Wahrheit, ist unweigerlich in eine Reihe mit Poesie und Religion gerückt worden. Wer etwas wissen will, begnügt sich jetzt mit einer bewußten Relativität des Wissens — wie z. B. alle namhaften Naturforscher. Metaphysik gehört also bei einigen Menschen ins Gebiet der Gemütsbedürfnisse, ist wesentlich Erbauung: andrerseits ist sie Kunst, nämlich die der Begriffsdichtung; festzuhalten aber ist, daß Metaphysik weder als Religion noch als Kunst etwas mit dem sogenannten „An sich Wahren oder Seienden“ zu tun hat.“ [5])

Der Gedanke liegt nahe, daß die j u g e n d l i c h e K u l t u r p h i l o s o p h i e, wie sie die Geburt der Tragödie und die Unzeitgemäßen Betrachtungen vertreten, daß ihr so laut verkündetes

Bekenntnis zu Schopenhauers dogmatischem System und zu Richard Wagners skepsisfreiem Weltbilde, daß ihr eigener metaphysischer Überschwang in der Ausdeutung und Weiterbildung dieser Muster, die Projektion dionysischer und apollinischer Bedürfnisse in den Weltengrund, die Erzeugung des Genius in das Weltenziel — daß dies alles die Überwindung auch jedes partiellen, gegen die Möglichkeit transzendenter Spekulationen gerichteten Skeptizismus zur unerläßlichen Voraussetzung haben müsse. Aber die Nachlaßfragmente dieser Zeit [6]) und einige Bemerkungen in den Schriften selbst belehren uns eines bessern. Sie machen es glaubhaft, daß Nietzsche mit der Langeschen Vermittlung, Metaphysik in einer Beziehung zu verwerfen und in andrer Beziehung anzuerkennen, die Verehrung Schopenhauers und Wagners sowie die eigene Kulturmetaphysik dieser Periode vor sich selbst gerechtfertigt habe.

Bereits in dem „Fragment einer Kritik der Schopenhauerschen Philosophie“ [7]) wird der Nachweis versucht, daß dieser Philosoph das Ding an sich ebensowenig wie seine Vorgänger erkannt, daß auch er durch unerlaubte Übertragung menschlicher Vorstellungsformen (wie Existenz, Zeit, Wille usw.) auf die Transzendenz deren Beschaffenheit bestimmt habe; daß auch seinem System also nur der Wert einer „poetischen Intuition“ zukomme. Eine noch deutlichere Sprache reden die unbenutzten Stücke zur Geburt der Tragödie und der viel zu wenig gewürdigte Aufsatz „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“. Denn in diesen stillen Niederschriften wird mit aller Entschiedenheit — gegen Schopenhauer und Wagner — die Meinung vertreten: daß Kunst, Religion und Philosophie (= Metaphysik), auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft, nur Illusionen und Truggebilde zutage fördern. Der Begriff „Wahnvorstellungen“ ist hier gradezu der herrschende. Und so kommt es, daß sogar in der Schopenhauer gewidmeten dritten Unzeitgemäßen der Skeptiker Montaigne gepriesen und „noch ehrlicher als Schopenhauer“ genannt wird.[8]) Aber — das ist die Kehrseite — es gibt schöne und häßliche, abstoßende und erbauende, es gibt vor allem, und darauf kommt es dem Kulturfanatiker jetzt an, kulturfördernde und -hemmende Illusionen. Und jene haben vor diesen den Vorzug nicht der Wahrheit, aber des Werts. Wo also Nietzsche in scheinbarem Gegensatz zu seinem metaphysischen Agnostizismus diesen vor jenen das Wort redet, da wird eine immanente Kritik ihm Absolution erteilen und von Widersprüchen frei erklären müssen. Es ist kein Selbstwiderspruch, wenn er die metaphysische Bildung, die er verbreiten will, als „Wechsel von Wahnvorstellungen“, die metaphysische Erziehung, die er betreibt, als „Übertragung von Wahnvorstellungen“ bezeichnet,[9]) Deutlich ist er sich wohl dieser rechtfertigenden Hintergedanken nicht immer bewußt geworden, sondern nur in den besonneneren Zeiten vor und nach der Produktion; sonst hätte er schwerlich mit so vollen Segeln den Ozean der Transzendenz befahren.

Aber — und das ist wesentlich — auch die biologische Sanktion für den Wert dieser Illusionen fehlt nicht in den frühesten Schriften. So werden in der, schon durch ihren Titel biologisch gefärbten, Abhandlung „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ Kunst und Religion „zum Leben notwendige Illusionen“ genannt,[10]) damit der Antagonismus zwischen logischen und biologischen Werten betont, und, dem Wahlspruch der damaligen Zeit „pereat veritas, fiat vita“ treu, diesen vor jenen der Vorzug gegeben. Der „geheimnisvolle Dunstkreis“ und die „Wahnbilder“ sollen erhalten bleiben, sofern sie nur einem höheren Leben dienen. Und auch der Gedanke ist schon vorhanden, daß hinter diesen „Lügen“ der Wille als das Weltwesen steht, das solche „Wahnmechanismen“ zu seiner eigenen Erhaltung und zur Entfaltung seiner sublimeren Formen selber schafft.

So interessant die Einsicht auch ist, daß Nietzsche bereits von Anfang an die Grundzüge seines Skeptizismus im Geiste getragen, ja zu Papier gebracht hat, so dürfen wir doch nicht vergessen, daß es sich dabei nur um ein Schema, um ein Programm handelte, dessen Ausfüllung und Erfüllung erst späteren Jahren vorbehalten geblieben ist. Denn die Versuche, an denen es nicht fehlt,[11]) die Fragestellungen im einzelnen festzulegen, zeigen noch die Unreife des Jünglings, die erst in den Schriften der nächsten und übernächsten Gruppe zu weichen beginnt.

3. Hatte Nietzsche bisher seine hochfliegenden Gedanken über Wesen und Bedeutung der geistigen Welt in glühenden Farben vor das erstaunte Auge seiner Leser gezaubert und den erkenntnistheoretischen Vorbehalt, daß es sich dabei immer nur um das wünschenswerte, nicht um das wahre Weltbild handle, ja grundsätzlich nur handeln könne, in geheimen Aufzeichnungen eingestanden, so wird nunmehr, nachdem auch die „Wünschbarkeit“ eben dieses

Weltbildes für ihn verflogen war, das skeptische Bekenntnis stärker betont und aller Metaphysik öffentlich Valet gesagt.

Bald mit derben Keulenschlägen, bald mit feinen, ins Herz dringenden Nadelstichen wird jeder Anspruch auf ein Wissen um die übersinnliche Welt langsam zu Tode gequält. Metaphysik ist jetzt die Wissenschaft, „welche von den Grundirrtümern der Menschheit handelt, doch so, als wären es Grundwahrheiten",[12]) an deren Zustandekommen „die allerschlechtesten Methoden der Erkenntnis, nicht die allerbesten", gearbeitet haben.[13]) Auch wenn die auf das unerfahrbare Wesen der Dinge gerichteten Einsichten mit dem Mantel der religiösen Symbolik oder der künstlerischen Verklärung sich drapieren, so werden sie doch dadurch nicht um ein Bruchteil richtiger. „Noch nie hat eine Religion, weder mittelbar noch unmittelbar, weder als Dogma noch als Gleichnis eine Wahrheit enthalten. Denn aus der Angst und dem Bedürfnis ist eine jede geboren, auf Irrgängen der Vernunft hat sie sich ins Dasein geschlichen." [14]) Die Künstler aller Zeiten sind „die Verherrlicher der religiös-philosophischen Irrtümer der Menschheit, und sie hätten dies nicht sein können ohne den Glauben an die absolute Wahrheit derselben. Nimmt nun der Glaube an eine solche Wahrheit überhaupt ab, verblassen die Regenbogenfarben um die äußersten Enden des menschlichen Erkennens und Wähnens: so kann jene Gattung von Kunst nie wieder aufblühen." [15])

So wird im Geiste des echten Positivismus das Lob der reinen, auf Erfahrung beschränkten Wissenschaft in allen Tönen gesungen; nicht der Künstler, der Philosoph, der Heilige, sondern der „freie Geist" wird die ideale Persönlichkeit, in der diese Überzeugungen sich zu lebendiger Wirklichkeit verdichten, der „Wanderer", der mit maßvoller Bescheidenheit die helle und klare „Philosophie des Vormittags" zu bringen berufen ist.

Wichtiger ist die Art, in der Nietzsche nicht nur den Gegenstand, sondern den Wert, vor allem den biologischen Wert der so eingeschränkten Erkenntnis zu bestimmen sucht. Dies geschieht zwar noch schwankend und schwebend (wie hat er an dieser Frage persönlich gelitten!), aber doch in deutlichem Gegensatz zu den Baseler Schriften.

Es erhebt sich nämlich die abgründige Frage: gesetzt, daß der Baum der Erkenntnis nicht der Baum des Lebens ist — wie es schon in der ersten Phase hindurchklang und jetzt ausdrücklich

bestätigt wird [16]) —, ist es dann für den, der dies eingesehen, überhaupt noch möglich, es im Leben auszuhalten? Bleiben die biologisch nötigen Illusionen für ihn überhaupt noch Illusionen, d. h. Vorstellungen, an die er notwendig glauben muß? (etwa nach Art des „dialektischen Scheins" in Kants Antinomien?) Kann der Mensch aus vitalen Interessen in der aufgedeckten Täuschung verharren? Und wenn er es kann, wird er es wollen dürfen? Bekämpft vielleicht der moralische Wert der Wahrheit den biologischen Wert der Unwahrheit? (Der Glücks-, Lust- und Utilitätswert der Wahrheit, über den sich Nietzsche ausläßt, wird bald dem ethischen, bald dem biologischen Wert von ihm untergeordnet und wir berücksichtigen ihn hier deshalb nicht.) Oder, wenn wir Nietzsche einmal an Schiller orientieren (mit dem er viel mehr gemein hat als er Wort haben wollte) — der Ausspruch „nur der Irrtum ist das Leben und die Wahrheit ist der Tod" träfe jetzt zwar für alle Lebewesen zu, die sich dieser Einsicht noch nicht bewußt geworden sind; aber für jene anderen, hellsichtigeren, müßten da nicht Irrtum wie Wahrheit den Tod bedeuten? „Eine Frage scheint uns die Zunge zu beschweren und doch nicht laut werden zu wollen: ob man bewußt in der Unwahrheit bleiben könne? Oder, falls man dies müsse, ob da nicht der Tod vorzuziehen sei?" [17]) So sind wir „von vornherein unlogische und daher ungerechte Wesen und können dies erkennen: dies ist eine der größten und unauflösbarsten Disharmonien des Daseins".[18]) Das „intellektuelle Gewissen" sträubt sich dagegen, als Wahnbilder entschleierten Glaubenssätzen anzuhängen.[19]) Wer anders empfindet, leidet an „Lasterhaftigkeit des Intellekts".

Ist so der Gegensatz zwischen logischen und biologischen Werten auf die äußerste Spitze getrieben, so bringen die ethischen Werte, indem sie sich auf die Seite der Erkenntnis gegen das Leben stellen, den tödlichen Kampf zu einer vorläufigen Entscheidung. Wir stehen vor der unentrinnbaren Frage: ist die Erkenntnis ein Mittel des Lebens oder ist das Leben ein Mittel der Erkenntnis? wer stellt den höheren Zweck dar, und wer muß, da beide unverträglich scheinen, geopfert werden? Die Antwort fällt zaghaft, aber im entgegengesetzten Sinne aus wie in der vergangenen Periode: das Leben wird zum Mittel der Erkenntnis! [20]) Pereat vita, fiat veritas. „Wir wollen lieber den Untergang der Menschheit als den Rückgang der Erkenntnis." [21]) Aber — ist es nicht doch möglich,

mit der Wahrheit zu leben? Handelt es sich vielleicht doch um auflösbare Mißklänge, um überwindliche Gegensätze? Gibt es hier am Ende doch noch eine neue „Morgenröte", und bringt sie uns nicht doch noch eine „fröhliche Wissenschaft"?

Wahrlich, tiefsinnige Probleme, in denen Biologie, Ethik und Kritik der Erkenntnis hart aufeinander prallen. Probleme, von Nietzsche vorläufig nur mit seltener Eindringlichkeit gestellt, aber noch nicht in die letzten Tiefen verfolgt, das Knäuel ihrer Fäden noch unentwirrt und darum weiterer Bearbeitung bedürftig!

4. Eine solche ist ihnen denn auch in der letzten und reifsten Epoche unsres Denkers zuteil geworden. Unausgesetzt beschäftigen sich die Werke von der „fröhlichen Wissenschaft" an mit diesen Fragen; freilich übertönt vom Pathos der ethischen Untersuchungen, in denen wir das eigentliche Herz schlagen hören, aber doch in gründlicherer Weise und in größerem Umfange, als es ungelehrte und gelehrte Oberflächlichkeit gern Wort haben möchte. Gewiß konnte Nietzsche wegen seiner, durch welche Umstände auch immer bedingten, essaiistischen, aphoristischen und apostolischen Art zu philosophieren, und wegen des geistigen Zusammenbruchs vor Vollendung des Lebenswerks, nicht über Richtlinien, Ansätze und Samenkörner hinausgelangen, und ein „System" skeptischer Argumentationen, etwa nach dem Vorbild des Sextus Empiricus, hat er uns nicht hinterlassen. Aber mit einigem guten Willen (den man Männern von seiner Bedeutung wohl schuldig ist) läßt sich ein leidlich geschlossener Grundriß, und keineswegs bloß ein Trümmerhaufen unzusammenhängender Materialien aus den mehr äußerlich als innerlich zerstreuten Ausführungen gewinnen.

Erkenntniskritisch bedeutsam wird die biologische Beleuchtung von Wissen, Glauben, Vermuten erst von dem Augenblicke an, wo Begriff, Grad und Gegenstand unsrer Überzeugungen durch sie erhellt, ja erst bestimmt werden sollen. So lange die Kennzeichen, der Objektkreis, die Grenzen der Erkenntnis selbständig bleiben, und nur gefragt wird: welche Rolle spielen Wahrheit und Wissen, die im übrigen ihren eigenen Gesetzen folgen, auf der Bühne des Lebens? wann und wo treten sie hier auf? welchen Wert haben sie für dieses Theater? — solange treibt man Erkenntnisbiologie (je nach dem Begriff, den man sich dabei vom „Leben" macht, empirische oder metempirische), aber nimmermehr Erkenntnistheorie; wenigstens nicht in der strengen Anwendung, die wir

im vorigen Abschnitt diesem Worte gegeben haben. Da nun der philosophische Skeptizismus ganz und gar ein Bekenntnis über die Gültigkeit des Erkennens, also eine eminent erkenntnistheoretische Position bedeutet, so kann auch vom biologischen Skeptizismus erst dort die Rede sein, wo diese quaestiones juris und nicht bloß die quaestiones facti durch biologische Merkmale entschieden werden. Bisher war Nietzsche Skeptiker und Biologe der Erkenntnis, aber noch nicht biologischer Skeptiker gewesen. Er hatte die Ungültigkeit der Erkenntnis nicht biologisch begründet, sondern diese Ungültigkeit und ihren Lebenswert als getrennte Fragen behandelt. Nunmehr verwachsen beide zu einer untrennbaren Größe. Und zugleich dehnen sie sich auf weitere Gebiete aus, fressen auch das empirische Wissen an, und steigern den partiellen zum totalen Skeptizismus.[22])

Noch in der „fröhlichen Wissenschaft" werden Wahrheit und Falschheit an unsern Urteilen neben deren biologischen Eigenschaften als eigenartige Merkmale aufgestellt. Es wird zwischen der Kraft und der Wahrheit einer Überzeugung scharf geschieden. Beide können z. B. in Gegensatz zueinander treten, was ohnedem nicht möglich wäre. Ursprünglich war die Wahrheit (deren sich nach Nietzsche hier der Glaube an die chaotische Ungesetzlichkeit der Natur, an das Fehlen von Substanzen und Zwecken, an die ewige Wiederkehr aller Dinge usw. erfreut) ein ungeeignetes Lebensinstrument;[23]) jetzt allmählich beginnt auch er sich im Leben zu bewähren. „Sehr spät erst trat die Wahrheit auf, als die unkräftigste Form der Erkenntnis . . . Also die Kraft der Erkenntnisse liegt nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sondern in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung." Und erst, nachdem sich auch der Trieb nach Wahrheit biologisch als nützlich entpuppt hatte, stießen endlich diese wahren Erkenntnisse und jene uralten Grundirrtümer aufeinander: „beide als Leben, beide als Macht, beide in demselben Menschen. Der Denker: das ist jetzt das Wesen, in dem der Trieb zur Wahrheit und jene lebenerhaltenden Irrtümer ihren ersten Kampf kämpfen, nachdem auch der Trieb zur Wahrheit sich als eine lebenerhaltende Macht bewiesen hat."[24]) Aber der Schluß des Aphorismus, der Zweifel, inwieweit die Wahrheit auch wirklich die „Einverleibung" verträgt, und die Verdächtigung der Logik (von deren Fesseln sich doch kein Mensch befreien kann) in bezug auf ihren Wahrheits-

gehalt, zeigen, wie die biologische Skepsis immer mehr das theoretische Kriterium der Wahrheit, nicht nur deren praktischen Lebenswert anzufressen droht. Dabei handelt es sich nicht etwa um die Einführung des biologischen Kriteriums neben dem logischen, so daß, wo dieses vorhanden ist, auch jenes sich finden müsse; sondern gradezu um die Entthronung der logischen Wahrheit durch den biologischen Nutzen eines Urteils.

Allerdings verschwindet das logische Kriterium, durch das sich die Richtigkeit (Irrtümlichkeit) einer Aussage unabhängig von deren Lebenswert oder -Unwert angeben läßt, nicht ganz aus den Schriften dieser Zeit; aber es wird nur als wesenloses Gebilde, als unerfüllbares Ideal mitgeschleppt, oder, wo es in Gebrauch tritt, im Widerspruch zu dem jetzt errungenen Standpunkte beibehalten. Leider hat Nietzsche den Begriff der Wahrheit im logischen Sinne niemals eingehender untersucht. Als dessen allgemeinstes Merkmal aber schwebte ihm vor: die Übereinstimmung einer Vorstellung, eines Gedankens mit dem, was dieser Gedanke meint oder ausdrücken will, also in den meisten Fällen die Übereinstimmung mit einer gemeinten „Wirklichkeit".

In einem Fragment aus dem Anfang der achtziger Jahre haben wir bereits die endgültige Form dieser biologischen Skepsis in nuce vor uns: „Wahr heißt: für die Existenz des Menschen zweckmäßig. Da wir aber die Existenzbedingungen des Menschen sehr ungenau kennen, so ist, streng genommen, auch die Entscheidung über wahr und unwahr nur auf den Erfolg zu gründen. Woran ich zugrunde gehe, das ist für mich nicht wahr — das heißt, es ist eine falsche Relation meines Wesens zu anderen Dingen. Denn es gibt nur individuelle Wahrheiten, — eine absolute Relation ist Unsinn."[25]) Das Nest skeptischer Behauptungen, auf dessen Vorhandensein solche Aussprüche hindeuten, gilt es nun im einzelnen auszuheben.

5. Dazu erscheint es rätlich, hier verschiedene Stufen der Skepsis zu unterscheiden, die zwar sämtlich von unserm Philosophen gelegentlich erstiegen werden, die aber weder notwendig einander bedingen, noch gleich wesentliche Bestandteile in seiner Lehre ausmachen. Das alles ist für die Beurteilung und Kritik solcher Gedankengänge von großer Wichtigkeit. Diese wird nur so befähigt, den einen oder den andern Schritt gutzuheißen, ohne darum die übrigen mitzumachen. Allerdings sind die meisten Aussprüche Nietzsches unendlich vieldeutig, und erleichtern dem Darsteller und Kritiker nicht grade die Ausübung dieser Rücksichten. In den meisten Fällen, wo Nietzsche seine Zweifel gegen die Leistungsfähigkeit der Sinne und der Vernunft richtet, läßt sich nicht ohne weiteres entnehmen, ob die empirische oder die metempirische, ob nur die objektive oder gar auch die subjektive Tragweite dieser Organe damit getroffen werden soll. Aber bei der leidenschaftlichen Vortragsweise des Mannes, in der sich die einzelnen Schritte überstürzen, wird (oder sollte) sich heute kein Einsichtiger dies Tempo und Durcheinander zunutze machen, um in bequemer Vereinfachung hier *en bloc* gutzuheißen oder zu verwerfen.

Die mildeste Art, der niederste Grad und die unterste Stufe des Zweifels betrifft die tatsächlich bisher aufgetretenen Meinungen des Alltags, der Wissenschaft und der Philosophie. Mit unermüdlichem Eifer sucht Nietzsche nachzuweisen, wie diese insgesamt nicht logischen Erwägungen, besonnen gedeuteten Erfahrungen entsprungen sind, vielmehr den Willen zur Macht, das metaphysische Grund- und Urprinzip alles Lebendigen, ja alles Seienden, zu ihrem Erzeuger haben. Dieser erstrebt mit dem üblichen Glauben an Gott und Jenseits, Willensfreiheit und Unsterblichkeit nur seine eigene Befriedigung, und macht also von einem andern als dem biologischen Kriterium zur Gewinnung dieser Überzeugungen keinen Gebrauch. Wo er es anscheinend doch tut, wie in den Beweisen und Begründungen, da ist es nur ein Oberflächenspiel, das mit den eigentlichen Motiven bei der Gewinnung von Anschauungen nichts gemein hat. Zwar ist es nicht grade ein starker Macht- und ein kräftiger Lebenswille, der die üblichen Glaubensartikel der Laien, Gelehrten und Philosophen hervorgetrieben hat — denn man will sich durch sie vom Dasein und Kampf „erlösen" —; aber auch ein schwacher und kränklicher Machtwille sucht eben Macht und nicht Erkenntnis (= Wahrheit im logischen Sinne).

6. Diese relativ harmlose These, welche die psychologische, biologische und metaphysische Sanktion tatsächlich gehegter, zwar geltender, aber darum nicht gültiger Ansichten aufdeckt, steigert sich zu einer weit kühneren Behauptung, wenn wir in Nietzsches Sinne die Frage aufwerfen: ob denn nur die (realiter) bisher auf-

getretenen angeblichen Erkenntnisse oder ob auch unsre, im Zustand höchster Besinnung (idealiter) notwendig zu fällenden Urteile lediglich als Ausflüsse des Willens zur Macht zu gelten hätten und als nichts außerdem?

Hier aber — auf dem Felde des eigentlichen Erkennens, Wissens, Vermutens (im normativen, nicht im faktischen Sinne, wie die Schulsprache mißverständlich sagen würde) — könnte sich die Skepsis wiederum in milderen und in strengeren Formen zeigen: sie könnte der Ausdehnung nach totalen oder partiellen Skeptizismus bedeuten, d. h. nur die unerfahrbare oder auch überdies die erfahrbare Wirklichkeit dem Erkennen (im logischen Sinne) entziehen; sie könnte ferner dem Grade nach radikal oder gemäßigt auftreten, d. h. unsre Urteile als völlig wahrheitsleer, oder (alle, einige) als nur wahrscheinlich (im logischen Sinne) erklären und erweisen.

Sind es etwa bloß die metaphysischen Überzeugungen (die wir uns aber jetzt bei Erfüllung aller zum echten Erkennen notwendigen, von uns hinlänglich entwickelten Bedingungen gewonnen denken müssen), sind es nur die Urteile über die metempirische Objektivität, welche, einzig vom Machtwillen diktiert, gar keinen Anspruch auf Wahrheit in irgendeinem andern Sinne als in dem des Lebensnutzens beanspruchen dürfen? Sicherlich hat Nietzsche mit seiner biologischen Skepsis diesen Kreis von Urteilen in ganz besonderem Maße treffen wollen, und immer wieder betont er, daß in ihnen gar nichts vom Wesen der „Dinge an sich", vielmehr nur eine Meinung über dieses Wesen erfaßt werde. „Ich sehe mit Erstaunen, daß die Wissenschaft sich heute resigniert, auf die scheinbare Welt angewiesen zu sein: eine wahre Welt — sie mag sein wie sie will —, gewiß haben wir kein Organ der Erkenntnis für sie." [26])

Nicht immer lauten die Aussprüche so eindeutig. Wir müssen aber auch dort, wo die Anwendbarkeit der Logik, der Mathematik, der Kategorien ganz allgemein angegriffen wird, im stillen stets in erster Linie an ihre Anwendbarkeit auf die metaphysische Wirklichkeit denken.

7. In erster Linie, aber nicht in einziger. Denn oft sind Nietzsches Äußerungen beim besten Willen nicht anders zu deuten, als daß sie auch das angebliche Wissen um die empirische Wirklichkeit, um die Welt unsrer Erfahrungen, der Erscheinungen und

des Bewußtseins nur als Funktion des Lebens fassen, durch die uns über die Beschaffenheit auch dieser Phänomene keine Auskunft wird. Ob es sich dabei um die elementaren Urteile, um Aussagen über die einfachsten Verhältnisse handelt, oder um die verwickeltesten Behauptungen, etwa der höheren Physik, ist gleichgültig. So läßt z. B. Nietzsches Stellung zu Kants synthetischen Urteilen a priori, die doch vollkommen auf die Erscheinungswelt, nach dem Wunsch ihres Entdeckers, beschränkt bleiben sollen, nur die Erklärung zu: er habe in ihr seinem Zweifel über das gesamte Dasein, auch über die Objekte der Erfahrung Ausdruck geben wollen. „Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil; darin klingt unsre neue Sprache vielleicht am fremdesten. Die Frage ist, wie weit es lebenfördernd, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist; und wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, daß die falschesten Urteile (zu denen die synthetischen Urteile a priori gehören) uns die unentbehrlichsten sind, daß ohne ein Geltenlassen der logischen Fiktionen, ohne ein Messen der Wirklichkeit an der rein erfundenen Welt des Unbedingten, Sich-selbst-Gleichen, ohne eine beständige Fälschung der Welt durch die Zahl der Mensch nicht leben könnte, — daß Verzichtleisten auf falsche Urteile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre." Und noch deutlicher: „es ist endlich an der Zeit, die Kantische Frage ‚wie sind synthetische Urteile a priori möglich?' durch eine andre Frage zu ersetzen ‚warum ist der Glaube an solche Urteile nötig'? — nämlich zu begreifen, daß zum Zweck der Erhaltung von Wesen unsrer Art solche Urteile als wahr geglaubt werden müssen; weshalb sie natürlich noch falsche Urteile sein könnten! Oder deutlicher geredet und grob und gründlich: synthetische Urteile a priori sollten gar nicht ‚möglich sein': wir haben kein Recht auf sie, in unserm Munde sind es lauter falsche Urteile. Nur ist allerdings der Glaube an ihre Wahrheit nötig, als ein Vordergrunds-Glaube und Augenschein, der in die Perspektiven-Optik des Lebens gehört." [27])

Hier wird augenscheinlich der Erkenntniswert der Logik, der Mathematik, des Kausalsatzes usw. für das, was Kant die empirische Realität genannt hat, in Abrede gestellt, und nur der Glaube an diesen Wert als berechtigt stehen gelassen. Denn es ist doch ganz ausgeschlossen, daß Nietzsche der Ansicht war, Kant

habe diese Urteile sich auf die absolute Realität, die Welt der Dinge an sich und der Transzendenz beziehen lassen! Kant erklärt ja ihre „Möglichkeit" grade mit ihrer phänomenal beschränkten Gültigkeit.

8. Völlig ausgenommen von seiner Skepsis hat Nietzsche nur die Urteile über die rein subjektiven, willkürlichen Gedankengebilde (nicht mit den objektiven Phänomenen zu verwechseln), d. h. die reine Logik und Mathematik. „Tatsächlich gilt die Logik (wie die Geometrie und Arithmetik) nur von fingierten Wesenheiten, die wir geschaffen haben." [29])

Die angewandte Mathematik und Logik dagegen darf weder für empirische noch metempirische Gegenstände den Anspruch auf Wahrheit erheben. In diesem Sinne wird auch die Eigenschaft des „Satzes vom Widerspruch" und des „euklidischen Raums", objektive Verhältnisse, von welcher Art auch immer, wiederzugeben, ausdrücklich bestritten.[29])

9. Aber der Agnostizismus, der schon mit der Anzweifelung dieser auf die Erscheinungen gerichteten Urteile die Pyrrhonischen Paradoxien überflügelt hatte, erreicht seinen Höhepunkt erst mit der Protagoreischen Wendung, daß der individuelle Mensch der Maßstab aller erreichbaren Wahrheit sei. Entspricht dem Inhalt unsrer, noch so besonnen gefällten, Urteile niemals die Wirklichkeit, sondern bleiben sie mit ihrem Glauben an diese Korrespondenz stets biologisch bedingte Illusionen, so könnte wenigstens die Art dieser Illusionen für alle Subjekte die gleiche sein. Eine solche subjektive Allgemeingültigkeit von Illusionen hatte z. B. Kant unter dem Namen des „dialektischen Scheins" gelehrt. An ihre Stelle tritt bei Nietzsche in den extremsten Partien seiner Aufzeichnungen die individuelle Variabilität. Ein schwacher Wille wird zu diesen, ein starker zu jenen Überzeugungen gelangen. Ob unser Denker aber, wie wahrscheinlich, die subjektive Allgemeingültigkeit der Überzeugungen nur für metaphysische, oder, was kaum anzunehmen, auch für empirische Behauptungen kassieren wollte, vermag ich bei der mangelnden Abgrenzung dieser Probleme durch den Autor dokumentarisch nicht zu entscheiden.

Es ist jedoch bemerkenswert, daß in einigen der Nachlaßfragmente (die ja leider unsre Hauptquelle für die Einzelheiten in Nietzsches Erkenntnistheorie bilden müssen) der Versuch gemacht wird, grundsätzlich allgemeingültige von grundsätzlich individual gültigen Überzeugungen zu scheiden, und im Laufe der biologischen Entwicklung jene aus diesen sich bilden zu lassen.[30])

10. Wie über die Gegenstände und das Subjekt des Erkennens, so hat sich Nietzsche auch über die Grade des Wissens bald mehr, bald weniger skeptisch geäußert. Und zwar handelt es sich dabei nicht um die Grade der subjektiven Evidenz, mit der sich uns Überzeugungen aufzwingen (die hat er nicht näher untersucht), sondern um den Grad, in dem der Inhalt unsrer Überzeugung sich von der in ihr gemeinten Wirklichkeit objektiv entfernt. In milderen Stunden hat Nietzsche zugestanden, daß auch an dem logischen Kriterium der Wahrheit gemessen — also an der Übereinstimmung eines Urteils mit der Wirklichkeit, die es wiederzugeben beabsichtigt — gewisse Aussagen vor andern einen relativen Vorzug verdienen, und dies selbst auf metaphysischem Gebiete. Dann spricht er (zwar nicht von Graden der Wahrheit, aber doch) von „Graden der Falschheit" gewisser Anschauungen, von Wahrscheinlichkeiten, die hier gewonnen werden können. Und wenn wir bedenken, daß zu diesen logisch bevorzugten Hypothesen Sätze wie die von der ewigen Wiederkehr gerechnet werden, so scheint doch dem logischen Kriterium noch in recht hohen Regionen wenigstens eine relative Daseinsberechtigung zuzukommen.[31]) Diese Grade der objektiven Wahrheit gehen direkt parallel den Graden der Willensstärke, aus denen die betreffenden Überzeugungen geboren werden. Vom höchsten Standpunkt gesehen, deckt sich der kräftigste biologische Wert einer Meinung mit dem überhaupt erreichbaren objektiven Wahrheitsgehalt.

11. Aber selbst wenn wir die skeptischen Anschauungen in ihrer extremsten Form in Betracht ziehen — als totalen Skeptizismus der Ausdehnung, als radikalen dem Grade nach, beides verschärft durch die individuelle Variabilität im Inhalt aller unsrer Urteile — so sollen nicht etwa die *ἐποχή* und *ἀφασία*, die Enthaltung jeglicher Überzeugung und Aussage daraus gefolgert werden. „Frei geworden von der Tyrannei der ‚ewigen' Begriffe bin ich andrerseits fern davon, mich deshalb in den Abgrund einer skeptischen Beliebigkeit zu stürzen." [32]) Denn logisch gleichwertige Urteile (oder besser gleich wertlose) sind biologisch verschiedenwertig. Und da das Leben für Nietzsche jetzt den höchsten Wert besitzt, so haben wir uns — nicht aus theoretischen, sondern aus praktischen, nicht aus intellektuellen, sondern aus ethischen Motiven — Urteile

zu bilden, wenn das Leben solche Illusionen nun einmal nötig hat. Weil es aber auch höherer Ansichten, Bilder vom „Wesen" der Welt und des Daseins zu seinem Gedeihen bedarf, so sind auch metaphysische Glaubensartikel nicht abzuweisen, mag ihnen die Wahrheit im alten Sinne des Wortes noch so sehr abgehen.

So wird bei dem jüngsten Skeptiker wie bei seinem ältesten Urahn der Zweifel in Beziehung zum höchsten Gute gesetzt. Aber die Art, in der dies geschieht, ist eine geradezu entgegengesetzte. Pyrrho sah den Zweifel als ein willkommenes Mittel an, dem Leben in seinen höheren, so mühsamen Gestaltungen zu entfliehen. Er war froh, daß ihm die Beschaffenheit der Erkenntnisprinzipien, wie er sie erblickte, den Schluß erlaubte: der Mensch kann nichts erkennen, also soll er auch nicht meinen; dann braucht er auch nicht zielbewußt zu handeln. Für Nietzsche ist der Zweifel zunächst ein unwillkommenes Hindernis, die höheren Lebensformen zu größtmöglicher Steigerung zu bringen. Und so ringt er sich mühsam den Schluß ab, den ihm die Beschaffenheit der Erkenntnisprinzipien, die er in ähnlichem Licht wie Pyrrho erblickte, kaum erlaubte: der Mensch muß wollen und handeln; darum soll er auch dort meinen, wo er nicht erkennen kann.

Mit solchen Gedanken muß man Nietzsches Polemik gegen alle „ängstliche oder müde Skepsis", gegen den „sanften, holden, einlullenden Mohn Skepsis" lesen, deren Erkenntnistheorie der Ergebung er so wundervoll beschrieben hat. Sie ist ihm „der geistigste Ausdruck einer gewissen vielfachen physiologischen Beschaffenheit, welche man in gemeiner Sprache Nervenschwäche und Kränklichkeit nennt; sie entsteht jedesmal, wenn sich in entscheidender und plötzlicher Weise lang voneinander abgetrennte Rassen oder Stände kreuzen . . . Unser Europa von heute, der Schauplatz eines unsinnig plötzlichen Versuchs von radikaler Stände- und folglich Rassenmischung, ist deshalb skeptisch in allen Höhen und Tiefen, bald mit jener beweglichen Skepsis, welche ungeduldig und lüstern von einem Ast zum andern springt, bald trübe wie eine mit Fragezeichen überladne Wolke, — und seines Willens oft bis zum Sterben satt." [83]) Dieser „großen Blutsaugerin, der Spinne Skepsis", die wesentlich in den romanischen Ländern des modernen Europa zu Hause ist, stellt Nietzsche dann „die deutsche Form der Skepsis" gegenüber, welche er als die Anschauung Friedrichs des Großen preist, die aber im Grunde genommen seine eigene ist. Es ist „die Skepsis der verwegenen Männlichkeit, welche dem Genie zum Kriege und zur Eroberung nächst verwandt ist und in der Gestalt des großen Friedrich ihren ersten Einzug in Deutschland hielt. Diese Skepsis verachtet und reißt trotzdem an sich; sie untergräbt und nimmt in Besitz; sie glaubt nicht, aber sie verliert sich nicht dabei; sie gibt dem Geiste gefährliche Freiheit, aber sie hält das Herz streng; es ist die deutsche Form der Skepsis, welche, als ein fortgesetzter und ins Geistigste gesteigerter Fridericianismus, Europa eine gute Zeit unter die Botmäßigkeit des deutschen Geistes und seines kritischen und historischen Mißtrauens gebracht hat." [84])

Wir verstehen jetzt die geistreiche Pointierung, die ein moderner Franzose für den biologischen Skeptizismus Nietzsches einmal gefunden hat: *son scepticisme d'esprit est dogmatisme de volonté.* [85])

12. Die Beweise für diese Entkräftung aller Erkenntnis, sofern sie Wiedergabe gemeinter Wirklichkeiten zu sein beansprucht, spielen bei dem Stil Nietzsches, der ein Stil der Behauptungen und nicht der Begründungen ist, naturgemäß keine große Rolle. Sie laufen alle darauf hinaus, daß es sich bei dem unabweisbaren Glauben an die „Wahrheit" unsrer Urteile, mögen diese nun bloß die gewöhnlichsten logischen Axiome anwenden, oder sich in den kühnsten Spekulationen über die Dinge an sich ergehen, um den Glauben an eine festere, dauerndere und einfachere [86]) Beschaffenheit des Daseins handelt, als sie der ewig fluktuierenden, wechselnden, veränderlichen und gesetzlosen Wirklichkeit zu eigen sein kann. Das Postulat, die Wirklichkeit anders zu denken, als sie ist, sie „zurechtzumachen", „anzumenschlichen", zu „vereinfachen", sie durch diese „Perspektivenoptik" und „Interpretationskunst" zu fälschen und an die Richtigkeit der Fälschung zu glauben, stellt das Leben, das ohnedem notwendig zugrunde ginge. Und deshalb bleibt uns der Interpretationsmechanismus und das Gesetz dieser Optik, solange wir leben, auch ewig unbekannt. Wir können also nicht durch besonnene Abstriche etwa an unsern Sinneswahrnehmungen, Gefühlen und Willensregungen an die physische oder psychische Wirklichkeit heran gelangen; wir müssen vielmehr glauben, daß diese so ist, wie sie — nicht ist; können uns auch nicht bei den einzelnen Erkenntnisakten bewußt werden, daß wir — vielleicht aus methodischen Gründen — die Ver-

einfachung zum Behuf der Ordnung und Übersicht willkürlich vornehmen, wie der Mineraloge seine Gesteine klassifiziert, ohne jemals an eine objektive Existenz seiner Rubriken zu glauben. Wir müssen — und das ist wesentlich —, durch geheime biologische Motive gezwungen, glauben, daß, was in Wahrheit gesetzlos, gesetzlich, was in Wahrheit veränderlich, unveränderlich ist usw. Der alte Gedanke aus der ersten Periode, daß sich der Intellekt, als eine Kreatur des Willens, niemals gegen dessen Absichten kehren könne, tritt hier wieder auf.

Da nun die Verdichtung des Wirklichen zu Substanzen, Atomen, Monaden, d. h. zu Beharrlichem, die Auflösung aller Geschehnisse und Begebenheiten in kausale Gesetzlichkeit letzten Endes eine Vereinfachung bedeuten, so sehen wir, daß die oberste, wirklichkeitfälschende Kategorie, ganz wie bei Mach, Avenarius u. a., im Prinzip der Ökonomie zu suchen ist. Und da die Wissenschaft, welche den methodischen Betrieb dieser Vereinfachung darstellt, ewig der Wirklichkeit fern bleibt, so gibt sie keine „Erklärung", sondern nur einfachste „Beschreibung", liefert nur eine „Zeichensprache" oder „Semiotik" zur „Berechenbarkeit und Beherrschbarkeit der Natur".[37])

13. Ganz originell und eigenartig aber ist die Wendung: daß die Grade dieser künstlichen Vereinfachung ab- und zunehmen mit der Stärke und Schwäche unsres Macht- und Lebenswillens. Starke Naturen können den Glauben an eine Welt des ewigen Flusses und Werdens, an eine Welt ohne Ursachen und Wirkungen, ohne Ziele und Mittel vertragen; schwächere Naturen sind auf den Glauben an feste Dinge und Körper, an beharrliche Elemente und gesetzlich ablaufende Vorgänge angewiesen. Starke Naturen glauben an keine „Hinterwelten", sondern an das Diesseits als die alleinige Wirklichkeit. Schwache Wesen haften die Welt, in der sie leben, noch an ein Jenseits, das selbst wieder in der Ursubstanz, in Gott verfestigt ist. Da Nietzsche dem starken Willen überall das Wort redet, ja ihn auch zu besitzen wähnt, so nimmt es nicht Wunder, daß er sich selbst zum Glauben dieses Willens, zum Herakliteischen Weltbild des *πάντα ῥεῖ* und zur ewigen Wiederholung dieses ewigen Flusses bekennt, auf das heftigste alle Jenseitslehren verspottet und die „Erde" als die alleinige Wirklichkeit verklärt.

Hier liegt auch der Punkt, an dem Nietzsches mildere Auffassung von den verschiedenen Graden der Wahrheit (im logischen

Sinne) ihre Begründung findet. Das Weltbild, zu dem er steht, hält er nicht nur für das biologisch, sondern auch für das logisch wertvollere. Denn es kommt der Realität des „absoluten Werdens" am nächsten. Freilich, da der Irrtum zum Wesen des Lebens gehört, und es unter den Erkenntnissen lebendiger Wesen niemals „wahrere", sondern nur „weniger falsche" gibt, so ist auch dieses Weltbild noch reich an Unvollkommenheiten, und zwar aus grundsätzlichen und unüberwindlichen Gründen. Denn die Wahrheit kann immer nur als ein Teil im Ganzen des Irrtums enthalten sein. „Wenn wir allmählich die Gegensätze zu allen unsern Fundamentalmeinungen formulieren, nähern wir uns der Wahrheit. Es ist zunächst eine kalte, tote Begriffswelt; wir verquicken sie mit unseren anderen Irrtümern und Trieben, und ziehen so ein Stück nach dem anderen in das Leben hinein. In der Anpassung an den lebenden Irrtum kann allein die zunächst immer tote Wahrheit zum Leben gebracht werden."[38]) Ist also die ganze Wahrheit (auch nur eines einzigen Satzes) immer etwas Totes und daher nie Existierendes, so muß doch daran festgehalten werden, daß die Überzeugungen der lebenskräftigsten Subjekte relativ dieser Wahrheit noch am nächsten kommen.

In scheinbarem Kontrast dazu hat Nietzsche an andrer Stelle den Gedanken geäußert, daß die fälschende „Simplifikation" nur das „Hauptbedürfnis des Organischen" sei, daß das Anorganische daher die lautere Wahrheit besitze und die Wirklichkeit so erkenne, wie sie an sich beschaffen ist. „Wahrnehmen auch für die unorganische Welt einräumen, und zwar absolut genau: da herrscht Wahrheit! — Mit der organischen Welt beginnt die Unbestimmtheit und der Schein."[39]) Dieser an sich ungeheuerliche Gedanke erscheint aber nur so lange als Widerspruch zu den obigen Ausführungen wie man nicht in Betracht zieht, daß für Nietzsche dem Reich des „Unbewußten", der Materie und des Leibes (im Grunde einem Reich einfacherer Willenseinheiten) die führende Rolle in der Wirklichkeit zugesprochen wird. Es repräsentiert also das Prinzip des Lebens und des Machtwillens reiner und kräftiger als die sogenannten höheren, mit Erinnerung, Selbstbewußtsein, Persönlichkeit begabten Formen. Also es bleibt dabei: „Wo es keinen Irrtum gibt, dies Reich steht höher: das Unorganische als die individualitätslose Geistigkeit. Das organische Geschöpf hat seinen Seh-Winkel von Egoismus, um erhalten zu bleiben."[40]) Wie freilich

Wesen ohne höhere Bewußtseinsfunktion „erkennen" sollen, wird nicht aufgeklärt.

14. Zuletzt noch zwei Bemerkungen zum Inhalt der von Nietzsche (sei es nun rein biologisch oder auch logisch) befürworteten Erkenntnis. Wo er nämlich dem Glauben an Gesetzlosigkeit und Chaos, an das Fehlen von Substanzen und Kausalität, von Seelen, Monaden und Atomen das Wort redet, wird nicht immer klar, was er mit diesen Begriffen eigentlich für eine Bedeutung verbindet. Öfters verwendet er sie im ganz rohen Sinne, wonach die Ursache als etwas, was stößt oder innere Antriebe spürt, die Seele als ein beharrlicher Klotz zu denken ist; dann wieder benutzt er sie im kritisch geklärten Sinne, etwa wie Hume und die Positivisten, so daß Gesetzlichkeit nur die regelmäßige Abfolge von Ereignissen, Seele nur den einheitlichen Zusammenhang verschiedener Funktionen bezeichnen soll. Darum kann man zweifeln, ob diese Vorstellungen nur aus der phänomenalen oder aus der metaphänomenalen oder aus beiden Welten zugleich zu verschwinden haben.

Sehe ich recht, so meint Nietzsche, daß die genannten Kategorien für die metempirische Welt in jedem Sinne ihr Bürgerrecht verloren haben, für die empirische Welt dagegen nur in jener plumpen und groben Gestalt. Relativ beharrliche Elemente, Kausalität als Gleichförmigkeit des Naturgeschehens, Seelen als erfahrbare Zusammenhänge sind für die Physik und Psychologie der Erscheinungen unentbehrliche Annahmen, und als solche werden sie denn von Nietzsche auch ausdrücklich anerkannt. So bekämpft er aufs energischste die „Seelenatomistik" mit folgenden Sätzen: „Mit diesem Wort sei es erlaubt, jenen Glauben zu bezeichnen, der die Seele als etwas Unvertilgbares, Ewiges, Unteilbares, als eine Monade, als ein Atomon nimmt: diesen Glauben soll man aus der Wissenschaft hinausschaffen! Es ist, unter uns gesagt, ganz und gar nicht nötig ‚die Seele' selbst dabei loszuwerden . . . Aber der Weg zu neuen Fassungen und Verfeinerungen der Seelenhypothese steht offen; und Begriffe wie ‚sterbliche Seele' und ‚Seele als Subjekts-Vielheit' und Seele als ‚Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte' wollen fürderhin in der Wissenschaft Bürgerrecht haben." [41]) Und genau die gleiche empirische Reduktion wird mit dem Kausalbegriff vorgenommen. Er soll von allen „mythologischen" Zutaten befreit werden.

Eine zweite Bemerkung muß an den scheinbaren Widerspruch anknüpfen, der darin gesehen werden könnte, daß Nietzsche, ein so leidenschaftlicher Leugner des Daseins jenseitiger und transzendenter Welten, dennoch selbst dauernd deren Existenz in seiner eigenen Metaphysik implicite voraussetzt. Die Unstimmigkeit erklärt sich daraus, daß dieser Denker, wie so viele vor und nach ihm, zwischen den einzelnen Stufen der Transzendenz nicht streng geschieden und daher zu Mißverständnissen Anlaß gegeben hat.

Wollen wir auch hier uns nicht an der Feststellung dessen genügen lassen, was ein Philosoph tatsächlich gesagt oder verschwiegen, sondern in etwas weitherzigerer Interpretation das ermitteln, was er eigentlich gemeint hat, so gelangen wir zu fruchtbareren Ergebnissen als zur triumphierenden und etwas schülerhaften Entdeckung blanker Widersprüche.

Nietzsche kann nicht das Vorhandensein einer Transzendenz erster Ordnung geleugnet haben, d. h. einer Wirklichkeit, welche die Grenze unsres Bewußtseins und unsrer Erfahrung übersteigt. Wie hätte er sonst vom Willen zur Macht als dem „intelligiblen Charakter" eines jeden Dinges reden,[42]) wie überall dem Unbewußt- vor dem Bewußt-Geistigen den Vortritt im Haushalt der gesamten, auch der menschlichen, Natur zugestehen können? [43]) Wie, wo und wann wird mir denn etwas Unbewußtes bewußt? Wie, wo und wann erfahre ich denn Machtwillen in Gesteinen, Bäumen, Amöben, ja auch nur in meinen Mitmenschen, wo mir überall nur Sinneswahrnehmungen und deren Veränderungen von den Leibern „andrer" und überdies nur meine eigenen Gefühle und Emotionen empirisch gegeben sind? In diesem Sinne hat also auch Nietzsche, so gut (und inhaltlich überaus ähnlich) wie etwa Schopenhauer, Metaphysik getrieben und zu treiben für erlaubt gehalten. Nur in der Bestimmung ihres Wahrheitsgehalts ersetzte er das logische Kriterium (Übereinstimmung dieser Thesen mit der Wirklichkeit) durch das biologische Merkmal (Lebenssteigerung im Glauben an diese Thesen).

Aber die Transzendenz zweiter Ordnung, d. h. das Vorhandensein einer Realität, welche wiederum die unerfahrbare Welt, die den Erscheinungen zugrunde liegt, trägt und hält, und sich zu ihr verhält, wie diese zur phänomenalen Wirklichkeit, hat er in keiner Weise gelten lassen, ja auf das entschiedenste bestritten. Das sichtbare und tastbare Buch auf meinem sichtbaren und tastbaren Schreib-

tisch als Phänomene, der Komplex von „Willenspunktationen" als das metaphysische „Wesen" dieser Phänomene — und so für alle beliebigen Dinge —, das sind die zwei Wirklichkeiten, die immanente und die transzendente erster Ordnung, von denen er redet. Aber eine Macht, die noch hinter diesen „Willenseinheiten" stünde, welche Buch und Schreibtisch und den Menschen, der beide betrachtet, geschaffen hätte oder nach ihren Zielen planvoll lenkte, ein solches Jenseits, wie es die Theologen aller Zeiten konstruiert haben, das allerdings ist für diesen Denker ein Unding. So erklärt sich bei Nietzsche der scheinbare Widerspruch zwischen dem Verwerfen und der Anerkenntnis von absoluten Realitäten, „wahren Welten", Dingen an sich usw. durch die gefährliche Äquivokation der Ausdrücke. Er selbst allerdings hat diese Äquivokationen nicht aufgedeckt, noch ist er ihren Netzen immer entgangen.[44]) Aber es ist zu wohlfeil, sich dabei zu beruhigen; unsre Untersuchungen haben die Gedanken der großen Philosophen stets so positiv wie möglich zu fassen gesucht und dann die Kritik an die Gesamterscheinung angelegt, ohne sich bei der „immanenten" Kritik, dem Nachweis von Widersprüchen und Lücken niederer Ordnung aufzuhalten.

III. Kritische Bemerkungen.

1. „Auch scheinbare Widersprüche lassen sich, wenn man einzelne Stellen, aus ihrem Zusammenhange gerissen, gegeneinander vergleicht, in jeder, vornehmlich als freie Rede fortgehenden Schrift ausklauben, die in den Augen dessen, der sich auf fremde Beurteilung verläßt, ein nachteiliges Licht auf diese werfen, demjenigen aber, der sich der Idee im Ganzen bemächtigt hat, sehr leicht aufzulösen sind."[45]) Diese Mahnung Kants hat unsre Darstellung der Nietzscheschen Skepsis nach Kräften zu befolgen gesucht. Die kritischen Bemerkungen haben es daher nur noch mit dem Recht und Unrecht und mit denjenigen Widersprüchen zu tun, welche in unsern Augen „der Idee des Ganzen" anhaften.

Da bedeutet zunächst das Problem von den mannigfachen Beziehungen, die zwischen Leben und Erkennen walten, eine der schwierigsten, aber auch eine der brennendsten Fragen für die Philosophie und ihre Vertreter. Nietzsche hat dies Problem nicht als der erste erfaßt — es ist vielmehr seit Plato niemals aus der Geschichte des Denkens verschwunden —; doch hat er es mit einer Eindringlichkeit gestellt, hat ihm als Virtuose der Formulierung ein so zeitgemäßes und glänzendes Gewand gewoben, daß es mit seinem Namen noch auf lange hinaus verwachsen sein wird.

Allerdings gehört die ganze Fragestellung nicht an den Anfang der Erkenntnistheorie, sondern an das Ende der Wirklichkeits- und, je nachdem, der Wertlehre. Und dies nicht aus zünftiger Pedanterie oder künstlicher Architektonik, sondern aus tief-sachlichen Motiven. Eine innere Verwechslung der Reihenfolge kann leicht zu unheilvollen Irrtümern führen, und hat — wie sich bald zeigen wird — auch bei Nietzsche zu solchen geführt.

Von uns, denen Wahrheit und Wahrscheinlichkeit, Wissen und Glauben Bestandteile des S e i n s oder besser Beziehungen zwischen solchen Bestandteilen bedeuten, und nicht Spukgestalten eines un-

definierbaren Zauberreichs luftig-unbestimmter Wesenheiten, wird die Erkenntnis mit all ihren Eigenschaften auch als ein Stück der Wirklichkeit betrachtet werden und nach der Rolle gefragt werden dürfen, die ihr im Getriebe dieser Wirklichkeit zuzuweisen ist. Und da Urteile mit Bedeutungsbewußtsein nur in der lebendigen, ja nur in der menschlichen, und hier nur in der geistigen Sphäre vorkommen, so ist die lebendig-menschlich-geistige Natur die eigentliche Heimat der Erkenntnis. Fragt man nun nach dem Verhältnis, in dem der Bewohner hier zu seinem Lande steht, so darf nicht übersehen werden, daß die erkennenden Akte hoch verwickelte Gebilde sind, die ihrerseits aus vielen Teilstücken sich aufbauen. Die Merkmale: unter bestimmten Bedingungen Evidenz zu erregen (Gewißheit), mit Denken und Erfahrung in Einklang zu stehen (Wahrheit), die Gradation beider Erscheinungen (Stufen der Sicherheit und Wahrscheinlichkeit), das Bewußtsein von der Gegenwart dieser Faktoren (Wissen — Glauben — Vermuten = Erkennen) — sie alle dürfen nicht ohne weiteres zusammen behandelt, und es dürfen nicht etwa die biologischen Relationen des einen Merkmals auf die des anderen oder gar auf die der Erkenntnis in toto übertragen werden.

Die oberste Pflicht bei der Differenzierung der Probleme ist die reinliche Trennung zwischen den Tatsachen- und den Gültigkeitsfragen am Erkennen. Auf keinem dieser Gebiete ist die Einführung des biologischen Gesichtspunktes etwa verboten; aber auf einem jeden ist er mit dem Bewußtsein einer besonderen Aufgabe durchzuführen. In der Kritik der Humeschen Skepsis ist die Eigenart der Gültigkeit, sind deren Beziehungen (trennende wie verbindende) zu den Tatsachen der Erkenntnis gezeichnet worden; Unterschiede, die wir beim Stande der heutigen Terminologie nur durch mißverständliche, weil halb allegorische Ausdrücke und Gegensatzpaare (wie logisch—psychologisch, normativ—faktisch, gültig—geltend, idealiter—realiter, quaestio juris—quaestio facti) zu umschreiben vermögen. Wie heikel und delikat es ist, beides auseinander zu halten, wie verhängnisvoll, beides zu vermengen, das wäre an dem Vorgehen Humes ebenfalls zu lernen gewesen.

Es empfiehlt sich für eine Biologie der Erkenntnis, die Lebensbedeutung der Gültigkeitsmerkmale zuletzt zu behandeln. Denn mit dem Schwersten anzufangen, ist bedenklich. Vielmehr ist aus-

zugehen von der Aufgabe, die Erkenntnis — ihre Gültigkeit für bestimmte Subjekte, von bestimmten Objekten, in gewissen Graden und Grenzen vorausgesetzt — als Erscheinungen des Lebens zu begreifen. Hier eröffnet sich ein unermeßliches Feld der Arbeit. Wann treten wahre Urteile im Lebenslauf der organischen Natur, der Menschheit, des Einzelnen zuerst auf? Wie entwickeln sie sich aus den ungewissen, vielleicht den irrtümlichen und falschen Urteilen? Und wie geht das Urteil überhaupt aus den niederen Lebensphänomenen hervor, aus den Assoziationen der höheren Tiere? Wie entstehen diese Vorstellungsverbindungen wieder aus den primitiven Empfindungen, die vielleicht bis in die Pflanzenwelt hinabreichen? Welche Rolle spielen dabei Vererbung, Anpassung, Ausbildung der ersten Werkzeuge und andre biologische Grundfaktoren? Es sind die Fragen nach der Genealogie und Evolution von Wissen und Wahrheit, welche der Erkenntnisbiologe hier stellt, und die auch von Nietzsche berührt worden sind.

2. Aber wie als ein Stück Lebenswirklichkeit, kann man das Erkennen als ein Stück Lebens-Wert oder -Unwert betrachten. (Die biologische Durchleuchtung der Gültigkeitsmerkmale als solcher bleibt auch dabei noch zurückgestellt.) Nützen oder schaden die anderweitig als wahr oder wahrscheinlich beglaubigten Urteile dem Leben? Oder tun sie bald dieses, bald jenes, fehlt hier vielleicht jede eindeutige Beziehung? In der Behandlung auch dieser uralten Frage ist Nietzsche Meister gewesen, freilich mehr durch die Glut sowie durch die weiten und tiefen Gesichtspunkte als durch die Entschiedenheit in ihrer Lösung.

Es bleibt auch bei ihm offen — und wird es wohl lange noch bleiben —, ob der Besitz an Wahrheit alles in allem die Lebenskraft und Lebenshöhe der Menschheit gesteigert hat oder nicht. Und es bleibt nicht minder problematisch, ob nach Wahrheit zu streben unter allen Umständen moralische Pflicht sein müsse.

Aber es ist wohl keine Frage, daß dies Problem nur für die höheren, ja höchsten Lebensformen, bei denen der vitale Wert metaphysisch-religiöser Überzeugungen in Betracht kommt, seinen guten Sinn behält. Und hier wiederum ist zwischen dem Lebensnutzen der Wahrheit für Einzelne und für die Masse streng zu scheiden. Dagegen ist es eine Trivialität ersten Ranges, daß für die niederen Lebensformen, die einzig mit der Erkenntnis unsrer Erscheinungswelt zu tun haben, das Wissen bei weitem

mehr Nutzen als Schaden gestiftet hat. Ohne richtige Urteile primitiver Art, die aber über Feststellung von Augenblickserlebnissen bereits hinausgreifen,[46]) würde der Mensch, und nun gar der Kulturmensch, dem die schützenden, Erkenntnis ersetzenden Instinkte der Tiere fehlen, physisch sehr bald zugrunde gehn. Er würde vom Feuer verbrannt, vom Wasser erstickt, vom Fels erschlagen, von Pflanzen vergiftet, von Tieren gefressen, von den Maschinen zermalmt, den Bahnen überfahren werden usw. Und ohne richtige Urteile über die sehr verwickelten Gesetzlichkeiten in der empirischen Wirklichkeit wäre von einer politischen, künstlerischen oder gar technischen Kultur keine Rede. Gewiß mögen gewisse empirische Einsichten, wie die Überzeugung, von einer tödlichen Krankheit befallen, von einem Freunde verraten zu sein, die Lebenskraft gelegentlich brechen; aber zweifellos hat alles in allem hier das Wissen und die es verwaltende Wissenschaft das Gesamtleben der Menschheit stärker und kräftiger (wenn auch darum nicht glücklicher oder moralischer) gemacht. Allerdings gibt es Menschen, Zeiten und Länder, in denen eine Überladung mit Erkenntnissen das dem Leben zuträgliche Maß überschritten und damit die Mahnung hinterlassen hat, daß zwar ohne eine gewisse und zwar recht hohe Fülle an Wissen das Leben nicht gedeihen, daß aber an der Überfülle und der durch sie bedingten Willenslähmung es auch verbluten kann.

Und immer weitere Gesichtspunkte drängen sich auf. Zur Verschwisterung von Wissen und Macht, im Sinne Bacons, hätte man auf die gesamte Oberfläche des Lebens zu weisen, vom Stillen des Durstes und des Hungers bis zum Sieg der Völker im Kampf um Land und Kronen, um die Führung in Handel und Industrie; und zur Verschwisterung von Wissen und Ohnmacht, im Geiste Hamlets, auf die Tiefen des Lebens, in denen der Intellekt unsern Arm lähmt und unsre Entschließungen hemmt; zum Bündnis von Irrtum und Kraft auf den Sieg der Religionen, der Parteimeinungen, kurz so vieler mit erweislichen Vorurteilen gespickter Organisationen über die unorganisierte und unorganisierbare Menge der besonnenen und kritischen Köpfe.

Dabei läßt sich die Einreihung der Erkenntnis oder Verkenntnis (um an ein Wortspiel Nietzsches zu erinnern) in die biologischen Wirklichkeits- und Wertzusammenhänge entweder empirisch oder metempirisch betreiben. Denn es lassen sich die wahren und falschen

Urteile einmal auf die Rolle hin untersuchen, die sie als Glieder der erfahrbaren Lebenswirklichkeit und Lebenswerte spielen; oder aber auf den Platz hin, der ihnen von einer metaphysischen Biologie in den Lebensprinzipien „an sich" angewiesen wird. Solange beide Standpunkte nicht vermengt werden (wie es von Nietzsche oft geschieht, der empirischer Biologe zu sein wähnt, wo er erzmetaphysische Lebenskunde treibt), liegen hier nicht nur zwei erlaubte, sondern zwei gebotene Betrachtungsweisen vor. Gibt es überhaupt eine Metaphysik, so gibt es auch eine Erkenntnismetaphysik, und gibt es überhaupt eine Erkenntnisbiologie, so auch eine empirische und metempirische Behandlung von ihr.

Aber an dieser Stelle war davon nur grade soviel zu erwähnen, wie zur Gewinnung der Einsicht genügt: daß dieses Thema eben nicht unser Thema ist, weil die Gültigkeits- und damit die Ungültigkeitsfragen, also auch Agnostizismus und Skeptizismus unberührt davon bleiben.

3. Um so eindringlicher hat sich die Kritik den Behauptungen zuzuwenden, in denen die biologischen Bedingungen zur Gültigkeit der Erkenntnis in unmittelbare Beziehungen treten und damit erst die echt biologische Skepsis ermöglichen.

Solange es sich dabei nur um den Gedanken handelt, daß die Überzeugung von der Wahrheit und Gewißheit, der Wahrscheinlichkeit und Sicherheit unsrer Urteile tatsächlich oft genug von rein biologischen und nicht von logischen Motiven geleitet wird, hat Nietzsche wiederum eine berechtigte These in blendender Diktion aufgestellt, mit unerbittlichem Scharfsinn verfolgt und in die geheimsten Schlupfwinkel menschlicher „Ansichten" ihr Licht getragen. Daß er dabei gelegentlich übertrieben und den Anteil des intellektuellen Gewissens beim Zustandekommen wissenschaftlicher Anschauungen unterschätzt hat, fällt für bessere Leser als Nachteil kaum allzuschwer ins Gewicht. Denn für die unverantwortlich gemeinten Alltagsansichten trifft er ja im wesentlichen das Richtige, das Heer der Spezialgelehrten, „die Gewissenhaften des Geistes",[47]) hat er ausdrücklich dabei ausgenommen. „Freilich: bei den Gelehrten, den eigentlich wissenschaftlichen Menschen, mag es anders stehn — ‚besser', wenn man will —, da mag es wirklich so etwas wie einen Erkenntnistrieb geben, irgend ein kleines unabhängiges Uhrwerk, welches, gut aufgezogen, tapfer darauf losarbeitet, ohne daß die gesamten übrigen Triebe des Gelehrten wesentlich dabei beteiligt

sind."[48]) Bleiben die Philosophen übrig, denen Nietzsche in heftiger Verteidigung seiner eigensten Entdeckung (so darf man wohl sagen) zwar zu ausschließlich biologische Motive für den Glauben an die Gültigkeit ihrer Systeme zuschreibt; aber wenn er hier über das Ziel hinausschießt, so besagt das wenig gegenüber der Genialität, mit der er das Ziel stellte und zu erreichen suchte. „In der Tat, man tut gut (und klug), zur Erklärung davon, wie eigentlich die entlegensten metaphysischen Behauptungen eines Philosophen zustande gekommen sind, sich immer erst zu fragen: auf welche Moral will es (will er —) hinaus?" (Und die Moral ist für Nietzsche nur eine Funktion des Lebens.) „Ich glaube demgemäß nicht, daß ein ‚Trieb zur Erkenntnis' der Vater der Philosophie ist, sondern daß sich ein andrer Trieb, hier wie sonst, der Erkenntnis (und Verkenntnis!) nur wie eines Werkzeugs bedient hat."[49]) Was Nietzsche weiter von den geschichtlich aufgetretenen Philosophien, als dem „Selbstbekenntnis ihres Urhebers und einer Art ungewollter und unvermerkter mémoires" sagt, von den „abstrakt gemachten und durchgesiebten Herzenswünschen", die mit „hinterher gesuchten Gründen" verteidigt werden;[50]) insgleichen wie er diese Ansicht für die einzelnen Systeme, auch die hier scheinbar unverwundbarsten, wie das des Spinoza[51]) oder des Kant,[52]) durchzuführen, und an Stelle der vorgeblichen „Selbstentwicklung einer kalten, reinen, göttlich unbekümmerten Dialektik" „die Maskerade eines einsiedlerischen Kranken" oder die Stiche „der Moral-Tarantel" zu setzen weiß — alles das darf man wohl ohne Übertreibung als unsterbliche Wortprägungen für die eine Seite der Sache ansehen. Die Geschichte der Philosophie auch (nicht nur!)[53]) unter dem biologischen, ethischen, psychologischen Gesichtspunkt zu betrachten, und deshalb der logischen Gültigkeit der in ihr verkündeten Ansichten sehr skeptisch gegenüberzutreten, ist seit Nietzsche eine unabweisbare Aufgabe geworden.

4. Aber wenn auch die Geltung angeblich philosophischer Einsichten sich oft genug nur kraft einer biologischen Funktion behauptete, so ist damit die logische Gültigkeit aller echten Erkenntnis, als eines Ideals und einer nur annäherungsweise zu lösenden Aufgabe, noch lange nicht aus der Welt geschafft.

Und doch hat Nietzsche noch diesen letzten, verhängnisvollen Schritt gewagt. Hier aber vermögen wir ihm in keiner Weise Gefolgschaft zu leisten. Wohl ist auch die Gültigkeit im

strengen Sinne des Wortes, der Bereich der Objekte, von denen, der Subjekte, für die, der Grenzen, in denen bestimmte Urteile sich unter gewissen Umständen notwendig allgemeine Geltung erzwingen, irgendwie im empirischen und metempirischen Weltgeschehen, im Prinzip der Wirklichkeit und des Lebens angelegt und verankert — aber die Art, in der Nietzsche dies skeptisch auszunutzen sucht, scheint weder das Richtige zu treffen noch von unaufhebbaren Widersprüchen frei zu sein.

Um mit den letzteren zu beginnen, so setzt jede biologische Ableitung der Erkenntnisprinzipien unweigerlich die logische Gültigkeit dieser Prinzipien in irgend einem Sinne voraus. Denn nur so bin ich in den Stand gesetzt, über die Beschaffenheit der psychologischen, moralischen und letzthin der biologischen Triebfedern mich zu äußern, welche die logische Ungültigkeit von Wahrheit und Wissen, Wahrscheinlichkeit und Glauben angeblich bewirken sollen. Mit untauglichen Mitteln die Untauglichkeit der Mittel tauglich zu beweisen — das ist ein unhaltbares Verfahren, eine contradictio in adjecto und petitio principii, ein Vorgehen im Zirkel, aus dem es schlechterdings keinen Ausweg gibt. Wenigstens keinen andern als den Verzweiflungssprung der alten Pyrrhoniker, welche schließlich den eigenen Standpunkt als unhaltbar preisgeben und nur alle ihre Gegner wenigstens mit in ihren Sturz verwickeln wollten.[54]) Aber so tollkühn hat Nietzsche den Knoten nicht zerhauen.

Dieser Selbstwiderspruch wird bekanntlich von manchen Denkern in das Wesen jeder, auch der nicht skeptischen Erkenntnistheorie verlegt. Warum zu Unrecht, ist früher ausgeführt worden. Auch Nietzsche huldigt übrigens der pessimistischen Auffassung von der Erkenntnistheorie in jedem Sinne. „War es nicht" — so äußert er sich Kants kritischen Bemühungen gegenüber — „etwas sonderbar zu verlangen, daß ein Werkzeug seine eigene Trefflichkeit und Tauglichkeit kritisieren solle? Daß der Intellekt selbst seinen Wert, seine Kraft, seine Grenzen ‚erkennen' solle? War es nicht sogar ein wenig widersinnig?"[55]) Aber dadurch läßt sich Nietzsche nicht abhalten, in glücklicher Inkonsequenz, selbst Erkenntnistheorie zu treiben, ja, in unglücklicher Inkonsequenz, in dieser eine biologische radikale Skepsis zu vertreten.

Aber solcher immanente Widerspruch kommt, da er nicht in der „Idee des Ganzen" liegt, gegen jenen ersten und ernsten

Widerspruch nicht in Betracht. Und dieser betrifft nicht nur die Unmöglichkeit des Verfahrens, er betrifft auch die Unmöglichkeit des Inhalts jedes radikalen biologischen Skeptizismus. Denn wenn es gar keine faßbaren Kriterien für die Wahrheit im logischen Sinne gibt, wie kann dann von der Inkongruenz der biologischen und der logischen Wahrheit noch geredet werden, als ob die biologische Wahrheit im logischen Sinne „Irrtum, Fälschung, Lüge" usw. sei?

5. Trotz dieser tödlichen Wunde, welche solche Art von Zweifelslehre im Herzen trägt, müssen deren einzelne Ausführungen und Begründungen für sich selbst geprüft werden.

Da stößt zunächst die Ersetzung des logischen Wahrheitskriteriums durch rein biologische Merkmale auf schwere Bedenken. Von Nietzsche wird zwar das subjektive Kennzeichen der Evidenz stillschweigend stehen gelassen; denn lebenerhaltend soll nach ihm ja nicht ein Satz als solcher, sondern der Glaube an den Inhalt eines Satzes sein. Geglaubt werden müssen nach dieser Lehre also nur Sätze, bei denen der Glaube an das, was in ihnen gemeint ist, für das Leben förderlich ist. Und die biologischen Motive werden auch aus dem gemeinten Inhalt der Urteile, der uns evident erscheint, vollkommen zurückgezogen. Ich muß also nicht etwa mit Evidenzbewußtsein glauben, daß es biologisch wertvoll ist zu glauben, 2×2 sei 4 oder das Gewicht sei proportinal der Masse — denn wo bliebe da die Illusion? —, sondern daß $2 \times 2 = 4$ und das Gewicht der Masse proportional ist. Der Inhalt, soweit ich ihm zustimmen muß, trifft also das in einem Urteil behauptete Verhältnis von Subjekt zu Prädikat selbst und nicht den Wert des Glaubens an dieses Verhältnis.

Aber — hier liegt der angreifbare Punkt dieser Skepsis — das objektive Kriterium der Erkenntnis wird nicht im Einklang mit den Tatsachen, ja eigentlich überhaupt nicht näher bestimmt. Sehen wir uns den Umkreis der Inhalte, also der Objekte, an, welche Evidenz erregen, so finden wir nicht etwa nur, daß es solche sind, bei denen der subjektive Glaube an ihre Wahrheit stets arterhaltend wirkt (selbst wenn wir das in dieser zweifelhaften Allgemeinheit einmal zugestehen), sondern daß sie die weitere Eigentümlichkeit zeigen, mit Denken und Erfahrung sich in Übereinstimmung zu befinden.

Zunächst daß sie als mit Denken und Erfahrung im Einklang

befindlich geglaubt werden müssen. Und zwar liegt hier die eigentliche Sanktion für ihre Evidenz. Denn, sowie wir uns dieser Harmonie bewußt werden, müssen wir die betreffenden Urteile bejahen, und zwar je nach den verschiedenen Graden der Harmonie mit entsprechenden Graden der Gewißheit; und je nach der direkten oder indirekten Übersehbarkeit der Harmonie unmittelbar oder mittelbar.

Da Nietzsche nun diese objektiven Kriterien arg vernachlässigt und sie trotzdem nicht durch biologische Merkmale restlos zu ersetzen vermag, so entsteht jenes Schillern und Schwanken in der Art, wie bei ihm Erkenntnisse begründet werden. Bald geschieht dies auf die gewöhnliche Art, mit Hilfe des Denkens und der Erfahrung, bald auf die ungewöhnliche, mit Hilfe des Machtwillens und Lebensnutzens. Untersuchen wir etwa zwei Grundthesen seiner Philosophie, die verneinende des Atheismus und die bejahende der ewigen Wiederkunft, auf ihre erkenntnistheoretische Sanktion, so hören wir in lehrreicher Weise bald die logische, bald die biologische Tonart auf dem Grunde erklingen. Und zwar handelt es sich dabei nicht um eine Ableitung der Urteile aus uns unbewußten Ursachen, die im metempirischem Urprinzip des Lebens ruhen, sondern um durchaus kontrollierbare Motive, um uns bewußte Funktionen, die zu Evidenz oder Ablehnung nötigen sollen.

So wird das Dasein Gottes logisch widerlegt mit der Undenkbarkeit dieses Begriffs. „Gott ist eine Mutmaßung: aber ich will, daß euere Mutmaßung begrenzt sei in der Denkbarkeit . . . Weder ins Unbegreifliche dürftet ihr eingeboren sein, noch in's Unvernünftige . . . Gott ist ein Gedanke, der macht alles Gerade krumm und alles, was steht, drehend." Und unmittelbar eingestreut in die Beweise auf Grund von Denknotwendigkeiten und Denkunmöglichkeiten das Argument der Wünschbarkeit und der voluntaristischen Motive: „Aber daß ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde: wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter." [56])

Und etwas ähnliches ließe sich für die Wiederkunftslehre ausführen.

In Wahrheit aber hat noch niemand den Grund für seine Überzeugungen aus dem Bewußtsein von ihrer Wünschbarkeit (im Interesse des eigenen Machtwillens) oder von ihrer lebenerhaltenden Kraft, sondern einzig aus dem Bewußtsein von ihrer Harmonie oder

Disharmonie mit Erfahrung und Denken, und indirekt mit der durch diese gemeinten Wirklichkeit, auf irgend einem Gebiete des Wissens zu schöpfen vermocht. Diese Eigenschaften eines Urteils, ihr Dasein, Fehlen oder ihre Unsichtbarkeit, sind die eigentlich auslösenden objektiven Reize für Zustimmung, Ablehnung, Zweifel und Ungewißheit.

So wenig wie der biologische Wert unsres Glaubens an die Sätze der Mechanik, sondern eben diese Sätze selbst einen Inhalt unsrer physikalischen Erkenntnisse ausmachen, genau so wenig begründen wir diese Erkenntnisse letzten Endes jemals mit dem biologischen Wert ihres Inhalts; und das nicht aus Laune oder vorgefaßter Schulmeinung, sondern weil wir, d. h. alle Subjekte, bei denen Wahrheitsbewußtsein vorhanden ist, gar nicht anders können. Die erste Hälfte dieser Behauptung hätte auch Nietzsche unterschrieben, zur zweiten ist seine Stellung schwankend geblieben.

6. Und doch spielt in seiner Lehre das objektive Kriterium, wenigstens in der Form des Glaubens an eine Übereinstimmung unsrer Urteile mit Denken, Erfahrung und der durch beide gesetzten Wirklichkeit, eine gewisse Rolle. Denn indem er die Möglichkeit solcher Übereinstimmung leugnet, glaubt er damit nicht etwa nur bestimmte Grenzen, sondern den illusionären und trügerischen Charakter aller Urteile erwiesen zu haben. Illusion, Trug und Irrtum aber setzen notwendig den Glauben an Verhältnisse voraus, die faktisch nicht bestehen.

Biologisch wird diese Skepsis nun dadurch, daß die eine Beschaffenheit des Lebens, der ewige Fluß des Daseins, die Inkongruenz zwischen Gedanke und Wirklichkeit, eine andre Eigenschaft, sein Wille zur Orientierung in diesem Flusse, aber den Glauben an diese Kongruenz notwendig machen soll.

Beides scheint mir — auch abgesehen von dem vorher aufgedeckten Widerspruch — unhaltbar zu sein. Das Geheimnis, das den verführerischen Ansichten zugrunde liegt, ist dieses: Nietzsche zieht den Kreis dessen, was wir glauben müssen, zu weit, und dessen, was wir glauben können, zu eng. Wird beides richtiggestellt, dann kann die Wirklichkeit, wie sie Nietzsche vorschwebt, auch gedacht werden; und umgekehrt, was gedacht werden muß, ist nichts so Starres und Substantielles, das es dieser Wirklichkeit notwendig widerspräche. Dann würde der grundsätzliche Gegensatz zwischen der als wahr geglaubten und der wirklich beschaffenen

Realität im allgemeinen aufgehoben und der illusionäre Charakter der Erkenntnis zurückgewiesen sein.

Im einzelnen aber ist für die besonderen Stufen unsres Wissens der Beweis noch schlagender zu führen.

7. Von den subjektiven, d. h. nur auf willkürliche Gedankengebilde bezogenen Urteilen der formalen Logik und Mathematik hat Nietzsche zugegeben, daß die in ihnen erstrebte Wahrheit auch erreicht werde, daß das, was in ihnen gemeint wird, nämlich eine Beziehung zwischen bloß subjektiven Vorstellungen, auch faktisch sich so verhalte, wie es gemeint wird. Da wir nun von diesem Verhalten nur etwas wissen können, wenn die gemeinten Inhalte als faktisch sich so verhaltend evident geglaubt werden müssen, so bedeutet die Wahrheit hier bloß, daß keine widersprechende Evidenz, nach der es sich anders verhalte, in uns oder andern Subjekten der ersten Evidenz gegenübersteht.

8. Für die Erkenntnis der empirischen Objektivität aber hätte Nietzsche von diesem Standpunkt nicht abweichen sollen. Die Gewißheit vom Statthaben der Augenblickserlebnisse, der räumlich angeschauten Sinneswahrnehmungen und der unräumlich aufgefaßten Gefühle und Emotionen (also der äußeren und inneren Erfahrungen) ist eine vollkommene, unabweisbare. Zu sagen, ich empfände nicht blau, oder ich spürte keine Unlust, während ich den blauen Himmel betrachte, oder mich in den Finger schneide, ist widersinnig. Auch Nietzsche hat das gelegentlich betont.[57]) Wenn ich freilich dem, was ich für apodiktisch gewiß halten muß, etwas ganz andres unterschiebe — etwa ich, als substantielle Seele, sähe ein Blau an sich, oder fühlte Schmerz an sich, oder wie wir sonst die Angaben der reinen Erfahrung fälschen mögen —, dann läßt sich allerdings entgegenhalten, daß vielleicht gar keine substantielle Seele oder gar kein Blau, keine Unlust „an sich" existieren; dann kann sich der Erkenntnisbiologe den Kopf zerbrechen, warum wohl das Leben wenigstens den „Glauben" an solche Irrtümer nötig habe, und zu dem geistreichen Paradoxon gelangen; das Leben will Täuschung, es lebt von der Täuschung.[58])

Aber diese Skepsis ist dann nur die Folge eines groben Vorurteils, das man wirklich seit Kant für überwunden halten sollte. Es ist eine Art von Ironie der Geistesgeschichte, daß ein „freier, sehr freier Geist", der ultraradikale Kritiker aller Werte, gelegentlich das Opfer eines solchen naiven erkenntnistheoretischen Vor-

urteils, nämlich des extrem-realistischen werden konnte. Der Skeptiker des 19. Jahrhunderts n. Chr. reicht hier seinen Gesinnungsgenossen des 4. Jahrhunderts v. Chr. die Hand; denn ihm gilt es als ausgemacht, daß die Sinne „täuschen", und zwar, weil wir auf Grund ihrer Meldungen Eigenschaften der „Dinge an sich" zu erfassen wähnen müssen; ihm gilt als ausgemacht, daß all unsre Urteile über die Körper- und Geisteswelt sich auf eine „absolute" physische oder psychische, also eine metempirische Realität beziehen wollen, als ob Kant niemals die Formel von der empirischen Realität der synthetischen Urteile geprägt hätte. Man sieht: der Prophet der Zarathustrapredigten hat die kritische Besonnenheit des Schülers Albert Langes verloren. Das Leben kann also auch diesen Glauben an die metempirische Gültigkeit gewisser Urteile nicht wollen, wo dieser Glaube gar nicht besteht, und es kann keine „Täuschung" hier wollen, weil der Glaube an die empirische Gültigkeit, der besteht, kein Irrglaube ist.

9. Und ähnlich steht es mit den Erkenntnissen aller Gesetze, die nur die empirische Objektivität durchwalten sollen, und auch in dieser Beschränkung gemeint werden. Nietzsches Auslassungen interessieren hier bloß insoweit, wie er biologischer Skeptiker ist, d. h. wie er den Glauben an solche Gesetze zugibt, deren Bestehen aber leugnet, und diese Disproportion zwischen der tatsächlichen und der angenommenen Wirklichkeit biologisch motiviert. Insoweit dabei positivistische Geständnisse durchschlagen, ist er zwar im Recht, aber als Verleugner der biologischen Skepsis ohne Interesse.

Daß diese Gesetze, mit Ausnahme der angewandten Logik und Mathematik, nur mit Wahrscheinlichkeitswert behauptet werden dürfen, ist uns aus Humes Untersuchungen klar geworden. Aber diese Wahrscheinlichkeit bezieht sich nur auf die Grade der Übereinstimmung mit Erfahrung und Denken sowie der begleitenden Evidenzgefühle, tastet die empirische Objektivität also nicht grundsätzlich an. Daß diese dem kritisch formulierten Kausalgesetz und den einzelnen ebenso besonnen zu formulierenden Naturgesetzen nicht zuwider ist, wie Nietzsche gelegentlich zu meinen scheint, kann zwar für die Gesamterfahrung nicht apodiktisch behauptet werden, weil ja die Fälle der Zukunft, die widersprechende Ausnahmen sein könnten, noch nicht abgelaufen sind; daß sie sich aber bisher durchaus diesen Annahmen konform gezeigt habe,

beweist jede Berechnung der Tragweite eines Geschosses vor dem Schuß, jeder Brückenbau, jede Handlung im Leben, die mit Mittel und Zweck operiert, kurz die ganze Summe von Bestätigungen aller Kausalurteile, die natürlich die Einstimmigkeit der abgelaufenen Wirklichkeit mit den aufgestellten Gesetzen zur unerläßlichen Voraussetzung hat.

Daß diese empirische Wirklichkeit also Voraussagen in die Zukunft nicht enttäuscht, sondern bestätigt, zeugt nicht nur für den (biologischen) Wert des Glaubens an Gesetze, welche die Erfahrungswelt beherrschen, sondern zugleich für die (logische) Wahrheit der geglaubten Inhalte.

Und auch hier ist Nietzsche der Gefahr nicht ganz entgangen, dem Gegner Behauptungen zu unterstellen, die er nicht macht, und dann diese Behauptungen (hätte er sie gemacht, mit Recht) zu widerlegen. Und zwar in zweifacher Hinsicht. Einmal vergröbert er die Gestalt, in der die Gesetze angeblich geglaubt werden müssen, dermaßen, daß er unschwer zu zeigen vermag, wie auch die empirische Wirklichkeit ihnen gar nicht entsprechen könne. Er berücksichtigt dann nur die dogmatischen Anschauungen, welche vor Kant und Hume über Substanz, Kausalität, Seele usw. im Schwange waren, die aber seit dem Wirken dieser Meister längst nicht mehr als notwendige und unveräußerliche Glaubensartikel des menschlichen Intellekts angesehen werden können. Und ob dabei rückständige Ansichten, etwa naiv-materialistischer Denker, auch unsrer Tage, noch getroffen werden (was sicher der Fall sein dürfte), kommt für die grundsätzliche Frage nach den allgemein verbindlichen Denknotwendigkeiten, und daher für die Kritik des Erkenntnistheoretikers (und nicht des Historikers) in Nietzsche nicht in Betracht.

Also: wo die empirischen Gesetze so formuliert werden, wie an sie geglaubt werden muß, verliert diese Art Skepsis ihren Angriffspunkt; und die Formulierungen, gegen welche die Skepsis etwas ausrichten würde, brauchen, ja können bei idealer Erfüllung aller Erkenntnisbedingungen gar nicht geglaubt werden.

Aber selbst wenn die Skepsis unsern Erfahrungserkenntnissen gegenüber berechtigt wäre (nicht in dem Sinne Humes, daß diese in den meisten Fällen nur Wahrscheinlichkeit und Evidenz zweiten Grades erreichen, sondern in dem Sinne, daß ihnen die empirische Objektivität nicht entspricht), selbst dann wäre die biologische Erklärung dafür nicht zu halten. Deuten wir etwa in dem Aphoris-

mus: „Es ist ein Wahn, dem auch unsere jetzige Erfahrung widerspricht, daß die möglichste Anpassung an den wirklichen Sachverhalt die lebensgünstigste Bedingung ist“ [59]) das Wort „wirklichen“ im Sinne der empirischen Objektivität, so ist die These falsch. Denn ohne ein bestimmtes Quantum echter Einsichten über die empirische Wirklichkeit ist das empirische Leben, das sich nicht an „Dingen an sich“ stößt, sondern an Erscheinungen, mit diesen sich nährt, kleidet usw., einfach nicht möglich. Empirische Lebewesen würden ohne sie empirisch einfach — sterben müssen.

Nicht anders liegt es mit der metempirischen Tragweite dieser Gesetze. Man kann über sie streiten; aber man darf nicht eine Verwechslung von Urteilen, die nur für die Erscheinungen gelten sollen, d. h. in dieser Einschränkung gemeint sind, mit Urteilen, die über die Erfahrung hinausgreifen wollen, für eine notwendige Eigenschaft der Erkenntnisorgane halten, weil man sie selbst überflüssigerweise begeht. Es ist einfach nicht richtig, daß wir ohne weiteres gezwungen sind, alle für die Erfahrung gültigen Gesetze auch in die transzendente Realität zu projizieren. Das fällt der besonnenen Wissenschaft gar nicht ein. Nietzsche erscheint hier wiederum als ein letzter Ausläufer des extremen Realismus, dem es selbstverständlich ist, daß alle phänomenalen Bestimmtheiten auch als metaphänomenale gemeint werden müssen. Man lese nur die verwunderten Worte über die Einhaltung der durch Kant und Hume für einzelwissenschaftliche Untersuchungen längst festgesetzten Grenzen durch die moderne Wissenschaft: „Ich sehe mit Erstaunen (!), daß die Wissenschaft sich heute resigniert, auf die scheinbare Welt angewiesen zu sein.“ [60])

10. Auf höherer Stufe wiederholt sich die gleiche Erscheinung, wenn sich Nietzsche bewußt gegen die metaphysischen und als metaphysisch gemeinten Urteile wendet. Hier hält er eine Deckung zwischen der geglaubten und der wirklichen Beschaffenheit der transzendenten Realität für völlig ausgeschlossen, den Glauben an eine solche Deckung aber für eine listige Machination des Lebens in eigener Sache.

Wir haben in der Kritik der Humeschen Skepsis entwickelt und wollen es hier nicht wiederholen, daß, warum, und in welcher Einschränkung wir an der Möglichkeit einer Metaphysik festhalten; einer Metaphysik als Erkenntnis niederen Grades, d. h. einer Anschauung von der grundsätzlich unerfahrbaren Wirklichkeit, welche

grundsätzlich Vermutung, aber allgemeingültige Vermutung bleibt. Die Kongruenz zwischen der gemeinten und der realen Wirklichkeit kann zwar nicht, wie in den Urteilen über Augenblickserfahrungen, unmittelbar erlebt, noch, wie bei den Aussagen über erfahrbare Ereignisse der Zukunft, Vergangenheit oder die empirischen Gesetze, mittelbar erprobt werden; aber sie ist, bei Erfüllung der vier Bedingungen (Widerspruchlosigkeit in sich und mit der Erfahrung, Verständlichmachung der Erscheinungen, wo diese aus sich heraus nicht begriffen werden, bewußt ökonomische Ausdeutung bei gleich einleuchtenden, d. h. die ersten drei Ansprüche gleichmäßig erfüllenden Annahmen), diese Kongruenz ist, sage ich, bei Erfüllung dieser Bedingungen, mit Vermutungsevidenz (Wissen dritter, Glauben zweiter Ordnung) zu bejahen.

Wie diese Wirklichkeit dann beschaffen gedacht werden muß, ob Raum und Zeit, ob einige an diese Formen gebundene Eigenschaften, ob alle, etliche oder keine der empirischen Gesetzlichkeiten ihr zuzusprechen sind, das sind Fragen, welche den Inhalt und nicht die Möglichkeit der Metaphysik als Erkenntnis betreffen.

Nun geht auch diese Bestimmung des Inhalts letzten Endes in allgemein verbindlicher Weise vor sich, so daß nicht etwa der eine dies, der andre jenes (idealiter) für wahr halten kann; aber die Herstellung der Bedingungen zur Lösung metaphysischer Aufgaben ist so ungeheuer schwierig, daß bisher noch eine Reihe vorläufig gleichwertiger Ansichten und Meinungen einander gegenüberstehen, vielleicht faktisch immer gegenüberstehen werden. In besonnenem Zustande dürfen sie aber alle nur als Ansichten und Meinungen, und nicht als ein Wissen, welchen Grades auch immer, ausgegeben werden. Daraus macht Nietzsche das umgekehrte Verhältnis, indem er den „Glauben“ an eine starre, unveränderliche, ruhende Transzendenz als allgemein gültig und notwendig, und, da er ihn nicht für „wahr“ hält, als allgemeingültige Illusion hinzustellen sucht. Sein Eifer reißt ihn hier fort, die zum Teil treffende und immer geistreiche psychologische Analyse zufällig geltender Anschauungen für die logische Analyse notwendig gültiger Anschauungen auszugeben. Hat etwa Heraklit nicht die These vom überall und ewig fließenden Sein gelehrt? Hat nicht auch Nietzsche an sie durchaus „geglaubt“? Und im Bewußtsein davon springt unser Denker zum andern Extrem über, und leugnet die subjektive Allgemeingültigkeit metaphysischer — Verkenntnis. Starke Lebensfunktionen brauchen

diesen, schwache jenen Glauben! Aber wenn jeder noch so sehr sein persönliches Credo brauchen sollte, so wird er in dem Augenblick, wo die Erkenntnisbedingungen streng erfüllt sind, doch genau das gleiche glauben müssen wie alle übrigen gesunden Menschen.

Freilich hat Nietzsche seine Auffassung gelegentlich gemildert, hat die relative Übereinstimmung seiner eigenen und der Heraklíteischen Metaphysik mit der Realität betont, und damit die Möglichkeit einer Metaphysik, als echter, wenn auch niederer Erkenntnis, nicht bloß als Illusion, zugestanden. Der sonderbare Kontrast, in den die Behauptung: die biologisch kräftigste Metaphysik sei auch die logisch richtigste, zu jener andern, oft bei ihm auftretenden gerät: nicht die wahrsten, sondern die falschesten Urteile hätten bisher das Leben gefördert [61]) — dieser Kontrast löst sich wohl in seinem Sinne dann so, daß für schwache Individuen, oder für die Masse, in der Tat der Irrtum, für die starken Persönlichkeiten, die Einzelnen, die Wahrheit das biologisch geeignetste Werkzeug zur Erhaltung und Kräftigung ihres Daseins ausmache.

11. Der extreme Realismus, den Nietzsche trotz eifriger, in der Jugend gepflogener Kantstudien niemals losgeworden ist, zeigt sich auch bei seiner metaphysischen Skepsis in der bereits betonten Verwechslung der Transzendenz erster und zweiter Ordnung. Nietzsche wird durch die ihm halb unbewußte Anschauung gehemmt, daß mindestens bisher stets an das Bestehen einer jenseitigen Welt, die nicht nur die „Erscheinungen" in ihren eigenen Kreaturen erzeuge, sondern noch hinter den Trägern der Erscheinungen als Träger dieser Träger existiere, geglaubt worden sei. Und doch haben weder Stoiker noch Epikureer, noch Giordano Bruno, Spinoza, Schopenhauer, Hegel u. a. m. eine solche Transzendenz höherer Ordnung anerkannt! Also von einer grundsätzlichen, biologisch motivierten Illusion kann auch hier nicht die Rede sein. Die Transzendenz erster Ordnung aber, die Nietzsches eigene Metaphysik implicite anerkennt, gilt diesem Denker gar nicht als — Transzendenz; gilt ihm als „scheinbare Welt". So unmittelbar glaubt der extreme Realismus das Ding an sich in der Erscheinung zu packen, daß er es gradezu mit der Erscheinung identifiziert.

Also auch im Felde der Metaphysik: der angeblich notwendige „Glaube", gegen dessen „Wahrheit" die biologische Skepsis Nietzsches Front macht, besteht höchstens als unverbindliche Privatansicht einzelner Subjekte. Und der „Glaube", der hier notwendig

besteht, ist biologisch nicht zu erschüttern. Es ist also hier wieder nichts mit den grundsätzlichen Illusionen und Irrtümern. Grundsätzliche, notwendige, d. h. unaufhebbare Illusionen und Irrtümer gibt es überhaupt nicht; sondern nur grundsätzliche, notwendige und unaufhebbare Erkenntnisse und Gewißheiten verschiedenen Grades — sowie Fälle, „Zufälle" von (idealiter) stets zu hebenden Illusionen und Irrtümern.

Deshalb dürfen wir auch der zwar tiefsinnigen, aber unrichtigen metaphysischen Begründung der biologischen Skepsis nicht zustimmen, die sich zu den Sätzen versteigt „nicht die Erkenntnis gehört zum Wesen der Dinge, sondern der Irrtum",[62]) oder „der Irrtum ist der Vater alles Lebendigen",[63]) und welche den Irrtum als die eigentlich metaphysisch-biologische Potenz im Erkenntnisgebiete erklärt. Erkenntnis wie Irrtum müssen gewiß im „Wesen der Dinge" irgendwie angelegt sein, da sie in der „Erscheinung" beide zutage treten. In dem Sinne und soweit sind beide metaphysische Potenzen. Aber da der Irrtum zu heben, gegen die Wahrheit aber nicht anzukommen ist, möchte für den, der sich zu so kühnen Fragen der Erkenntnismetaphysik überhaupt versteigt, doch der Wahrheit die höhere metaphysisch-biologische Bedeutung zuzusprechen sein.

12. Werfen wir endlich noch einen Blick auf die Beziehungen der biologischen Skepsis zu den übrigen, geschichtlich aufgetretenen Zweifelsformen, so fällt uns gleich ein, daß schon im Pyrrhonismus die biologischen Gesichtspunkte eine Rolle gespielt haben. Pyrrho selbst glaubte, daß das Leben durch die skeptische Enthaltung vom Urteilen zwar nicht erlöschen, aber doch in seiner Kraft, Unruhe und Hast mit Hilfe der Adiaphorie und Ataraxie, der Gleichgültigkeit und Unerschütterlichkeit, gedämpft werden könne. Hätte ihm aber jemand entgegengehalten, daß bei dieser radikalen Skepsis alles Leben zugrunde gehen müsse, so würde er jedenfalls keinen Gegenbeweis zu seiner Lehre darin erblickt haben. Diese wäre ihm nicht falscher dadurch geworden, daß sie zum Tode führte, und nicht wahrer, wenn sie dem Leben diente. Nietzsche hat selbst in einigen herrlichen Nachlaßfragmenten die „weise Müdigkeit" Pyrrhos, vermutlich angeregt durch Brochards von ihm hoch geschätztes Meisterwerk (Les sceptiques grecs), wundervoll beschrieben.[64])

Die jüngeren Pyrrhoniker, teils ethisch lebensfreudiger veranlagte Persönlichkeiten als der Stifter der Schule, teils in die Enge

getrieben durch die Stoischen Einwände (man könne mit der Skepsis nicht leben, müsse aber doch leben und tue es auch, also sei die Skepsis im Unrecht), legten Wert darauf, daß ihr Bekenntnis zur Existenz der *φαινόμενα* und zu deren Verkettung in unsern Assoziationen (so daß wir Feuer bei Rauch, Narben bei Wunden erwarten) für den gewöhnlichen Lebensbetrieb, ja zur Ausübung eines Berufs (*τέχνη*), z. B. der Medizin, ausreiche.[65]) Auf den Gedanken, die logischen Kriterien durch biologische zu ersetzen, kamen sie ebensowenig, wie darauf, das Mindestmaß ihrer (positivistischen) Überzeugungen von der Beschaffenheit der Phänomene als biologisch bedingte Illusionen anzusprechen. Damit verharrten sie in den Gedankenkreisen, die zwar die Erkenntnisgültigkeit in hohem Umfang bezweifeln und die Ergebnisse dieser Zweifel in ihrem Verhältnis zum Leben betrachten, die aber noch nicht den Zweifel selbst biologisch fundieren und also auch den echten biologischen Skeptizismus noch nicht hervortreiben.

Weiter in dieser Richtung auf Nietzsche zu geht schon Hume, der Vollstrecker des Erbes der jüngeren Pyrrhoniker und empirischen Skeptiker; und zwar in mehr als einer Beziehung. Er treibt gelegentlich Erkenntnisbiologie im strengen Sinne (was die Antike niemals tat), und läßt z. B. den Glauben an die Kausalität durch einen vom Leben geleiteten „Naturinstinkt", statt durch rationale Überlegung zustande kommen. Und genau so irrig wie Nietzsche läßt er logische Gegeninstanzen zu den biologischen Instinkten, die *evidence of reason* gegen die *evidence of imagination* aufmarschieren, und letztere über erstere den Sieg erringen. Aber — in gewissem Gegensatz zu seinem Nachfolger — siegen sie als Mächte, die nicht Illusion sondern Wahrheit bringen, d. h. deren Aussagen der Wirklichkeit entsprechen. Der trügerischen Vernunft, meinte Hume, hätte das Leben seine Sache, die richtige (!) Wiedergabe der Wirklichkeit, nicht anvertrauen dürfen.[66])

Und genau hier liegen auch die Berührungspunkte mit den Ansichten Machs und seiner Schule — aber zugleich auch die Grenzen dieser Verwandtschaft. Denn das Prinzip der Ökonomie, das bei Mach und Nietzsche die Stelle des Humeschen Kausalgesetzes vertritt, ist zwar für beide Forscher biologisch bedingt — aber nach Mach erzeugt das Leben hier ein echtes Erkenntnisorgan, das uns in der Erscheinungswelt orientiert und auch nichts andres zu tun vorgibt; nach Nietzsche stürzt es uns in

Illusionen, indem es uns glauben macht, wir erkennten die Realitäten an sich, während wir in Wirklichkeit nur die Phänomene ordnen und zurechtlegen.

Die innigste Verwandtschaft aber weist Nietzsches biologische Skepsis mit dem Renaissanceskeptizismus Montaignes und Charrons auf. Denn ob man das gleiche Ding „Leben" nennt oder „Natur", und je nachdem von biologischer oder naturalistischer Skepsis redet, ist ein Streit um Worte. Um so wichtiger ist es, daß beide Denkertypen das metaphysische Urprinzip (Natur, Wille zur Macht) für die Ungültigkeit unsrer Erkenntnisse verantwortlich machen. Und da diese Wirklichkeit nach Montaigne stets wechselt und fluktuiert, blüht und welkt, so kann auch in unsern Urteilen, als einem Stück der Allnatur, nichts Beständiges sein. Da das Leben sich in ewigem Fluß befindet, die Wahrheit aber etwas festes sein will, so muß das Wesen der Erkenntnis im Irrtum liegen, meint Nietzsche. Und beide begehen den gleichen Zirkel: erst bis in die letzten metaphysischen Tiefen hinein Erkenntnis zu treiben, und dann aus den so gewonnenen Prämissen die Unerkennbarkeit aller Dinge abzuleiten.[67])

Demgegenüber treten die engen Verwandtschaftsgrade an Bedeutung zurück, welche Nietzsche mit Montaigne dort verbinden, wo beide das Problem vom Wert der Wahrheit für das Leben anschneiden und (wenigstens für die Mehrzahl der Menschen) im gleichen, pessimistischen, Sinne beantworten. Es ist die Anschauung, auf die ein Schriftsteller unsrer Tage die Sätze prägte: „ich weiß wohl: nur der Irrtum ist das Leben und die Wahrheit ist der Tod — das Tiefste, was je über Menschen und Menschendinge gesagt worden ist. Aber wie das Tiefste, so doch zugleich das Traurigste." [68])

Endlich darf ein wichtiger Berührungspunkt mit Kant nicht übersehen werden. Wo nämlich Nietzsche seine Einwände nur auf die metempirischen Urteile beschränkt, da erinnert seine biologisch- voluntaristische Sanktion des Glaubens stark an die ihm sonst so verhaßte Moraltheologie des Königsberger Philosophen. Denn für beide ist unsre Überzeugung von der Beschaffenheit der Transzendenz nicht durch Erfahrung und Denken, sondern durch den Willen geheiligt. Ob das ein moralischer oder amoralischer Wille ist, tut für die Ungeheuerlichkeit des erkenntnistheoretischen oder besser erkenntnis-praktischen Standpunkts nichts

zur Sache; so wenig wie die Verschiedenheit der geglaubten Inhalte, die sich wie Gottesglaube zu Gottesleugnung verhalten. Das eine betrifft die ethischen, das andre die metaphysischen Differenzen beider Männer, die uns hier nicht kümmern. Nur darin gehen sie auch erkenntnistheoretisch auseinander, daß Kant die subjektive Allgemeingültigkeit seines „praktischen Glaubens“ dem Inhalte nach forderte, Nietzsche aber die Frage stellte, ob nicht aus praktisch-biologischen Motiven für den einen dies, für den andern jenes notwendig zu glauben sei. Gegen beide Wendungen ist zu entgegnen: aus praktischen, moralischen oder biologischen, Motiven den Inhalt eines Satzes für wahr zu halten (ob nun für alle die gleichen oder für einzelne verschiedene Inhalte gelten sollen), ist nicht nur nicht nötig, sondern, in besonnenem Zustande, gar nicht einmal möglich.

Zweites Buch.

Der partielle Skeptizismus.

(Ein Programm.)

Ein Programm.

1. Dies „Buch“ beginnt mit der Erklärung, daß und warum es — nicht geschrieben wurde. Darstellung und Beurteilung des totalen Skeptizismus scheinen als Ergänzung die Entwicklung und Kritik des partiellen Skeptizismus, d. h. jener Anschauungsweise zu fordern, die mit wissenschaftlichen Gründen die Erkennbarkeit großer Teilgebiete der Wirklichkeit grundsätzlich bestreitet oder bezweifelt. Darum wurde diese Aufgabe ursprünglich in den Plan des ganzen Werkes mit aufgenommen. Aber im Verlauf der Arbeit mehrten sich die Bedenken gegen eine gleichmäßige Berücksichtigung von partieller und totaler Skepsis, und führten endlich zu der Weigerung: aus bloß formellen Gründen ein Versprechen einzulösen, dessen stillschweigende Voraussetzungen sich inzwischen geändert hatten.

Diese Änderung wurde bedingt durch die Notwendigkeit: die Untersuchung immer mehr in die Tiefe zu treiben, die Gedanken der zu behandelnden Philosophen bald über sich hinaus, bald hinter sich zurück zu führen, sie dadurch zu typischen Formen menschlicher Vorstellungsweise zu gestalten, und in der Kritik nun nicht mehr den relativ leicht bezwingbaren (und im Laufe der Zeit auch wohl längst bezwungenen) historischen Erscheinungen, sondern Größen gegenüberzutreten, die durch Aufzeigung immanenter Widersprüche, Lücken in der Beweisführung, und ähnliches bescheidene Geschütz nicht niederzuringen sind. Platner, von dessen Anschauungen wir im vorigen Abschnitt gehört haben, erklärt einmal diesen Unterschied sehr feinsinnig durch die Trennung zwischen der Philosophie und dem Lehrgebäude eines Denkers: „Unter Kants Philosophie verstehe ich das, was er im Grunde meint: das, was er sagt und abhandelt, um dieses geltend zu machen, rechne ich zu seinem Lehrgebäude . . . Daß zu Kants Philosophie das Kantische Lehrgebäude erforderlich war: davon werde ich mich so wenig überzeugen, als daß nur allein die Pyrrhonische Methode, welche Sextus in seinen Hypotyposen vor-

zeichnet, zu Pyrrhos Resultaten führen könne, Arkesilaus kannte diese Methode nicht, wußte nichts von den zehn Argumenten, nichts von allen den technischen Wörtern, Formeln und Regeln der skeptischen Schule, und nichtsdestoweniger war, selbst nach dem Geständnis des Sextus, Pyrrhos Philosophie auch die seinige. Im Gegenteil begreife ich sehr gut, wie einer das ganze Kantische Lehrgebäude in seinem Kopf und in seiner Feder abgeformet haben könne, ohne Kants Philosophie zu übersehen." [1]) Und auch das begriff Platner vollkommen, daß oft ein Lehrgebäude die ihm zugrunde liegende Philosophie geradezu entstelle, daß man dann jenes zerstören müsse, um zu dieser vorzudringen. Er richtet seine skeptischen Angriffe z. B. nur gegen Kants Lehrgebäude; dessen Philosophie will er weder darstellend noch wertend berücksichtigen, da er sich im wesentlichen mit ihr im Einklang zu befinden glaubt. Wir hingegen sehen uns gezwungen, von der Schale zum Kern, von der Darstellung des skeptischen Lehrgebäudes zur Herausarbeitung der in ihm enthaltenen Philosophie fortzuschreiten, und die Kritik vorwiegend gegen diese, nicht gegen jenes zu richten. So gewannen die systematischen Gesichtspunkte über die historischen immer mehr die Oberhand. Denn eine geschichtlich aufgetretene Philosophie auf das hin, was sie „im Grunde meint", geprüft, erscheint mit jeder Hülle, die sie dabei abwirft, allen übrigen Philosophien immer verwandter, die irgendwann gleichfalls im Lauf der Entwicklung vom Menschengeiste ersonnen wurden; d. h. sie büßt immer mehr an individueller Besonderheit, und daher an geschichtlichem Charakter ein, und nähert sich immer mehr allgemein verbindlichen, weil richtigen Ergebnissen. Kein Wunder: da letzten Endes die identisch organisierte Vernunft und die identischen Erfahrungen der Menschheit dem gleichen Objekt, nämlich einer identischen Wirklichkeit, gegenübertreten, und nur freilich unvermeidliche, nie fehlende Hemmungen und Kreuzungen aller Art die ideale Arbeitsweise stören. Damit leben wir jedoch nicht der anspruchsvollen Einbildung, die Entkleidung der Wahrheit aus deren verschiedenen, ja entgegengesetzten Verhüllungen zu bewerkstelligen; aber Aufgaben, deren Lösung man sich nur zu nähern vermag, ohne sie je zu vollenden, sind ja in der Philosophie nichts seltenes. Vielmehr läßt sich die Philosophie gradezu als ein System solcher Problemstellungen definieren.

Was aber, so wird vielleicht ungeduldig gefragt werden, hat das alles mit der Behandlung oder Übergehung der partiellen Skepsis zu schaffen? Nun, die Verbindung ist eng und einfach genug. Denn die partielle Skepsis, als systematische Anschauung gefaßt, ist ja nur ein Teil und Element des totalen Skeptizismus. Soll sie also nach diesem noch besonders dargestellt und beurteilt werden, so hätten wir einfach all das zu wiederholen, was bei der Entwicklung des sie einschließenden Ganzen bereits gesagt worden wäre. Nicht so unter dem historischen Gesichtspunkt. Zwar finden sich bei einem Philosophen, der (etwa wie Pascal) die Erkennbarkeit der diesseitigen Welt leugnet, um die Einsicht in die jenseitige Welt desto zuversichtlicher zu behaupten, auch eine Menge Einwände wiederholt, die ein totaler Skeptiker (in diesem Falle Montaigne) gegen die Gültigkeit der auf die Immanenz gerichteten Erkenntnis geltend gemacht hatte. Und umgekehrt greift ein Vertreter des metaphysischen Agnostizismus (etwa Kant) mancherlei Argumente auf, die von einem totalen Agnostiker (in diesem Falle von Hume) zur Bekämpfung alles metaphysischen Scheinwissens bereits ins Feld geführt wurden. Aber überall bleiben — die Originalität der betreffenden Denker vorausgesetzt — diese Lehren, so wie sie von ihren Verkündigern tatsächlich und nicht wie sie „im Grunde" gemeint waren, einzigartige Erscheinungen, in denen selbst die fremden Gedanken durch die Stellen, die sie innerhalb der eigenen Ideen eines Philosophen einnehmen, und durch die Art ihrer Verwendung ein individuelles und neues Gepräge erhalten.

In dem Maße, in dem nun die rein geschichtliche Betrachtung zugunsten der systematischen zurücktrat, nahm das Gespenst der Wiederholung einen immer drohenderen Ausdruck an. Als vollends auch der Umfang dieser Blätter durch die Fragen, was die totalen Skeptiker denn „im Grunde" gemeint haben könnten und wie dem „eigentlichen" Inhalt ihrer Lehren kritisch zu begegnen sei, immer bedenklicher anzuschwellen begann, da gab es keine Wahl mehr: Wiederholungen mußten um jeden Preis vermieden werden. Und deshalb erhält der Leser statt eines zweiten Buches nur das Programm zu einem Buche.

Eine Versuchung allerdings wollte diesen Entschluß wieder und wieder zunichte machen: die Darstellung und Kritik der skeptischen Mystik zu geben. Deren Überzeugung, daß die überirdischen Provinzen durch ein eigenes Organ dem Erkennen in hohem

Maße zugänglich, und das Reich, „das nicht von dieser Welt", hierin der diesseitigen, ewig unerkennbaren Wirklichkeit gegenüber bevorzugt sei, ist nicht nur der einzige wirklich neue Grundgedanke der partiellen Skepsis, sondern auch eine Idee, die übermächtig in die Kultur des Mittelalters, und, seit Kant, auch in die Kultur der Neuzeit eingegriffen, die viele Seelen im Innersten befriedigt und beglückt hat. Sie in die Tiefe zu verfolgen und so klar wie möglich herausgearbeitet zu kritisieren, ist gewiß eine reizvolle und ebenso gewiß eine bisher ungelöste Aufgabe. Aber bei näherem Zusehen gehört sie doch mehr in eine Untersuchung über den Dogmatismus als in eine solche über den Skeptizismus in der Philosophie. Allerdings ist bei den dogmatisch-skeptischen Mischformen immer die rechte Seite durch die linke bedingt, und ohne eine Zergliederung und Bewertung der dogmatischen Partien sind die skeptischen nicht zu verstehen noch zu würdigen. Noch schwerer wiegt deshalb ein anderer Umstand. Es ist die Einsicht, daß wir es in der skeptischen Mystik mit einer Geisteshaltung zu tun haben, die psychologisch unendlich interessant und wertvoll, logisch aber brüchig und unhaltbar ist. Aller philosophische Aufputz, den sie durch die Scholastik im Mittelalter etwa erfahren hat, ist nur geeignet, durch seine grotesken Ergebnisse dies zu verdeutlichen. Selbst Kants eindringliche Bemühungen, seinen „praktischen Glauben" an die theoretisch angeblich unnahbaren metaphysischen Objekte, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, zu einer echten, wenn auch eigenartigen (nämlich bloß subjektiven, doch allgemeingültig subjektiven!) Erkenntniskategorie zu erheben, haben nichts daran zu ändern vermocht. Psychologie aber ist nicht Philosophie (außer in dem Vorlesungsprogramm der Universitäten), und eine Psychologie des Skeptizismus und Dogmatismus müßte Methoden verfolgen, die den in unsrer Arbeit bisher eingeschlagenen ungefähr entgegengesetzt wären. In sie hier abzubiegen würde eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* und als solche vom Übel sein.

2. Das Programm, dessen Ausführung die Untersuchungen des zweiten Buches hätten übernehmen müssen, ist in der grundlegenden Gliederung übersichtlich genug. Denn da die Zweifel der partiellen Skeptiker entweder die Erkennbarkeit der diesseitigen (immanenten) oder die der jenseitigen (transzendenten) Wirklichkeit in Frage stellen, während sie die Erkennbarkeit der jeweils übrigbleibenden Hälfte bejahen, so hätte der erste Abschnitt den

immanenten Skeptizismus bei transzendentem Dogmatismus, der zweite, den transzendenten Skeptizismus bei immanentem Dogmatismus zu behandeln. Schwierigkeiten ergeben sich erst für die Anordnung der einzelnen Kapitel, d. h. für die Auswahl der geschichtlichen Typen, welche zwischen die beiden Hauptabschnitte zu verteilen sind. Immerhin würden wir zuversichtlich alle Vertreter der ersten Form partieller Skepsis um die erhabene Gestalt Blaise Pascals gruppiert und ihr als das Genie der zweiten Form Immanuel Kant und seine Palladine gegenübergestellt haben — nicht ohne auf die verbindenden Strömungen hinzuweisen, die zwischen beiden Formen in jenen Tiefen rauschen, wo mystische Skepsis und skeptische Mystik zu Hause sind.

3. Und das führt gleich auf die Frage, ob nicht ein echt philosophischer partieller Skeptizismus, auf dem Grunde eines wissensfeindlichen Mystizismus erbaut, schon vor der Neuzeit aufgetaucht sei: bei gewissen Scholastikern des Mittelalters oder gar noch früher. Er betrifft den Versuch, bestimmte Gebiete gradezu vom „Wissen" auszuschließen und dem „Glauben" zu überweisen. Als dem Wissen unzugänglich wird aber nicht etwa die „irdische", sondern einzig die „überirdische" Welt hier angesehen. So scheint doch jene Form des partiellen Skeptizismus bereits hier aufzutauchen, die wir als immanenten Dogmatismus und transzendenten Skeptizismus bezeichneten, und deren eigentlichen Vertreter wir erst in Kant erblicken wollten. Schon in der Patristik hatten sich ja Ansätze zu der Scheidung von Wissen und Glauben vollzogen.[2]) Aber weder für dort, noch für später möchte ich den Begriff der Skepsis auf solche Lehren ausdehnen. Denn Wissen wie Glauben bedeuten diesen Denkern durchaus verschiedene Arten der Erkenntnis. Der Glaube, wie ihn die Kirchenväter, der Glaube, wie ihn die Scholastiker verstehen, ist Erkenntnis; Erkenntnis in jenem weitesten Sinne, in dem wir das Wort bisher gebraucht haben und weiter gebrauchen werden; Erkenntnis als Einsicht in die Wahrheit und Gewißheit bestimmter Urteile. Der Glaube soll nach dieser Anschauung auch nicht etwa einen niederen Grad der Erkenntnis darstellen als das Wissen. Die Wortbedeutung folgt hier nicht dem verbreiteten Sprachgebrauch, den Locke und Hume philosophisch legitimierten, und den auch wir im ersten Buche befürwortet haben:[3]) Glaube, als erkenntnistheoretischer Terminus,

bedeutet, etwas für wahrscheinlich, Wissen, etwas für gewiß halten müssen (nämlich unter den uns sattsam bekannten Bedingungen). Vielmehr gilt der Glaube diesen Männern als eine mindestens so sichere, ja als eine sicherere Gewißheit von der Wahrheit der geglaubten Inhalte als das Wissen. Der Unterschied also liegt nicht in der Gewißheitsstufe (subjektiv), noch in der Wahrheitsstufe (objektiv) der betreffenden Sätze; er liegt einzig (subjektiv) in der Art der Aneignung der Gewißheit und (objektiv) in dem Kreis von Gegenständen, die jeder dieser Erkenntnisarten verfallen. Die Objekte des Glaubens sind metaphysisch-religiöse Sätze,[4]) und die Auffassungsart, in der der Glaube sie ergreift, ist entweder die unmittelbare, beweisunfähige, beweisunbedürftige, durch Gnade verliehene Intuition, d. h. innere Offenbarung; oder es ist die Überzeugung von einer durch schriftliche Dokumente und mündliche Tradition verbürgten, direkten Mitteilung bestimmter Einsichten durch die Gottheit, d. h. vom Walten einer äußeren Offenbarung. Die Objekte des Wissens sind die Sätze über die erfahrbare Welt, und die Auffassung, in der das Wissen sie ergreift, ist das von der Natur uns verliehene, die sinnlichen Eindrücke verarbeitende, vernünftige Denken, dessen Ergebnisse, mit Ausnahme der Axiome, stets als mittelbare, beweisbedürftige und beweisfähige zu gelten haben.

Wo immer die Trennung von Wissen und Glauben um jene Zeit verkündet wird, da ist es dieser Sinn, der ihr unterliegt. Aber bewußt herausgearbeitet wird er selten; und das für uns wesentlichste, die erkenntnistheoretische Rechtfertigung, wird niemals geleistet. So ist der Grund, die scholastische Philosophie von der partiellen Skepsis auszuschließen, ein doppelter: ihr Inhalt, der den Wissenskeptizismus in rebus divinis sogleich durch den Glaubensdogmatismus ergänzt; und ihre Methode, die in der Begründung dieses Standpunktes kaum als eine philosophische bezeichnet werden kann.

Beides erhellt durch einen flüchtigen Blick auf die Entwicklung dieser scholastischen Skepsis noch deutlicher. In ihr vollzieht sich schrittweise die Wandlung, daß immer weitere Kreise von Objekten dem Wissen, der Vernunft und den Sinnen, dem „natürlichen" Erkennen, entzogen und dem Glauben zugeteilt werden; und ferner, daß sich die Übereinstimmung in den Ergebnissen, zu denen Glaube und Wissen auf gemeinsamen Gebieten ursprünglich gelangen, allmählich in Unstimmigkeit und Zwietracht, schließlich in hellen Widerspruch verwandelt.

Dem Begründer der Scholastik, Johannes Eriugena (um 810 geb.), ist „die wahre Philosophie wahre Religion und die wahre Religion wahre Philosophie";[5]) d. h. auch die transzendenten Probleme sind durch die natürliche Erkenntnis zu lösen, und zwar fällt ihre Lösung inhaltlich mit den Lehren der „Offenbarung" und der kirchlichen Dogmatik zusammen. Hiernach wäre dem natürlichen Erkennen kein Gebiet grundsätzlich verschlossen. Einige Erkenntnisse sind aber überdies noch Glaubensakte.

Zur Blütezeit der Scholastik hat sich die „natürliche Theologie" von der „Offenbarungstheologie" als gesonderte Disziplin bereits abgespalten. Albertus Magnus (um 1230) erklärt die Lehren von der Auferstehung, der Menschwerdung, der Dreieinigkeit, der Schöpfung, für nicht beweisbar, noch rational einzusehen; das „natürliche Licht" der Vernunft reicht sie zu erfassen nicht aus, es bedarf dazu der „Gnade, der Erleuchtung durch ein höheres Licht".[6]) Thomas von Aquino (um 1250) fügt den bevorzugten reinen Glaubenssätzen noch die Dogmen von der Erbsünde, den Sakramenten, dem Fegefeuer, dem Weltgericht hinzu. Dieser ganze Kreis von Einsichten übersteigt die Kräfte der Sinne und der Vernunft, aber er widerspricht ihnen nicht: gratia naturam non tollit, sed perficit.[7]) Daß dabei nicht alle theologischen Vorstellungen, wie das Dasein Gottes, Gottes Einzigkeit usw., dem Beweisen entzogen werden, leuchtet ein. Auf dieser Stufe also wäre das Verhältnis von Wissen und Glauben etwa so zu formulieren: Einige Erkenntnisse sind bloß natürliche, oder, wie man der rationalistischen Denkrichtung entsprechend mit Vorliebe sagt, vernünftige (die Erkenntnis der Immanenz); einige Erkenntnisse sind bloß Glaubensakte (gewisse Erkenntnisse über die Transzendenz); einige Erkenntnisse sind Glaubensakte und natürliche (vernünftige) Erkenntnisse zugleich (gewisse Erkenntnisse über die Transzendenz). Kein Glaubensakt gerät je mit der natürlichen Überzeugung oder der Vernunft in Widerspruch. Es gibt keine widernatürlichen (widervernünftigen) Erkenntnisse.

Die späteste Scholastik geht noch einen Schritt weiter. Nachdem der kritische Geist eines Duns Scotus (um 1300) dem mittelalterlichen Denken neue Rätsel aufgegeben hatte, ohne selbst

wesentlich von dem zuletzt gezeichneten Standpunkt abzuweichen, führt die Ausbildung des sogenannten „Nominalismus“ durch Occam (1347 †) zur völligen Trennung von Glauben und Wissen. Alle theologischen Wahrheiten können nur geglaubt, keine kann gewußt werden. Denn gewußt wird nur vermöge der gedanklichen Ausdeutung individueller Erfahrungen. Aber weder die Erfahrungen noch ihre logische Ausdeutung reichen jemals hin, ein einziges kirchliches Dogma wirklich zu beweisen. Ja, diese logische Ausdeutung führt gelegentlich zu Sätzen, die den religiösen Wahrheiten gradezu widersprechen. Nachdem solche Vorstellungen erst vereinzelt sich hervorgewagt hatten, fanden sie auf den Universitäten zu Paris und Padua allgemeine Verbreitung. So trat z. B. Pomponatius (um 1500) dafür ein, daß nach der „philosophischen Wahrheit“ die Seele sterblich, der Wille unfrei, die Naturgesetze undurchbrechbar seien, nach der „theologischen Wahrheit“ aber die Unsterblichkeit, die Willensfreiheit und die Wunder zu gelten hätten. Also: Einige Erkenntnisse sind bloß natürliche (vernünftige); einige Erkenntnisse sind bloß übernatürliche Glaubensakte. Glaubensakte können den natürlichen Vernunfteinsichten widersprechen. Es gibt widernatürliche (widervernünftige) Erkenntnis; es gibt eine doppelte Wahrheit.

Nichts beweist deutlicher als die Konzeption einer doppelten Wahrheit, daß vom Skeptizismus im strengen Sinne, (nicht als psychologischem Habitus einiger Individuen, noch als bequemer Disputiermethode,[8]) sondern) als logischer Devise einer Philosophie, hier nirgends die Rede sein kann. Die Erkenntnisse, die nicht natürliche Einsichten sind, werden gleichermaßen als „Wahrheiten“ angesehen wie ihre irdischen Schwestern. Schon das allein scheidet auch den aufgeklärtesten Scholastiker vom Skeptiker. Dazu kommt der Mangel an wirklich philosophischer Klärung der zweierlei Erkenntnisarten. Wenn die Glaubensinhalte als nicht „beweisbar“ verkündet werden, so macht man nicht theoretische Gründe dafür geltend, etwa, daß die menschliche Vernunft grundsätzlich das Unerfahrbare oder Übersinnliche nicht zu erfassen vermöge; sondern man zeigt, daß sie tatsächlich nicht imstande sei, bestimmte oder alle, ohne weiteres als verbindlich erachteten, kirchlich-religiösen Dogmen zu beweisen. Wo aber wirklich einmal echte erkenntnistheoretische Gründe angeführt werden, da sind sie etwa von der

Art: die Seele könne nur von dem wissen, dessen Prinzipien sie in sich selbst trage; nun sei sie aber durchaus ein einfaches Wesen ohne Dreiheit der Person, könne also auch nie ein Wissen von der Trinität erlangen.[9]) Dies eine Beispiel, das für viele steht, zeigt die völlige Knebelung des philosophischen Geistes durch die kirchlichen Dogmen; unter deren Herrschaft allein wird es verständlich, daß Probleme entstehen, die sonst keine wären, Probleme nicht auftauchen, die sonst ins Dasein drängen müßten, Begründungen gegeben werden, die vom philosophischen Standpunkt nicht einmal als der Versuch zu solchen können angesehen werden. Wenn man von einer „zweifachen Wahrheit“ redet, so heißt das nicht, daß man für die Bezeichnung entgegengesetzter Urteile als wahrer den Gebrauch des gleichen Wortes (Wahrheit) philosophisch zu rechtfertigen gedenkt; etwa in der Weise, daß psychologisch oder logisch gleichartige Qualitäten (z. B. ein intensives Evidenzgefühl) sich bei einander widersprechenden Sätzen einstellten. Sondern es bedeutet, daß ein Kreis von Urteilen nach den „natürlichen“ Wahrheitskriterien als falsch sich erweist, den die Kirche als „wahr“ bezeichnet. Und da man der Kirche nicht widersprechen will noch darf — aber nicht aus philosophischen Motiven, sondern aus Motiven der Furcht oder des Herkommens oder bestimmter Gemütsbedürfnisse —, so behält die kirchliche Lehre ihre Wahrheit, nur mit dem Zusatz, daß sie unter dem philosophischen Gesichtspunkt falsch sei! Uns aber interessieren nur Theorien über die Wahrheit, nicht Dekrete theologischer Autoritäten, noch einfache Wünsche, die sich als Instanz über Wahr und Falsch zum mindesten erst zu legitimieren hätten.

Von dem nämlichen Standpunkt aus sind auch Lehren späterer Zeiten, ist Zweifel und Zuversicht bei Pierre Bayle (1647—1705) im 17. Jahrhundert, ja bei Männern wie Hamann und Jacobi im 18. Jahrhundert zu beurteilen. Die tragischen Konflikte, die für den scharfsinnigen und gelehrten Verfasser des *dictionnaire historique et critique* aus dem Widerspruch zwischen den christlichen und philosophischen Wahrheiten, zwischen Substanzerhaltung und Transsubstantiation, zwischen Kausalität und Wunder, Erbsünde und Gerechtigkeit usw. erwuchsen, und ihn, nach langem Schwanken, dem Glaubensdogmatismus und bewußter Widervernünftigkeit in die Arme trieben, sind interessanter als Roman skeptischer Seelenqualen denn als philosophische Zeugnisse.

Als *documents humains* hat sie denn auch Ludwig Feuerbach in seiner meisterhaften Monographie über Bayle in erster Linie verständlich gemacht. Und etwas ganz ähnliches ließe sich von Hamann und Jacobi behaupten.

All das ist zwar psychologisch von höchstem Interesse. Aber wenn wir dieses walten lassen, so müßten wir uns überhaupt nicht an die philosophischen Maskeraden solcher Anschauungen bei den Scholastikern, sondern an die von echtem Erleben durchdrungenen Werke der christlichen Mystiker und Theosophen halten. Psychologisch und philosophisch motivierter Skeptizismus sind eben zweierlei.

3. So würde denn in der Tat Blaise Pascals eigentümliche Lehre historisch den frühesten Anhaltspunkt bieten, bei der ersten Form des partiellen Skeptizismus länger zu verweilen. Zwar hatten auch Montaigne und Charron alle „weltliche" Erkenntnis verleugnet, um mit einem unvermittelten salto mortale überzeugungstreu auf die Seite der Offenbarung zu treten; aber ihre Begründungen hier waren so mager, ja lächerlich, daß — deren subjektive Wahrhaftigkeit unangetastet — sie als objektive Dokumente nicht ernst zu nehmen, und als Zeugnisse für eine partielle Skepsis nicht zu verwerten sind.[10]) Im übrigen wird man grade bei den Vertretern eines „szientifischen" Skeptizismus und eines „fideistischen" Dogmatismus (man halte die halsbrecherischen Wortbildungen der Sache zugute) oft lange schwanken, ob sie eigentlich als totale oder als partielle Skeptiker im philosophischen Sinne anzusprechen seien. Denn Anschauungen, die nicht scharf umrissen sind, lassen sich unter scharf umrissene Begriffe nicht eindeutig unterbringen.

So wäre ich geneigt gewesen, die Gestalt des Agrippa von Nettesheim (1486—1535) unter den Vorläufern Pascals zu behandeln; eher als Montaigne, obgleich der Verfasser der Jesuitenbriefe durch die „Essais" so entscheidende Einflüsse erfahren hat. Aus dem einfachen Grunde, weil es Agrippa wie Pascal mit dem Übergang von Zweifel zum Glauben so blutiger Ernst war, und solcher Ernst eine Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur partiellen Skepsis bildet.

Dieser merkwürdige Mann, dessen Leben und Persönlichkeit noch mehr fesseln als seine Werke,[11]) ist in der ersten Periode seiner schriftstellerischen Tätigkeit von einem so maßlosen Wissenshochmut erfüllt, daß bei einer Natur wie der seinigen, der Umschwung unvermeidlich war. Die Hauptschrift jener Zeit, *de occulta philosophia* (1510; erweitert 1531—1533), behandelt in drei Büchern die gesamte Magie. Keine Höhe und keine Tiefe in Körper- oder Geisteswelt, keine Wahrheit sinnlicher oder übersinnlicher Natur ist dem Wissen verschlossen, schlägt der Mensch nur die rechten Pfade ein, — nämlich die der Magie, als der „absoluten Vollendung der edelsten Philosophie".[12]) „So kommt es, daß wir, in der Natur stehend, das, was über der Natur ist, erkennen, und alle Dinge unsrer Welt wissen, und zwar nicht bloß die, welche sind und waren, sondern auch von denen, welche bald geschehen oder erst nach langer Zeit stattfinden werden, erhalten wir Weissagung." [13])

Der Rückschlag erfolgt in einem zweiten Werke, dessen vollständiger Titel sogleich die Eigenart dieser partiellen Skepsis enthüllt. Er lautet: *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio invectiva seu cynica, qua docetur, nusquam certi quicquam perpetui et divini nisi in solidis Dei eloquiis atque eminentia verbi Dei latere.*[14]) Hier haben wir es also mit einer Satire und einem Pamphlet, nicht mit einer gründlichen Abhandlung zu tun, mit einer declamatio invectiva, der, so interessant sie auch historisch sein mag, im Rahmen philosophischer Untersuchungen nicht allzuviel Beachtung zu schenken wäre.[15])

Was ihren Inhalt betrifft, so beschränkt sich Agrippa darauf, einmal die Schädlichkeit aller Bildung, und dann die Unzulänglichkeit der bestehenden Wissenschaften eindringlich zu schildern.[16]) Der Wert des Wissens und die Möglichkeit des Wissens aber sind, wie wir an Augustin, Montaigne und Nietzsche lernen konnten, ganz getrennte Bestimmungen. Nur wer die Möglichkeit des Wissens unabhängig von dessen Wert mit triftigen Gründen zu erschüttern vermag, ist mit Erfolg philosophischer Skeptiker. Und daß die Wahrheit auf vielen Gebieten noch nicht gefunden ist, beweist auch nicht, daß sie nicht noch gefunden werden könne. Was des Sextus Empiricus weitschichtiger Bekämpfung aller Disziplinen seiner Zeit die philosophische Bedeutung verlieh, war der Umstand: daß sie sich von einem erkenntnistheoretischen Hintergrunde abhob; weil die Leistungsfähigkeit der Erkenntnisprinzipien bezweifelt wurde, konnte man auch die Probe auf das Exempel machen und alle angeblichen Wahrheiten der einzelnen Wissenschaften widerlegen. Agrippa teilt mit Sextus nur das oberflächliche Vorgehen gegen die Wissenschaft seiner Zeit, deren niederen Stand wir in beiden Fällen ebenso willig anerkennen wie

dessen Aufdeckung uns kühl läßt. Das tiefsinnige Motiv aber, welches die Antike bei diesem Vorgehen leitete, die Überzeugung nicht von der tatsächlichen Unerreichtheit, sondern der grundsätzlichen Unerreichbarkeit der Wahrheit, die es jeder Zeit ermöglicht, in den Kreis ihrer Wissenschaften die vernichtende Bombe zu werfen, bleibt Agrippa fremd.

Auch die Wissenschaften der Transzendenz — Magie und Theologie — erfahren jetzt eine vernichtende Kritik. Aber diese Verwerfung jedes immanenten und transzendenten Szientismus wird ergänzt von einem fanatischen Glaubensdogmatismus, für den die geoffenbarte Religon als absolute und unerschütterliche Norm gültig bleibt. Die betreffenden Kapitel [17]) legen Zeugnis ab für die Echtheit und Glut der Gesinnung auf diesem Punkte. Und auch die naturalistische Sanktion findet sich bei unserem skeptisch-mystischen Renaissancekinde ein: es erblickt in den vom Evangelium gepriesenen Zuständen brüderlicher Gleichheit mehr „Natur" als in der Bildungskultur der Weltlichkeit. Vielleicht liegt hier die tiefste instinktive Rechtfertigung, die Agrippa für seine Weltanschauung empfand: Wissen verbreitet Unnatur, christlicher Glaube Natur — also schmähen wir das Wissen und preisen wir den Glauben!

Mit solch explosivem Stimmungskeptizismus, der (wo Sehnsucht und Skepsis sich begatten, entsteht die Mystik, sagte Nietzsche) in einem überschwänglichen Glaubensdogmatismus seine Kehrseite besitzt; der am Schluß das Lob des Esels singt,[18]) und die Verträglichkeit der Torheit (in weltlichen Dingen) mit der gläubigen Einsicht (in die himmlischen Regionen) an diesem Tiere durch die Rolle, die es trotz, ja wegen seiner blöden Eigenschaften in der Heilsgeschichte spielt, symbolisiert findet — mit solcher Skepsis wird sich weit fruchtbarer der Kulturpsychologe als der Erkenntnistheoretiker auseinandersetzen.

In Agrippas Nähe gehört auch Franz Sanchez (1562—1632) mit seinem Werke: *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur* (1581). Denn er greift darin vor allem die Ergebnisse der bestehenden Wissenschaften an, und zeigt eigentlich dabei nur *quod nihil adhuc scitur*; der Grund dafür liegt in der Vernachlässigung von Experiment und Beobachtung. Wissen, im Sinne einer *rei perfecta cognitio*, das alle Elemente und Beziehungen einer Sache umspannt, ist freilich dem Menschen grundsätzlich verschlossen, wird aber wohl auch von keinem besonnenen Dogmatiker gefordert werden. Es kann, nach Sanchez, nur durch Offenbarung und Glauben erreicht werden.

4. Philosophisch weit schwerer wiegt das Zeugnis, das die *Pensées* Blaise Pascals (1623—1662) für die erste Form des partiellen Skeptizismus abgeben. Denn ihr Verfasser richtet die ganze Kraft seiner doppelten Methode, der *art de convaincre* und der *art d'agréer* vornehmlich auf den einen Punkt: auf die Sicherung der Brücke, die vom immanenten Skeptizismus, dessen Inhalt er im wesentlichen Montaignes Schriften entlehnt, zum transzendenten Dogmatismus, dessen Sätze ihm die Kirche liefert, hinüberführt.

Der Hauptpfeiler, der diese Brücke trägt, war uns schon in Charrons Werk de la Sagesse begegnet.[19]) Es ist der Gedanke von der durchgängigen und widerspruchvollen Zwiespältigkeit der menschlichen Natur, dem Pascal die nebensächliche Rolle, die er bei seinem Vorgänger spielte, entzieht, und dem er das hohe Amt überträgt, Licht von Finsternis zu scheiden und zwischen Gewißheit und Ungewißheit die Gebiete zu verteilen. Aus der widerspruchvollen Doppelheit des Menschen nämlich folgt die Fragwürdigkeit seines ganzen Wesens, und diese wiederum findet allein eine befriedigende Auflösung durch die christliche Offenbarungslehre. Nur durch sie wird es verständlich, daß der Mensch, ursprünglich von Gott zur höchsten Erkenntnis befähigt, nach seinem Abfall von Gott unter vielen anderen auch intellektuellen Unvollkommenheiten unüberwindlicher Art anheimgegeben war; durch sie, daß er als Nachklang des sündlosen Zustandes dennoch das Wahrheitstreben nie verlor, obgleich dessen Ziel ihm ewig unerreichbar bleibt; durch sie, daß die Willigen — ist ihnen auch durch eigene Kraft jede Erkenntnis versagt — durch göttliche Offenbarung überirdische Einsichten verkündet bekamen, und daß sie in den Stand gesetzt wurden, hingegebenen Herzens sich von deren Wahrheit überzeugen zu lassen. Zu jeder dieser Thesen einen kurzen Beleg mit Pascals beredten Worten. Da der Mensch „weder Engel noch Tier" [20]) ist, sondern das eine wie das andre, so erstreckt sich diese Duplizität auch auf die Erkenntniskräfte. „Die Natur widerlegt die Pyrrhoniker und die Vernunft die Dogmatiker. Die einen haben die Unfähigkeit des Menschen ohne seine Größe, die andern seine Größe und Stärke ohne sein Elend erkannt." [21]) Es ist aber nicht möglich, etwa durch eine gleichmäßige Berücksichtigung des Hohen

und Niederen die befreiende Einsicht in das Wesen des Menschen zu gewinnen. Die Synthese, welche die Widersprüche der beiden Seiten überwinden und versöhnen würde, ist mit dem natürlichen Licht der Vernunft nicht zu erarbeiten. Denn dazu müßten wir ja eben die volle Wahrheit irgendwie und irgendwo von uns aus erfassen können. Es bleibt also dabei: „Welche Chimäre ist doch der Mensch! Welch ein unerhörtes Wesen, welche Mißgeburt, was für ein Chaos, welch Gegenstand des Widerspruchs, welches Wunder! Rühmt er sich, so erniedrige ich ihn, erniedrigt er sich, so rühme ich ihn, bis er versteht, daß er eine unverständliche Mißgeburt ist.“ [22])

Stellen wir uns aber auf den Standpunkt der christlichen Lehre, so wird der Skeptizismus, die einzige Frucht, die wir mit Hilfe von Sinnen und Vernunft, unsren „natürlichen“ Erkenntnisorganen, ernten können, sofort in seinen Ursachen begreiflich und damit zur Hälfte überwunden. Die Religion führt uns an die hohen, himmlischen Quellen, und zeigt uns, warum sie als trüber Strom die Ebene durchziehen mußten. Die Dogmen von der Erschaffung des vollkommenen Menschen durch Gott, von dem Abfall Adams von Gott und von der Erbsünde enträtseln vor allen andern diesen Umschwung.

Und sollten wir da nicht an diese Dogmen glauben, wo durch sie allein die Unwissenheit über die Erscheinungswelt, und die Unfähigkeit unsrer natürlichen Geistesfunktionen zwar nicht gehoben, aber deren doppelgeartetes Wesen von Grund aus verständlich wird? Der Mensch ist unfaßlicher ohne die religiösen Mysterien als diese dem Menschen unfaßlich sind.[23])

Freilich, beweisen lassen sich diese Dogmen nicht, und ein metaphysischer Szientismus wird auch von Pascal im wesentlichen abgelehnt. Ihre Evidenz beruht auf Erleuchtung und innerer Erfahrung. Gott senkt sie in die Seele *par la manière qui lui plait*. Es nimmt nicht Wunder, daß mit der Annahme einiger der christlichen Heilswahrheiten der Bann gebrochen ist, daß der ganze Schwarm der von Bibel und Kirche befürworteten Gewißheiten durch die erst so enge Erkenntnisspalte sich alsbald hineindrängt, und daß er, diese immer mehr erweiternd, schließlich als wohlgeordnetes dogmatisches Lehrgebäude des katholischen Glaubens in seiner Totalität die Anerkennung des partiellen Skeptikers erzwingt. Allerdings geht Pascal dem Erkenntniswert der einzelnen katholischen Lehren in seinen Pensées nicht weiter nach, aber die

gläubige Billigung der erwähnten Grunddogmen hat auch für ihn stillschweigend die Unterwerfung unter das ganze System zur Folge, das er, in tödlichem Kampf mit den Jesuiten, in Jansenistischer Beleuchtung erblickte.

5. Das Genie Pascals ist von einem Chor kleinerer Sterne umgeben. Unter ihnen würde ich an erster Stelle de la Mothe le Vayer (1586—1672) namhaft machen. Der Liebling Richelieus und Mazarins war kein fanatischer Einsamer wie Pascal, sondern ein *homme du monde*, aber ohne Einbuße an Würde und Ernst. Sein skeptisches Hauptwerk, die *cinque dialogues, faites à l'imitation des anciens par Oratius Tubero* (1671), gemahnt durch seine antikisierende Form und noch mehr durch seinen Inhalt an die Schriften Montaignes und Charrons. In den zwei ersten Dialogen — *de la philosophie sceptique* und *le banquet sceptique* — wird der τρόπος ἐκ διαφωνίας besonders auf den Gebieten der Sittlichkeit und der Sitten in behaglicher Ausführlichkeit breit getreten, ohne dadurch an Stärke zu gewinnen. Nachdem im vierten Dialog (der dritte preist den Zustand der Kontemplation), *des rares et eminentes qualités des asines de ce temps*, das von Erasmus, Agrippa u. a. her bekannte Renaissancethema des Esellobs angeschlagen, schließt der fünfte und letzte Teil, *de la diversité des religions*, ganz folgerichtig das Wissen auch vom Gebiete der Transzendenz aus, um, weniger folgerichtig, dem Glauben über die *choses divines* das Wort zu reden. In dem *opuscule ou petit traité sceptique* bekennt sich Vayer zur Wahrscheinlichkeitslehre der Akademiker. Seine übrigen Werke, eine Sammlung hauptsächlich moralistischer Essais, kommen an dieser Stelle nicht in Betracht.

Von seinen Schülern übersetzte Sorbière (1615—1670) die Hypotyposen des Sextus ins Französische, während Simon Foucher (1644—1696), Kanonikus von Dijon, uns schon aus den Beziehungen des Leibniz zur Skepsis bekannt geworden ist.[24]) Sein Interesse galt besonders der mittleren Akademie, deren Geschichte er in der *histoire des académiciens* (1690), deren Lehre er in *de philosophia academica* (1692) behandelte. Seine Skepsis war — auch abgesehen von der theologischen Ergänzung — eine äußerst milde. Er redete der ζήτησις, wie sie seit Cicero die Akademiker allgemein vertraten,[25]) das Wort, bei der es unentschieden bleibt, wieweit sie bloß methodologisch, als Prinzip der Forschung, oder

auch erkenntnistheoretisch, als Bekenntnis über die Grenzen unsres Intellekts, gemeint ist. In solchem Sinne schrieb er eine *critique de la recherche de la vérité* (1675) des Malebranche.

In diese Reihe wären auch Daniel Huet[26]) (1630—1721) und Pierre Poiret[27]) (1646—1719) einzustellen. Huet bekennt sich, am offensten im *traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain* (1723), was das Wissen um die weltlichen Dinge anlangt, zum Pyrrhonismus; für die Erkennbarkeit übernatürlicher Wahrheiten zum Glaubensdogmatismus. Poiret vertritt in den Abhandlungen *de vera methodo inveniendi veri* (1694) und *de eruditione solida, superficaria et falsa* (1692) einen ähnlichen Standpunkt. Ausdrücklich betont er, daß nicht in „dem Mißbrauch", sondern in der Verfassung der geistigen Funktionen selbst der Grund für ihr Versagen zu suchen sei. Die passive Aufnahme der Heilswahrheiten durch das *lumen supranaturale*, der äußeren Wahrnehmungen durch die Sinne — darauf sollte sich die Erkenntnis des Menschen beschränken. Alle Aktivität des Geistes, alle Betätigung des Denkens, als einer *facultas accessoria*, führt zu Irrtum und Wahn.

Zu ähnlichen Ergebnissen gelangte auch der Abt Hieronymus Hirnhaim[28]) (1637—1679), dessen Lehre in manchen Zügen (Verachtung der bestehenden Wissenschaften) den Ansichten des Agrippa und Sanchez, in der liebevollen Hervorkehrung von Widersprüchen zwischen religiösen Dogmen und logischen Grundaxiomen aber denen Pierre Bayles verwandt erscheint. Sein Hauptwerk führt den bezeichnenden Titel, dessen Wiedergabe eigentlich eine Inhaltsübersicht erspart: *de typho generis humani sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labitate, falsitate, iactantia, praesumtione, incommodis ac periculis tractatus brevis, in quo etiam vera sapientia a falsa discernitur et simplicitas mundo contemta extollitur: idiotis in solatium, doctis in cautelam conscriptus* (1676).

Dagegen darf man den Hofkaplan Joseph Glanville (1636 bis 1680)[29]) kaum für diese Art von Skepsis in Anspruch nehmen. Die Überschriften seiner Bücher: *the vanity of dogmatizing or confidence in opinions, manifested in a discourse of the shortness and incertainty of our knowledge and its causes (1661)*, in der Umarbeitung als *scepsis scientifica or confessed ignorance the way to science* (1665) erschienen, klingen zwar sehr skeptisch, aber ihr Inhalt ist es nicht. Für Glanville ist der Zweifel, wie für Socrates

und Descartes, wesentlich Ausgangspunkt, um sich vom Ballast durch ihr Alter geheiligter Irrtümer zu befreien, nicht Endziel. Dieses liegt vielmehr, für die weltliche Wissenschaft, in der Anwendung von Beobachtung und Experiment. Hier findet sich sein bekannter Hinweis darauf, daß wir die Kausalität nie in anderm Sinne denn als regelmäßige, aber äußerliche Verbindung zweier Vorgänge erfahren! wahrnehmbar ist nur *the continual accompanying* zwischen Ursache und Wirkung; die eigentliche Verursachung (Humes *necessary connexion* im Gegensatz zur *regular conjunction*) ist unerfahrbar (*causality itself is insensible*). Die Schlüsse, die wir aus einem *post hoc* auf ein *propter hoc* ziehen, sind, meint Glanville, nicht „untrügerische Schlüsse". Daß wir auch die gesetzmäßige Folge nicht einmal erfahren, sondern denkend postulieren, bemerkt er nicht. Die *philosophia pia* (1671) krönt dann, ganz im Geiste der Zeit, diese milde *scepsis scientifica*.

6. Eine Kritik der ganzen Richtung hätte auf folgende Punkte ihr hauptsächliches Augenmerk zu richten.

Alle partiellen Skeptiker von der Art Pascals, deren Anschauungen im Keime schon beim Apostel Paulus und unter manchen Mystikern des Mittelalters reifen, haben — und das ist der erste Punkt — zwischen den zu erkennenden Objekten und den erkennenden Funktionen kein eindeutiges Verhältnis herzustellen vermocht. Das liegt teils an ihrer konfessionellen Befangenheit, teils an dem Mangel erkenntniskritischer Schulung. Indem sie den Objektkreis, der durch den „Glauben" ergriffen wird, sich von dem religiösen Bekenntnis bestimmen lassen, in das sie grade hineingeboren sind, ragt ihr transzendenter Dogmatismus noch ein gutes Stück in die Auffassung der immanenten Wirklichkeit hinein. Konflikte mit den, auf profanem Wege gewonnenen, Einsichten über die diesseitige Welt können dabei nicht ausbleiben. Denn der Inhalt der Heilswahrheiten betrifft zwar zunächst die jenseitige Realität; zieht aber auch das Diesseits, als Schöpfung Gottes, nach seiner Wirklichkeits- wie nach seiner Wertbeschaffenheit im weitesten Umfang in sein Machtbereich. Man denke etwa an das Dogma von der Transsubstantiation, nach dem mit Brot und Wein, als Elementen der empirischen Wirklichkeit, im Leib des Menschen, wiederum einem Stück physiologischer Erfahrungswelt, die sonderbarsten Verwandlungen vor sich gehen sollen; man denke an die christliche Tugendliste, nach der empirische Tatbestände,

gewisse Gesinnungen oder Handlungen, aus transzendenten Motiven als gut oder schlecht bewertet werden. Und umgekehrt ragt der immanente Skeptizismus, aus Mangel an erkenntnistheoretischer Besinnung, in die Überzeugungen von Wert und Beschaffenheit der Transzendenz hinein, ohne daß sich freilich die betreffenden Denker dies zum Bewußtsein bringen. Denn die Fülle der Dinge und Gesetze, die etwa nach Pascals Lehre durch Sinne und Vernunft angeblich nicht zu erkennen ist, stellt sich, beim Lichte der Kritik besehen, zum großen Teil als jenseitige, metempirische, nicht als diesseitige und empirische Wesenheit heraus. Sind doch Erscheinungen und „Dinge an sich" für diese Männer gar nicht streng geschiedene, sondern stillschweigend miteinander vermengte Größen.

Zu diesen Fehlerquellen, die auf ungenügender Differenzierung der Probleme beruhen, tritt — und das ist der zweite Punkt — die Unhaltbarkeit des radikalen Skeptizismus der immanenten Wirklichkeit gegenüber hinzu, wenn diese nur eindeutig und einwandfrei bestimmt wird. Was hier mit Evidenz erster, was nur mit Evidenz zweiter Ordnung zu erkennen ist, wurde in den früheren Abschnitten eingehend erörtert.

Und endlich ist auch der transzendente Dogmatismus hinfällig, insoweit er auf eine besondere, wie auch immer gefaßte, Erkenntnisquelle sich stützt, welche unabhängig von Erfahrung und Denken oder von Sinnen und Vernunft, sei es durch äußere oder innere Offenbarung, durch „intellektuelle Anschauung" oder moralische Bedürfnisse, Gewißheiten höherer Ordnung verbürgen soll, als sie die „natürlichen" Funktionen über die metempirische Realität zu erarbeiten vermögen. Wir kommen über alles, was jenseits der erfahrbaren Grenzen liegt, durch keinen trotzigen, wenn auch noch so genialen, Gewaltakt, mit keinem Wissen erster Ordnung, und auf keine unmittelbare Weise zu Ergebnissen, die wir als Erkenntnisse anzusprechen das Recht besäßen; vielmehr können wir es hier immer nur durch sehr mühsame und mittelbare Ausdeutung der Erfahrung bis zu allgemeingültigen Vermutungen bringen, die wir aber dafür zu den echten, wenn auch niederen Gewißheiten rechnen dürfen. Alle übrigen Wege führen zu Überzeugungen, die notwendig nur an das erlebende Subjekt gebunden sind, und, trotz aller Intensität der Evidenz für dieses (das sie aber, bezeichnend genug, auch nur im Stadium des Außer-sich-seins, nicht des Bei-sich-seins gewinnt!) doch der subjektiven und

objektiven Allgemeingültigkeit entbehren, und daher niemals echten Erkenntnischarakter tragen.[30])

7. Die zweite Form des partiellen Skeptizismus tritt uns in Kant und seiner Schule[31]) entgegen. Hier stoßen wir auf einen immanenten Dogmatismus, der seine Spitze gegen Humes, die Erfahrungserkenntnis betreffenden Zweifel richtet, und auf einen transzendenten Skeptizismus oder Agnostizismus, der aller zuversichtlichen Metaphysik, wie sie Spinoza, Leibniz und so viele andere getrieben hatten, den Krieg erklärt.

Daß wir bei Kant überhaupt von einem Skeptizismus und Dogmatismus reden, trotzdem er selbst den Namen des Kritizismus im Gegensatz zu jenen Kategorien für die eigene Lehre prägte, wird jetzt wohl nicht mehr auf Mißverständnisse stoßen. Denn Kritik als Ergebnis gibt es nicht, sondern nur Kritik als Methode. Und Kritik in diesem Sinne, dächte ich, ist von andren Denkern auch geübt worden; so z. B. von allen (vielleicht mit Ausnahme der Renaissanceskeptiker), die wir in den zwei Bänden dieser Untersuchung behandelt haben. Der erkenntnistheoretische Standpunkt eines Philosophen ist immer entweder dogmatisch oder skeptisch, oder eine Mischform aus beiden Bestandteilen.

Von den Schattenseiten, die wir bei der vorigen Gruppe partieller Skeptiker zu bemerken glaubten, ist Kant nicht völlig, aber zum größten Teile frei. Religiöse Bekenntnisse oder gar ein Mangel an kritischer Besinnung hindern ihn nicht an einer klaren Abgrenzung der empirischen von der metempirischen Wirklichkeit, oder, in seiner Sprache, der Erscheinungen von den Dingen an sich, noch an einer reinlichen Verteilung der beiden Objektkreise an die einzelnen Geistesfunktionen. Auf diesem Felde feiert ja seine philosophische Arbeit bekanntlich ihre größten Triumphe. Dagegen haften dem Glaubensdogmatismus, den auch er für die Erfassung transzendenter Realitäten, freilich in sublimerer Form, vertritt, die bedenklichen Züge seiner Vorgänger durchaus an.

Daß Kant in seinem immanenten Dogmatismus nach unsrer Auffassung überall zu weit geht, daß er das a priori und damit die Apodiktizität auf den Gebieten der Mathematik, der natur- und geisteswissenschaftlichen Erkenntnisse zu hoch spannt, und demnach, alles in allem, Hume gegenüber hier unterlegen ist (der freilich nach der andern Seite des Guten zu viel getan), erhellt aus dem Schlußkapitel des vorigen Abschnitts, das sich die Kritik der

Humeschen Skepsis zur Aufgabe stellte. Daß er den transzendenten (szientifischen) Skeptizismus nicht minder übertreibt, wenn er jede, auf Denken und Erfahrung gestützte, Metaphysik auch in der Form der Vermutungserkenntnis verwirft (ob er gleich selbst gegen die eigenen Forderungen oft genug verstieß), und daß auch hier Hume fruchtbarere Ansätze zur Weiterbildung gegeben hat, ist aus den früheren Erörterungen gleichfalls zu entnehmen.

Wie endlich sein „praktischer Glaube" und seine „Moraltheologie" zu bewerten sind, nämlich als ein vergeistigterer und von kleinlich-kirchlichen Interessen befreiter, aber dem Wesen nach mit dem Glaubensdogmatismus der Kirchenväter, Scholastiker und Mystiker identischer Versuch, wenigstens von einem Teil der übersinnlichen Welt Gewißheit höchster Stufe zu erlangen, darüber haben die kritischen Bemerkungen zu Pascals Richtung implicite sich ausgesprochen. Deshalb war es ein unfreiwillig tiefsinniger Druckfehler, der kürzlich in einem Universitätsprogramm Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" durch „Reliquien" innerhalb der Grenzen usw. ersetzte! Und um hier die eigenen Anschauungen noch durch eine zweite unbeabsichtigte Ironie zu illustrieren, sei der glänzenden Formulierungen gedacht, mit denen der Mann, welcher seinen Atheismus selbst so souverän auf Wille und Gefühl gestützt hatte, das gleiche Verfahren dort kritisiert, wo es zu ihm nicht genehmen, theistischen Ergebnissen führte. „Auch wir leugnen nicht", schreibt Nietzsche, „daß der Glaube ‚selig macht'; eben deshalb leugnen wir, daß der Glaube etwas beweist, — ein starker Glaube, der selig macht, ist ein Verdacht gegen das, woran er glaubt, er begründet nicht ‚Wahrheit', er begründet eine gewisse Wahrscheinlichkeit — der Täuschung . . . Es gibt kein Erkennen: folglich — gibt es einen Gott: welche neue elegantia syllogismi! welcher Triumph des asketischen Ideals!" Das Lehrreiche daran ist, daß diese satirischen Pfeile nicht nur die gegnerische, sondern auch die Methode ihres Entsenders durchlöchern. Es braucht dazu bloß im letzten Satze für „einen" — „keinen", und für „asketisches" — „aristokratisches" Ideal gesetzt zu werden. Ein Beweis mehr, daß dort, wo es sich um Erkenntnis handelt, die Schranken von Erfahrung und Denken, zu welchem Zweck auch immer, selbst zur Aufrichtung oder zur Zertrümmerung von Götterbildern nicht ungestraft übersprungen werden dürfen!

Schlußwort.

Der abschließende Begriff, den wir uns vom philosophischen Skeptizismus zu machen haben, und den wir als Frucht dieser Untersuchungen in Aussicht stellten, kann historisch oder systematisch verstanden werden. Insoweit er die Kennzeichen aller geschichtlich aufgetretenen Zweifelschulen zusammenfaßt, hat sich zu der programmatischen Begriffsbestimmung der Einleitung nichts hinzugefunden, war nichts von ihr abzuziehen: „Der philosophische Skeptizismus ist die Verkündigung eines grundsätzlichen und methodischen Zweifels an der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis; sei es nun, daß er als totaler Skeptizismus diese Möglichkeit für alle Gebiete bezweifelt, oder als partieller Skeptizismus nur auf große Hauptgruppen seine Zweifel einschränkt" (Bd. I S. XIX). Je tiefer sich der Historiker der Philosophie in die vorhandenen skeptischen Theorien versenkt, um so notwendiger wird es ihm erscheinen, in seiner Definition des Skeptizismus alle besonderen Merkmale zu meiden und nur die allgemeinen stehen zu lassen. Sonst wird seine Erklärung stets zu eng ausfallen, da die verschiedenen Denker, welche die Erkennbarkeit der Wahrheit aus sachlichen Gründen verwerfen oder bezweifeln, in der besonderen Art dies zu tun nicht mehr übereinstimmen. Schon der kenntnisreiche und weitblickende Stäudlin bemerkte daher auf den ersten Seiten seiner Abhandlungen über den Skeptizismus mit Recht: „Viele Philosophen haben Definitionen vom Skeptizismus gegeben, welche den Begriff nicht erschöpfen, und entweder nicht auf den älteren oder nicht auf den neueren oder auf keinen von beiden passen." Und er machte geltend, daß das Einzelne und Besondere immer nur Gattungen, nicht aber die Theorie des Skeptizismus schlechthin treffe. Als solche Gattungen sind die einzelnen Formen der Skepsis in diesen zwei Bänden denn auch behandelt worden, freilich sehr abweichend von unserem Vorgänger aus der Kantischen Tafelrunde.

Die Zugehörigkeit zum totalen oder partiellen Skeptizismus wurde von den grundlegenden Begriffen aus bestimmt, die sich die betreffenden Denker von Wahrheit, Gewißheit usw. selbst gebildet haben, von ihren, nicht von unsern Anschauungen aus. Wollten wir diese zum Einteilungsmaßstab erheben, so würde sich die Gruppierung entsprechend verschieben müssen. Denn dann kann jemand etwa Erkenntnis in seinem Sinne für unmöglich erklären, ohne Erkenntnis in unserm Sinne damit zu leugnen oder zu gefährden. Die Pyrrhoniker galten uns, da wir die Ausdehnung ihrer Zweifel an ihrem Begriff der ἐπιστήμη maßen, als totale Skeptiker; denn nur die Erfassung der ἄδηλα, der Dinge an sich, bedeutete für sie Wissen und Erkennen. Legen wir den eigenen Standpunkt zugrunde, für den Orientierung in der Erscheinungswelt sehr wohl Erkenntnis zu nennen ist, so haben wir es im Pyrrhonismus in gewissem Sinne nur mit einer partiellen Skepsis zu tun. (In gewissem Sinne: denn seine Theorie über die Einsicht in phänomenale Zusammenhänge und Gesetze kann, je nach dem Grad, der in der Ausdehnung der empirischen Skepsis da für erforderlich erachtet wird, wieder als totale Skepsis gedeutet werden.) In der Tat werden von Flint, dem modernsten Monographen des Agnostizismus, die Pyrrhoniker zu den partiellen Zweiflern gerechnet, da der Verfasser seine Begriffe von Erkennen und Wahrheit der Klassifikation zugrunde legte. Und David Hume, der sich selbst zur Partei der mittleren Akademie bekannte, und seine Zweifel über erfahrbare wie unerfahrbare Wirklichkeiten erstreckte, ist eigentlich in den Augen aller, denen Wahrscheinlichkeits- und Vermutungsbewußtsein, trotz ihrer niederen Evidenzgrade, wegen ihrer Allgemeingültigkeit echtes Erkennen bedeuten, überhaupt kein Skeptiker gewesen. Hätten wir aber die Lehre dieses Mannes aus unsern Untersuchungen streichen dürfen, solange überhaupt an den lebendigen Vertretern der Theorien diskutiert werden sollte? Man sieht, warum die Gruppierung unter den angegebenen Gesichtspunkten erfolgte. Im Lichte unsrer eigenen Begriffe wäre das skeptische Grau der meisten, vielleicht grade der bedeutendsten Zweifler erloschen, und der Stoff, an dem wir diese Begriffe entwickeln wollten, auf ein gar zu dürftiges Maß geschrumpft.

Die wesentliche Ausbeute, die ein Querschnitt durch die Theorien des Agnostizismus liefern kann, besteht aber nicht in der

Rechtfertigung einer zu Anfang aufgestellten Definition für die historischen Gestalten der Denkweise, noch in der Möglichkeit, diese Gestalten anders zu gruppieren; sie besteht letzten Endes in der Kritik und in der Überwindung des Skeptizismus als eines systematischen Begriffes. Denn sie lehrt, daß der Parteigegensatz zwischen Skeptikern und Dogmatikern nur erwachsen ist aus der einseitigen Versteinerung, die bestimmte Züge des menschlichen Wahrheitsbewußtseins hier erfahren haben; daß daher die Lehren dieser Männer nur durch einen Einblick in das Getriebe des Erkenntnisapparats selber ganz verstanden und gerecht beurteilt werden können. Dann ergibt sich, wie so oft, daß die Wahrheit zwar in der Mitte, aber nicht auf der gleichen Fläche zwischen den extremen Anschauungen liegt, sondern eine Schicht tiefer. Da für die verschiedenen Gebiete des Erkennens verschiedene Schranken bestehen, und da unsre Erkenntnis Grade hat, so werden Zweifel und Zuversicht einander ablösen müssen und keine Geisteshaltung das Feld allein behaupten dürfen. In systematischer Hinsicht hat also jeder Mensch Skeptiker und Dogmatiker zu sein, oder besser — keines von beiden. Denn es ist sehr die Frage, ob diese Anschauungen, sobald sie nur gradweise und nicht artweise Unterschiede an der Bestimmung der Erkenntnisgrenzen treffen, noch mit Namen zu belegen sind, die ursprünglich einen ausschließenden Gegensatz zum Ausdruck bringen wollten. Ich würde es verneinen. Philosophisch geredet, sind Dogmatismus und Skeptizismus, nachdem ihnen die feindlichen Spitzen abgebrochen wurden, überlebte Termini, wie Empirismus und Rationalismus, Realismus und Idealismus, und so viele andre. Zur Bezeichnung historischer Erscheinungen bleiben sie natürlich unentbehrlich. Das Wort, welches sie ablösen und ihre Überwindung durch Vereinigung sprachlich prägen müßte, ist noch nicht geschaffen worden. Denn „Kritizismus", was seit Kant immer wieder dafür empfohlen wird, ist wirklich ein unglücklicher Ausdruck, um (nicht eine Methode zur Ermittlung, sondern) ein Ergebnis über die Beschaffenheit der Erkenntnisgrenzen zu benennen. Daher ergibt die tiefere Einsicht in das Wesen des Skeptizismus dessen Überwindung, und die genauere Bekanntschaft mit ihm nicht eine verfeinerte Bestimmung, sondern die Aufhebung dieses Begriffs in systematischer Beziehung.

Und so wird es wieder möglich sein, „fröhliche Wissenschaft",

fröhliche Philosophie, ja fröhliche Metaphysik zu treiben, mit reinem intellektuellem Gewissen.

Erkennen aber ist nichts Vereinzeltes, das ohne alle Beziehungen zu den übrigen Gebieten des Daseins stünde. An seiner Möglichkeit hängt vielmehr das Leben. Mit dem Wissen um die niedere, empirische Wirklichkeit und ihre einzelnen Gesetze steht und fällt die Befriedigung der niederen Bedürfnisse, deren Objekte uns bis zu den verfeinertsten Erzeugnissen der technischen Kultur hinanreichen; mit der Erhellung der höheren und höchsten Zusammenhänge, schließlich der metaphysischen Wirklichkeit, schwellen und sinken die Hoffnungen des höheren Menschen, der sittlich-religiösen Sehnsüchte in unsrer Brust. Wie viel gebrochenen Willen hat nicht grade in unsrer Zeit die Skepsis auf dem Gewissen! Freilich nicht der wissenschaftliche, sondern der Stimmungskeptizismus. Aber dieser kann für das menschliche Ideal- und Gesamtbewußtsein (was verschlägt bei solchen Fragen Glück und Leid des Einzelnen!) nur durch ein methodisches und strenges Nachdenken, nur durch den Ernst überwunden werden, „den keine Mühe bleichet". Dann erwächst als sein Ersatz eine Zuversichtstimmung, die treuer und beständiger sein wird als ihre Vorgängerin. Denn nur die Stimmungen, welche nicht diesseits, sondern jenseits besonnener Vertiefung entstehen, welche als zarte Blüten am starken Baume folgerichtigen Denkens und zielbewußten Wollens erwachsen, verbleiben uns; nur sie sind unser eigen. So erfüllen selbst die abstraktesten Gedanken, indem sie die konkrete Wirklichkeit befruchten, eine hohe Aufgabe im Gesamtprozeß des Lebens.

In diesem mittelbaren Sinne mögen auch die gegenwärtigen Untersuchungen dem Leben schließlich zugute kommen. Die Errichtung des kleinsten Steines dient ja in der Wissenschaft dem ganzen, nie vollendeten, stets wachsenden Bau. Und die Macht der Wissenschaft dringt, wenn die Zeit dafür reif ist, aus den Stuben der Gelehrten, über die Mauern der Universitäten in Schule und Haus, in Volk und Menschheit.

Anmerkungen.

Zweiter Abschnitt.

Erstes Kapitel.

1) Den jüdischen Stimmungskeptizismus (etwa im Prediger Salomo) zu behandeln, würde ebenso aus dem Rahmen unserer Arbeit herausfallen, wie die Darstellung der ganzen orientalischen Skepsis. Da unser Interesse letzten Endes ein systematisches, kein rein historisches ist, so berücksichtigen wir auch nur die philosophisch-theoretisch relativ durchgebildeten Gestaltungen. Über die orientalische Skepsis siehe Stäudlin, a. a. O. I, S. 363ff. und Flint, Agnosticism, Edinburgh and London 1893, S. 79ff.

2) Tertullian, de anima Cap. XVII. Die hier von Tertullian nur auf die sinnliche Erkenntnis bezogene Rechtfertigung läßt sich in seinem Geiste natürlich auch auf die übrigen Erkenntnisfunktionen ausdehnen.

3) Pascal, Pensées, Edit. Havet II, Art. XII.

4) Tertullian a. a. O.

5) Augustin, Confessiones, V, cap. XIII, 23.

6) Ebenda 25.

7) Ebenda VI, cap. I, 1; und cap. IV, 6 tenebam enim cor meum ab omni assensione; vgl. de beata vita 4: diu gubernacula mea repugnantia omnibus ventis in mediis fluctibus Academici tenuerunt.

8) So auch Storz, Die Philosophie des hl. Augustin, Freiburg 1882.

9) Conf. VI, cap. IV, 6: Volebam enim eorum quae non viderem ita me certum fieri, ut certus essem, quod septem et tria decem sint. Neque enim tam insanus eram, ut nec hoc quidem putarem posse comprehendi.

10) Conf. VI, cap. V, 7: quoniam nulla pugnacitas calumniosarum quaestionum, per tam multa, quae legeram inter se conflingentium philosophorum, extorquere mihi potuit, ut aliquando non crederem te esse, quidquid esses quod ego nescirem; aut administrationem rerum humanarum ad te pertinere.

11) Conf. V, cap. XIV, 25.

12) Wie besonders aus de utilit. çredendi VIII erhellt.

13) Retr. I, 1: nondum baptizatus contra Academicos vel de Academicis primum scripsi.

14) Hierzu vgl. Bd. I, S. 127—139; 361/62, 209.

15) c. Acad. III, 25; 28.

16) Daß Ciceros Schriften in der Tat die Hauptquellen für Augustins Bekämpfung der Skepsis bildeten, beweist Retract. I, 4. Wahrscheinlich waren sie auch die einzigen. Vgl. Leder, Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie, Marburg 1901, S. 2. Neben den Academica kommt vor allem Ciceros Hortensius in Betracht; so Ohlmann: de S. Augustini dialogis in Cassiaciaco scriptis. 1897.

17) c. Acad. III, 25.

18) c. Acad. III, 28.

19) c. Acad. III, 25.

20) c. Acad. III, 28.

21) Bd. I, S. 153ff.; vgl. auch des Verfassers „Einführung in die Philosophie", Teubner 1907, S. 22ff.

22) c. Acad. III, 26, wo auch die nächsten Zitate des Textes zu finden sind.

23) Ebenda und de vera religione: 62: si quis remum frangi in aqua opinatur, et, cum inde aufertur, integrari; non malum habet internuntium, sed malus est judex. Nam ille pro sua natura non potuit aliter in aqua sentire, nec aliter debuit: si enim aliud est aer, aliud aqua, justum est, ut aliter in aere, aliter in aqua sentiatur. Quare oculus recte; ad hoc enim factus est, ut tantum videat.

24) Sextus Empiricus, adv. Math. VIII, 63.

25) Vgl. Bd. I, S. 50, 167, 360/61, 207/208. Lukrez, de natura rerum IV, 494—496.

26) „Sehen" nicht nur „sagen"; auch das bestätigt die moderne Psychologie, die aus fälschlich verallgemeinerten Erfahrungen resultierende physiologisch-psychologische Dispositionen direkt mit den sinnlichen Wahrnehmungselementen zu dem „täuschenden" Gebilde (Sonnengröße am Horizont und im Zenith) verschmelzen läßt. Freilich wäre dieses Gebilde als passives Erlebnis weder täuschend noch falsch, ebensowenig wie die Aussage, die es als subjektives Erlebnis beschreibt. Lukrez selbst hat diesen Unterschied von sehen und sagen natürlich nicht beabsichtigt. Die Verse (von Binder übersetzt) stehen: de natura rerum IV, 379, 385/86, 462—468. Weitere Belege bei Zeller, Phil. der Griechen III[1], 3. Aufl., S. 388[1]).

27) Diog. X, 31ff.

28) Sextus, adv. Math. VII, 203ff.; Diog. X, 68. Im ganzen haben wir in dieser Hochschätzung der Epikurischen Erkenntnislehre Albert Lange (Gesch. des Materialismus) auf unserer Seite, der gegenüber Zellers etwas herablassender Geringschätzung auch Epikurs „Kanonik"

in ihre Rechte einsetzt. Wenn aber Lange behauptet (gegen Überweg), Epikur dürfe nur dann keine „Wahrheit" für die *αἴσθησις* beanspruchen, wenn man, wie Überweg, unter Wahrheit in vorgefaßter Meinung die „Übereinstimmung des psychischen Gebildes mit einem an sich vorhandenen Objekte" verstehe, so kann ich dem nicht zustimmen. Hier bleibt Zeller (a. a. O. III[1], S. 390) mit dem Vorwurf „Epikur lege den Denkformen viel zu geringen Wert bei" Lange gegenüber im Recht, während dieser die Bedeutung, die Epikurs Betonung der sinnlichen Elemente zu beanspruchen hat, mit der richtigen Energie hervorhebt.

Die extrem-realistischen Nachklänge, die in der Meinung Epikurs zum Ausdruck gelangen: jede *αἴσθησις* gehe nicht nur einem bestimmten Gehirnprozeß in eindeutiger Zuordnung parallel, sondern spiegle diesen getreu wieder, und sei also deshalb „wahr", betont eindringlich Natorp, Gesch. der Erkth. S. 209ff. Hiernach tritt aber die Willkürlichkeit in dem Wahrheitsbegriffe Epikurs noch deutlicher hervor; denn nun muß er unter Wahrheit einer Vorstellung verstehen: nicht die Übereinstimmung dieser Vorstellung mit dem Objekt im Raum außer uns, auf das sie doch tatsächlich bezogen wird, sondern mit dem Objekt im Innern unseres Körpers, dem *εἴδωλον*, auf das die Wahrnehmung als solche grade gar keine unmittelbare Beziehung enthält.

29) Diog. X, 31ff. Lukrez a. a. O. IV, 483—485.

30) c. Acad. III, 26.

31) c. Acad. III, 25; 29.

32) c. Acad. III, 23; 25. Man beachte die wichtige Antwort Augustins auf den Einwand, was er denn unter der „Welt" verstünde (ebenda 24); sie zeigt, daß er nicht eine begriffliche sondern eine Erfahrungsgröße darunter verstanden hat.

33) c. Acad. III, 27.

34) c. Acad. III, 23.

35) Den Worten nach lautet es: item scio mundum istum nostrum aut natura corporum, aut aliqua providentia sic esse dispositum; eumque aut semper fuisse et fore; aut coepisse esse minime desiturum; aut ortun ex tempore non habere, sed habiturum esse finem; aut et manere coepisse et non perpetuo esse mansurum.

36) Daß in der Tat das Antinomienproblem die Untersuchungen der Kritik der reinen Vernunft mit veranlaßt habe, hat B. Erdmann bekanntlich erwiesen.

37) c. Acad. II, 16ff.

38) Wörter, Die Geistesentwicklung des heiligen Augustin, Paderborn 1892, S. 92, übersetzt diese Stelle ganz anders, aber wie mir scheint, gänzlich falsch.

39) Cicero, Acad. II, 36; 59.

40) Band I, S. 111ff. und S. 331.

41) Dieser Unterschied deckt sich aber nicht etwa mit dem rational-wahrscheinlichen des Arkesilaus (*εὔλογον*) und dem sensual-wahrscheinlichen (dem *πιθανόν*) in der Kommentierung Hirzels (siehe Bd. I, S. 331). Diese beiden Begriffe verharren im Kreis rein subjektiver Gewißheit und haben hier nur andere Quellen. Die auf der absolutistisch-realistischen Auffassung des Wahren fußende skeptische Erklärung des Wahrscheinlichen dagegen ignoriert Hirzel. Dies gegen Leder, a. a. O. S. 13/14, dem ich auch in Anbetracht von Sextus, adv. Math. VII, 167ff. nicht zugeben kann, daß an einen Vergleich des verisimile mit der absoluten Wahrheit der Skeptiker nicht denken konnte.

42) Vgl. Abschnitt III, Kapitel 3 dieses Bandes.

43) c. Acad. I, 13ff.

44) Cicero acad. II, 111. In den Dialogen selbst verteidigen sich die Vertreter der Skepsis keineswegs so eindeutig, sondern drehen sich, wie ihre dogmatischen Gegner, in rein formalen Begriffsbestimmungen des Weisen und der Weisheit herum.

45) Cicero, Acad. II, 115.

46) Cicero, Acad. II, 24/25.

47) Eusebius, praep. evang. XIV, 18.

48) Bd. I, 289/90.

49) Ebenda S. 116.

50) Vgl. Flint, Agnosticism, 1903, S. 231: *yet, is it credible, that thought should be so related (or unrelated) to action, truth to life?*

51) Eusebius, praep. evang. XIV, 18.

52) Bd. I, S. 116.

53) c. Acad. III, 35/36.

54) Bd. I, S. 350/51.

55) Bd. I, S. 298.

56) Sextus, P. I, 232.

57) Als solche bietet Hirzel die Ansicht an, daß Philo die theoretische Erforschung des Wahrscheinlichen um ihrer selbst willen, nicht nur zu praktischen Zwecken freigegeben habe. Auf Philo gehe die Ciceronianische, vielleicht in der verlorenen zweiten Bearbeitung der Academica enthalten gewesene Äußerung zurück, deren Sinn Augustin, c. Acad. I, 7 in die Worte faßt: quis ignoret eum (Ciceronem) affirmasse vehementer nihil ab homine percipi posse nihilque remanere sapienti nisi diligentissimam inquisitionem veritatis . . . . quamobrem si et sapientem necessario beatum esse credendum est, et veritatis sola inquisitio perfectum sapientiae munus est; quid dubitamus existimare beatam vitam etiam per se ipsam investigatione veritatis posse contingere. Übrigens meint Hirzel, daß der Zusammenhang der Stelle bei Augustin nur darauf schließen lasse, Cicero habe als akademische Ansicht von der Aufgabe des Weisen die inquisitio veri bezeichnet; daraus habe Augustin erst auf Grund der Gleichung sapiens = beatus gefolgert, die inquisitio verbürge also nach akademischer Auffassung die beatitudo (Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften III, S. 295ff.).

58) Lessing, Duplik.

59) Die Stelle lautet, c. acad. I, 23: Sapientia mihi videtur esse rerum humanarum divinarumque, quae ad beatam vitam pertineant, non scientia solum sed etiam diligens inquisitio. Quam descriptionem si partiri velis, prima pars, quae scientiam tenet, Dei est; haec autem, quae inquisitione contenta est, hominis. Illa igitur Deus, hac autem homo beatus est. (Also ganz die Lessingsche Ansicht: die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!) Tum ille: Miror, inquit, sapientem tuum, quomodo asseras, frustra operam consumere. Quomodo, inquit Licentius, frustra operam consumere, cum tanta mercede conquirat? Nam hoc ipso, quo quaerit, sapiens est; et quo sapiens, eo beatus: cum ab omnibus involucris corporis mentem quantum potest, evolvit, et seipsum in semetipsum colligit; cum se non permittit, cupiditatibus laniandum, sed in se atque in Deum semper tranquillus intenditur: ut et hic, quod beatum esse supra inter nos convenit, ratione perfruatur; et extremo die vitae ad id, quod concupivit, adipiscendum reperiatur paratus; fruaturque merito divina beatitudine, qui humana sit ante perfructus.

60) Zu den Schwankungen in Augustins eigener Meinung über den esoterischen Dogmatismus der Akademie, siehe Bindemann, der hlg. Augustin I, S. 307; Wörter, a. a. O. S. 76[1]). Vgl. auch Augustin, Epist. I ad Hermogenianum, c. acad. II, 24; 29/30; III, 37—43; Bd. I dieses Werks, S. 37 und 332.

61) Schon Aristoteles (Eth. Nic. X, 7) hatte sich für das größere Glück des Wissenden gegenüber dem Glück des Suchenden erklärt; aber weder so ausführlich noch so eindringlich wie Augustin.

62) Daß die vollendete Seligkeit allerdings erst im jenseitigen Leben zu erwarten sei, betont Augustin in den Retraktationen.

63) De beata vita 7.

64) Soliloquia II, 1.

65) De vera religione 73.

66) De trinitate X, 4; vgl. de civitate Dei. XI, 26.

67) De trinitate XIV, 7.

68) De trinitate X, cap. 10.

69) Vgl. dazu Storz, a. a. O. 2. und 3. Teil.

70) Die Lehre vom Verhältnis der äußeren Sinne zum inneren Sinn und der Vernunft ist ausführlich niedergelegt: de libero arbitrio II, 8—13. Danach führt der innere Sinn 1. den Vorsitz über alle äußeren

Sinne (omnibus communiter praesidet). 2. Bringt er uns zum Bewußtsein, daß wir selbst es sind, die Farbe, Geruch usw. empfinden, während uns die äußeren Sinne nur Farbe, Geruch usw. als Qualitäten darstellen: quoniam ergo cum colorem sentimus, non itidem sensu ipso nos sentire etiam sentimus; neque cum audimus sonum, nostrum etiam audimus auditum; neque cum olfacimus rosam, olet nobis aliquid et ipse olfactus; neque quidquam gustantibus sapit in ore ipse gustus; neque tangentes aliquid, ipsum etiam tangendi sensum possumus tangere; manifestum est, quinque istos sensus nullo eorum sensu posse sentiri quamvis eis corporalia quaeque sentiantur . . . . arbitror etiam illud esse manifestum, sensum interiorem non ea tantum sentire, quae acceperit a quinque sensibus corporis, sed etiam ipsos ab eo sentiri. 3. Durch dieses Selbstbewußtsein von den Empfindungen bedingt werden erst Gefühle und Wollungen ermöglicht, die nur durch Beurteilung der Zuträglichkeit oder Unzuträglichkeit der Empfindung entstehen; da diese auch den Tieren zukommen, besitzen auch die Tiere den interior sensus: non enim aliter bestia moveret se, vel appetendo aliquid vel fugiendo, nisi se sentire sentiret. 4. Über dem inneren Sinn steht die Vernunft. Sie kommt allein dem Menschen zu, und erkennt alles, äußere und innere Wahrnehmung und sich selbst: Manifesta enim sunt, sensu corporis sentiri corporalia; eundem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentiri; sensu autem interiore et corporalia per sensum corporis sentiri, et ipsum corporis sensum: ratione vero et illa omnia, et eandem ipsam notam fieri, et scientia contineri. 5. Die Rangordnung wird dadurch begründet, daß die äußere Wahrnehmung über dem Wahrgenommenen steht: quia melius est id quod etiam vivit quam id quod tantum est; daß der innere Sinn über dem äußeren, die Vernunft über dem inneren steht, weil kein Zweifel ist: eum, qui judicat, eo de quo iudicat, esse meliorem.

Beruhen die ersten Punkte auf einer fehlerhaften Ausdeutung eines richtig gesehenen Tatbestandes, nämlich der Unterscheidung von Inhalt und Erlebnischarakter an jedem Bewußtseinsgebilde, so Punkt 5 auf einer fehlerhaften Vermengung von Erkenntnistheorie und Ethik. In der Erkenntnis ist weder der Stoff noch die Verarbeitung desselben das „Wertvollere"; beide sind gleich notwendig und unentbehrlich zum Zustandekommen der Erkenntnis. Das Platonisch-christliche Werturteil und Vorurteil: der Stoff im weitesten Sinne sei das Verwerfliche, ragt auch bis zu den abstraktesten erkenntnistheoretischen Spekulationen hinauf.

71) Das letztere war Augustins Meinung, der die Schwierigkeit, in die Tiefe der eigenen Psyche zu steigen, nicht unterschätzte; de anima IV, cap. 7: nonne attendis et horrescis tantam profunditatem? Et quid est hoc aliud quam nostra natura nec qualis fuit sed quatis nunc est? Et ecce, magis quaeritur quam comprehenditur.

72) Bd. I, S. 100.

73) Vgl. dazu Storz a. a. O.

74) De ordine I, 11.

75) De vera religione 60.

76) De libero arbitrio II, 41.

77) De trinitate VIII, cap. 3.

78) Bd. I, 189ff.

79) Dabei würde auch Augustins scharfe Analyse von Wissen und Glauben zu berücksichtigen sein.

80) De vera religione, 73.

81) De vera religione 72.

82) Soliloquia II, 8.

83) De libero arbitrio II, 33/34.

84) Soliloquia II, 8 und Storz a. a. O. S. 39.

85) Vgl. Baeumker: Eine bisher unbekannte mittelalterliche Übersetzung der *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις*, Archiv für Geschichte der Philosophie IV. S. 574. Die Übersetzung stammt aus der 2. Hälfte des 13. Jahrh.

Zweites Kapitel.

1) Flint, a. a. O. S. 100/101.

2) Essais II, 2, S. 359/60; III, 13, S. 568; III, 10, S. 458. (In den Quellennachweisen aus Montaignes Schriften beziehen sich die römischen Zahlen auf die Nummern der „Bücher", die arabischen auf die der Essais, die Seitenzahlen auf die Ausgabe von Didot. Nur wo die Übersetzungen der Zitate dieses Bandes nicht vom Verfasser stammen, ist ihre Quelle angegeben.)

3) Essais I, 25, S. 160. Dieser Essai ist die eigentliche Quelle für unsere Kenntnis von der Erziehung des jungen Montaigne.

4) Essais III, 13, S. 568/69.

5) Die Gründe dafür siehe bei Bonnefon, Montaigne et ses amis, Paris, 1898, I, S. 47ff. Das Werk enthält eine ausführliche Biographie Montaignes und seiner Freunde, und ist eine Erweiterung des 1893 erschienenen Buches: Montaigne l'homme et l'oeuvre. Leider sind dieser Erweiterung die interessanten Illustrationen aus dem früheren Werke zum Opfer gefallen.

6) Essais II, 8, S. 407 und Bonnefon, a. a. O. I, S. 84ff.

7) Essais II, 8, S. 407 und Bonnefon II, S. 209.

8) Im Jahre 1568; 1570 erhielt Montaigne die gewünschte Entlassung. Alles Nähere bei Bonnefon I, 89ff.; daselbst auch die Angaben über die Geschwister Montaignes.

9) Der Ehrenbürgerbrief, über den Montaigne große Freude empfand, ist abgedruckt Essais III, 9, S. 453.

10) Essais III, 10, S. 457. Der Brief des Königs abgedruckt bei Payen, Documents inédits ou peu connus sur Montaigne, Paris 1847, S. 27ff.

11) Dokument bei Payen, Nouveaux Documents inédits, S. 30ff.

12) Zusammenstellung der Berichte über sein Äußeres bei Paul Stapfer, Montaigne, Les grands écrivains français, Paris 1895, S. 30/31. Obwohl die Essais überall mit Beiträgen zur Charakterologie des Verfassers durchsetzt sind, ist doch als zusammenfassende Selbstschilderung von besonderem Werte III, 13: de l'expérience. Eine Zusammenstellung aller auf Montaigne selbst bezüglichen Stellen der Essais gibt das Sachregister von Didot unter ‚Montaigne'. Vgl. auch das geistreich gezeichnete Charakterbild bei St. Beuve, Causeries du Lundi IV.

13) Essais, III, 13, S. 566.

14) Essais III, 13, S. 540ff.

15) Essais II, 17, S. 51/52; I, 9, S. 28. Vgl. daselbst die Note Didots über den von Malebranche und andern geltend gemachten Widerspruch zwischen Zitatenreichtum und Gedächtnisschwäche und dessen Zurückweisung.

16) Stapfer a. a. O. S. 31.

17) Essais II, 11, S. 448; 450; III, 13, S. 569.

18) Essais III, 13, S. 584.

19) Essais III, 13, S. 549ff. Inwieweit der Philosoph diesen Gleichmut in der eigenen Todesstunde wirklich bewährte, ist uns nicht bekannt; wohl aber seine Stimmung angesichts des Todes, von dem er damals noch verschont blieb. Dieselbe zeigt die Praxis ganz auf der Höhe seiner Theorien und erinnert lebhaft an die letzten Zeiten D. Humes (vgl. S. 245); siehe Bonnefon a. a. O. II, S. 184 den Brief de Brachs an Lipsius über den Tod Montaignes.

20) Essais I, 39, S. 249; II, 17, S. 51.

21) Essais II, 17, S. 66; I, 27, S. 170, 174, 180. Vgl. zur Charakteristik La Boëties und de Gournays Bonnefon a. a. O. S. 75ff.; 105ff; II, 315ff. Die Tiefe des Freundschaftsgefühls, das Montaigne de la Boëtie entgegenbrachte, zeigte sich auch äußerlich in manchem grade bei Montaigne befremdenden Zuge: in der Pflege des pestkranken Freundes bis zu dessen Tod; in der fast überschwenglichen Inschrift über den Büchern Boëties, die Montaigne in seiner eigenen Bibliothek als Andenken aufnahm; in der sonderbaren Episode der italienischen Reise: der heitere Mann plötzlich beim Andenken an den verstorbenen Freund in tiefe Melancholie versinkend.

22) Essais II, 17, S. 51.

23) Essais III, 9, S. 444/45.

24) Essais III, 11, S. 481.

25) Bonnefon a. a. O. II, S. 119ff.

26) Ebenda II, S. 132ff.

27) Daß die Ehe eine besonders glückliche und Françoise de Montaigne eine treffliche Hausfrau gewesen sei, sucht Bonnefon a. a. O. I, S. 83ff., 233, II, 187ff. glaublich zu machen. Briefe der Witwe Montaignes sind erst kürzlich entdeckt und veröffentlicht worden: Lettres inédites de Françoise de la Chassaigne, Delpit 1878. — Zur Beschreibung der Bibliothek Montaignes und ihres Inhalts, aus der zirka 75 Bände aufgefunden sind, darunter ein mit reichen Notizen versehenes Exemplar des Cäsar vgl. ebenda I, S. 234ff., sowie Galey et Lapeyre: Montaigne chez lui, visite de deux amis à son château 1861, und Essais III, 3, S. 252.

28) Essais III, 13.

29) Der objektive und subjektive Grund für die mangelnde Methodik werden beide Essais III, 13, S. 540 angegeben: *je prononce ma sentence par articles descousus, ainsi que de chose qui ne se peult dire à la fois et en bloc: la relation et la conformité ne se treuvent point en telles ames que les nostres, basses et communes . . . . je laisse aux artistes, et ne sçay s'ils en viennent à bout en chose si meslee, si menue et fortuite, de renger en bandes cette infinie diversité de visages, et arrester notre inconstance et la mettre par ordre.*

30) Essais III, 5, S. 310.

31) Essais I, 25, S. 260.

32) Essais II, 10, S. 436.

33) Essais II, 10, S. 430ff.

34) Stäudlin a. a. O. II, S. 6.

35) Essais III, 13, S. 553.

36) Literatur über Montaignes Lehre ist groß an Masse, gering an Wert; vor allem wäre hier Emerson zu nennen, unter dessen „Repräsentanten der Menschheit" auch „Montaigne oder der Skeptiker" zu finden ist. Selbstverständlich bietet dieser Essai weder eine historische noch eine systematische Darlegung noch auch eine wissenschaftliche Kritik der Skepsis Montaignes, aber eine vollendete Wiedergabe ihrer intuitiv erfaßten Stimmung, und Emersons persönliche Stellungnahme zu ihr.

37) Essais II, 12 Anfang findet man den ausführlichen Bericht über seine Übersetzung der „natürlichen Theologie"; ihren stilistischen Wert hebt Bonnefon a. a. O. I, 94/95 hervor; sie erschien i. J. 1569.

38) Essais I, 25, S. 148/49.

39) Essais I, 1, S. 4.

40) Essais II, 12, S. 469/70.

41) Essais II, 12, S. 472.

42) Ebenda S. 473.
43) Ebenda S. 474.
44) Ebenda S. 483; 486.
45) Ebenda S. 477/78; 482.
46) Ebenda 496, 502.
47) Ebenda S. 492.
48) Ebenda S. 521.
49) Ebenda S. 528.
50) Ebenda S. 516.
51) Ebenda S. 531.
52) Die Einteilung aller Philosophen in Skeptiker, dogmatische Negativisten und Dogmatiker, ebenda S. 533, übernimmt Montaigne gleichfalls von Sextus.
53) Ebenda S. 533—538.
54) Ebenda S. 539.
55) Ebenda S. 554.
56) Ebenda S. 568.
57) Ebenda S. 554.
58) Ebenda S. 575.
59) Ebenda S. 574.
60) Ebenda S. 586.
61) Ebenda S. 627/28.
62) Ebenda I, 22, S. 88.
63) Ebenda I, 22, S. 90.
64) Ebenda II, 12, S. 466.
65) Ebenda I, 22, S. 86, 95.
66) Ebenda I, 40, S. 271.
67) Ebenda I, 51, S. 322/23.
68) Ebenda I, 40, S. 266.
69) Ebenda II, 12, S. 625.
70) Ebenda S. 624.
71) Essais II, 12, S. 617.
72) Ebenda S. 628 und III, 13, erster Teil.
73) Essais II, 12, S. 616 und III, 13, zweiter Teil.
74) Essais II, 13.
75) Essais II, 12, S. 601.
76) Essais II, 12, S. 605.
77) Ebenda S. 608.
78) Ebenda S. 611.
79) Ebenda S. 613.
80) Ebenda I, 4, S. 18.
81) Ebenda I, S. 17.

82) Ebenda II, 12, S. 637.
83) Ebenda S. 640.
84) Ebenda S. 648.
85) Ebenda S. 652.
86) Ebenda S. 605.
87) Ebenda S. 606.
88) Ebenda S. 645.
89) Ebenda S. 647.
90) Ebenda S. 563. Man hat im Gerümpel des Schlosses Montaigne eine Kupferplatte gefunden mit dem Wappen und Namen des Philosophen; der Revers zeigt eine Wage mit der Inschrift *ἐπέχω* und das Jahr 1576 (Bonnefon a. a. O. I. 240[1]).
91) Band I, S. 98.
92) Essais II, 12, S. 533; 563; 561. Das beweisen auch die Wand- und Deckensprüche an seiner Bibliothek wie: *πάντι λόγῳ λόγος ἴσος ἀντικεῖται, οὐ καταλαμβάνω, ἐπέχω, οὐδὲν ὁρίζω* — vgl. Payen a. a. O. II, S. 58.
93) Band I, S. 100.
94) So auch Höffding, Geschichte der neueren Philosophie I, S. 26ff; vgl. Thimme, Der Skeptizismus Montaignes 1875.
95) Essais III, 2, S. 234.
96) Ebenda III, 13, S. 536.
97) Ebenda S. 537.
98) Ebenda III, 2, S. 238.
99) Ebenda III, 13, S. 578.
100) Ebenda III, 2, S. 239: *heureusement, puisque c'est naturellement*, III, 10, S. 460: *mauvais = dénaturé;* I, 22, S. 87: *quoiqu'on en dise, la vertu même, le dernier but de notre vie, c'est la volupté.*
101) Ebenda I, 25, S. 145.
102) Ebenda S. 589.
103) Ebenda I, 21, S. 86.
104) Ebenda III, 1, S. 224.
105) Ebenda I, 25, S. 137—139
106) Ebenda I, 7, S. 26.
107) Ebenda II, 11, 442ff.
108) Ebenda III, 13, S. 571.
109) Essais I, 19.
110) Essais II, 12, S. 600.
111) Ebenda S. 622.
112) Ebenda S. 615.
113) Ebenda I, 50, S. 320.
114) Der Ausdruck transzendent steht hier nicht im Sinne von metempirisch, sondern in dem engeren von jenseitig im religiösen Sinn.

115) Essais I, 22, S. 98.

116) Essais II, 12, S. 608, 554.

117) Essais I, 26, S. 168; II, 12, S. 538.

118) Dies gegen Henning, Der Skeptizismus Montaignes 1879, der fälschlich (S. 38) behauptet, daß Montaigne alle Zweifel in religiösen Dingen bei seiner Erneuerung der antiken Skepsis auslasse. Daß Montaigne mit der Skepsis gegen den religiösen Szientismus auch Raimund von Sabund, den er verteidigt, widerspricht, ist öfters bemerkt worden (II, 12, S. 564 und 570 die Anm. bei Didot) vgl. II, 12, S. 530, 596.

119 Essais II, 12, S. 529.

120) Ebenda II, 12, S. 648.

121) Ebenda II, 12, S. 642.

122) Ebenda II, 12, S. 536. Ich kann also Stäudlin (II, S. 23) nicht zugeben, daß Montaignes Darstellung des Pyrrhonismus „vortrefflich" sei.

123) Essais II, 12, S. 533ff.

124) Ebenda II, 12, S. 537. An andrer Stelle erklärt Montaigne die Passivität Pyrrhos für *quasi incroyable* (II, 29, S. 112)

125) Was freilich nur wahrscheinlich zu machen ist.

126) Anders Kreibig, Geschichte und Kritik des ethischen Skepticismus, 1896: V. Abschnitt.

127) Thimme, a. a. O. S. 28; ähnlich Kühn, ausgewählte Essais von Montaigne, aus dem Französischen übersetzt. Bd. V, Vorrede. Diese Meinung veranlaßte Kühn zu dem nicht gerade geschmackvollen Schritt, der Apologie des Raimund von Sabund noch den zweiten Titel zuzusetzen: Demutsphilosophie und Hochmutsphilosophie; vgl. auch Kühn: Die Bedeutung Montaignes für unsre Zeit, Straßburg 1904, S. 7ff.

128) Von diesem Standpunkt aus lehnt Saisset, le scepticisme, 1865, die Behandlung von Montaignes Philosophie ab.

129) Essais II, 12, S. 538: *cette cy* (la nature? cf. Kühn V, S. 147) *presente l'homme nud et vuide; recognoissant sa foiblesse naturelle . . . . aneantissant son jugement pour faire plus de place à la foy.*

130) Essais II, 12, S. 516.

131) Ebenda S. 595.

132) Ebenda S. 527; 530 u. a. m.

133) Ebenda I, 22, S. 100.

134) Mit Recht bemerkt Bonnefon a. a. O. II, S. 254: *Montaigne avait sapé avec entente les bases de la raison, il n'avait rien reconstruit sur le terrain ainsi préparé; pour toute conclusion il se contente de s'incliner devant le christianisme, en faisant une ce ces bonnetades, dont il n'est pas avare.*

135) Versuche dazu II, 12, S. 546: Gott der große Unbekannte; III, 13, S. 586 und 539 die Verwerfung der antinaturalistischen Askese aus christlichen Gründen.

136) Siehe oben S. 54.

Drittes Kapitel.

1) Flint, a. a. O. S. 108 bestreitet, daß Charron weniger originell gewesen sei als Montaigne. Aber in seinem Skeptizismus ist er es jedenfalls. Sieht man von dem ab, was beide den Alten verdanken (und selbst darin schreibt Charron bis auf die Wahl der Worte oft Montaigne aus), so kehren alle Montaignes Skepsis eigentümlichen Züge bei Charron wieder, der wohl eigene Ausführungen dieser Gedanken, aber, mit wenigen (im Text erörterten) Ausnahmen, keine neuen Grundgedanken bietet. Daß Charron, abgesehen von den skeptischen Bestandteilen seiner Lehre, eine individuelle Art zu sehen und darzustellen besitzt, wird niemand bestreiten. Aber diese Individualität ist bedeutend schwächer als Montaignes kräftige Persönlichkeit, und so ist er auch hier überall blasser, matter, weniger ursprünglich als sein Meister.

2) Für die Biographie Charrons kommen als Hauptquellen in Betracht: die von Charrons Freund de La Rochemaillet verfaßte und der von ihm besorgten 3. Ausgabe der Sagesse vorgesetzte *Éloge de Pierre Charron*, sowie die kürzlich veröffentlichten Briefe Charrons (Revue d'histoire littéraire de la France 1894). Das wichtigste Material hat Bonnefon a. a. O. II, livre VI zusammengestellt. Wegen der Übersichtlichkeit dieser Quellen ist von besonderen Nachweisen für die biographischen Angaben hier abgesehen worden. Rochemaillet beschreibt Charrons Äußeres (in späteren Jahren) also: „*Il était de médiocre taille assez gross et replet; il avait le visage toujours riant et gai et l'humeur joviale, le front grand et large, le nez droit et un peu gros par le bas, les yeux de couleur perse ou céleste, le teint fort rouge et sanguin, et les cheveux et la barbe tout blancs*" (Bonnefon II, 301).

3) Charron, De la Sagesse, Édition Bastien 1783, S. XV.

4) Préface.

5) Préface XXIII.

6) Livre I, 1, 8.

7) Ein paar Beispiele: die Haupteigenschaften des Menschen werden unter die Rubriken *vanité*, *faiblesse*, *misère*, *inconstance*, *présomption* gebracht. Daß die drei ersten beliebig einander subordiniert werden könnten, leuchtet ein. I, 11, 5 werden die *sept singularités du visage* abgehandelt! Von den Eigentümlichkeiten des Körpers bespricht I, 13 die Sinne und I, 14 die Kleidung! I, 15, 6 bringt eine Einteilung der Wissenschaften nach den Geistesvermögen von naiver Äußerlichkeit und Willkür: die Arithmetik bloße Gedächtniskunst! Die Einteilung der *Prudence* im 3. Buch koordiniert als Hauptabschnitte: die Klugheit des Herrschers (theoretische und administrative) und — die Klugheit bei Unglücksfällen (privaten und öffentlichen) usw. usw.

8) So wird z. B. die pudenda origo, die Konzeption, angeführt, um den Menschen und damit auch dessen Erkenntnisfähigkeiten zu diskreditieren.

9) De la sagesse I, 1, 7.
10) Ebenda I, 15, 11.
11) Ebenda I, 12 u. 13.
12) Ebenda I, 12, 6.
13) Ebenda I, 12, 8.
14) Ebenda I, 18, 2.
15) Ebenda.
16) Bd. I, S. 201ff., Bd. II. S. 20ff.
17) De la Sagesse, I, 18, 2.
18) Ebenda I, 15, 1 u. a.
19) Ebenda I, 8.
20) Ebenda II, 2, 6.
21) Ebenda I, 15, 15; II, 5.
22) Ebenda I, 16, 11.
23) Ebenda II, 3, 4; II, 5, 29.
24) Ebenda II, 6, 6.
25) Ebenda II, 3, 5.
26) Ebenda II, 2, 5.
27) Ebenda I, 1.
28) Ebenda I, 20ff.
29) Ebenda III, 38, 3.
30) Ebenda II, 2, 9.
31) Ebenda II, 3.
32) Ebenda II, 3, 2.
33) Montaigne, Essais II, 11.
34) De la sagesse II, 3, 13.
35) Ebenda II, 5, 29.
36) Ebenda II, 8.
37) Ebenda II, 8, 7.
38) Ebenda I, 7, 9; II, 5, 5.

39) Stäudlin, a. a. O. II, S. 39ff. Aber er mißversteht Charron, de la sagesse II, 5, 7 u. 8. Nicht die Tatsache der Offenbarung greift Charron hier an, sondern nur: daß die Religion der meisten Menschen auf göttlicher Erleuchtung beruhe. Die zufällige, durch seine Nationalität bedingte, Zugehörigkeit eines Menschen zu einer Religion, der mangelnde Ernst in ihrer Befolgung beweisen die Äußerlichkeit im Glauben *de la pluspart du monde.* Das alles aber trifft nicht den Stifter der christlichen Religion noch seine Jünger, durch deren Mund die Offenbarung verkündet wurde. Es ist auch nicht richtig, wenn Stäudlin S. 42 bemerkt, „daß Charron der Theologe hierin viel weiter ging als Montaigne der Edelmann," da Charron hier Montaigne gradezu kopiert (vgl. Montaigne, Essais II, 12, S. 464ff., besonders noch S. 466). Richtig ist, daß

Charron die „wahre Religion" im folgenden sehr undogmatisch beschreibt, aber doch wohl im ganzen mit dem undogmatisch gefaßten Christentum identifiziert. Nur darin weicht er von Montaigne ab, daß er den kirchlichen Kult bloß als die äußere Form einer inneren Wahrheit empfiehlt, während der innerlich unfrommere, aber eben darum äußerlich reaktionärere Montaigne auch sämtliche Kirchensatzungen en bloc in seinen Begriff der geoffenbarten Religion aufnimmt.

40) Bonnefon II, S. 257/58.
41) De la sagesse III, 14, 15.
42) Ebenda III, 14, 23.

43) Obwohl auch die Form hier oft genug die gleiche ist und Charron Montaigne vielmals wörtlich ausschreibt, so de la sagesse I, 1, 5; I, 5, 1; I, 7, 1; I, 7, 4; I, 16, 9; II, 6, 3; II, 14, 16 u. a. m. Dennoch nennt er ihn nirgends als Gewährsmann, sondern begnügt sich mit der Bemerkung: *j'ai questé par cy par là et tiré la pluspart des matériaux de cest ouvrage des meilleurs auteurs qui ont traicté cette matière . . . . tant anciens, spécialement Seneque et Plutarque que modernes (XXVI).* Aber auch darin folgte er einer Gewohnheit Montaignes, der den Mangel an Quellennachweisen bei sich ausdrücklich Essais II, 10, S. 427 motiviert.

44) De la sagesse I, 4, 3.
45) Ebenda I, 5.
46) Ebenda I, 9, 1.
47) Ebenda I, 4, 3.
48) Ebenda I, 4, 9.
49) Ebenda I, 13, 3.

50) Vgl. besonders I, 36, 3 und die Argumente, daß der Schmerz die Freude extensiv überwiege, und daß Unlust intensiv stärker als Lust sei (I, 6, 5).

51) De la sagesse I, 4, 15; II, 5, 5.
52) Ebenda I, 15, 4.
53) Ebenda I, 16, 11; I, 4, 9.
54) Ebenda I, 9, 1.
55) Ebenda II, 5, 15.

56) Gegen Bonnefon, a. a. O. II, S. 275: *il est vrai que, dans sa vie, Charron eut quelques-unes des heures de trouble de Pascal et qu'il voulut, comme lui, se jeter au pied de la croix, en y abîmant sa raison; mais rien de tel ne se retrouve dans ses livres et de semblables ardeurs étaient mortes en lui alors qu'il les écrivit.*

57) Wir begreifen daher Stäudlins Frage (a. a. O. II, S. 39): ist die Skepsis Charrons Scherz, Deklamation oder Inkonsequenz?

58) Oben S. 49/50.
59) Bonnefon a. a. O. II, 254.

Dritter Abschnitt.

Erstes Kapitel.

1) Descartes, Disc. II, (I, 141); Medit. III, (I, 264). Wir zitieren in Klammern Band u. Seitenzahlen nach der Gesamtausgabe von Cousin; für die lateinischen Schriften Descartes wurde natürlich der Originaltext bei der Benutzung herangezogen.

2) Princ. I, 45/46 (III, 90/91).

3) Disc. IV; (I, 156f); Med. I u. II; (I, 255ff.); Princ. I, 1ff. (III, 63ff.); Recherche (XI, 352ff.).

4) Daß die Traumvorstellungen auch als ein besonderes Argument neben den Sinnestäuschungen auftreten, übersieht Natorp, Descartes' Erkenntnistheorie, Marburg 1882, S. 45. Natorp zählt nur zwei skeptische Grundbeweise, der eine gegen die Sinnes-, der andere gegen die Vernunfterkenntnis gerichtet, auf, von denen der erste in zwei Argumente zerfällt: Täuschung durch die wachen und durch die träumenden Sinne. Das trifft aber nur für die Darstellung Medit. I (I, 238) und Princ. I, 4 (III, 64/65) sowie Recherche (XI, 350), nicht aber für Disc. IV, (I, 166) und Medit. V, (I, 320) zu, wo Descartes — mit Recht — das Traumargument gegen sinnliche und vernünftige Erkenntnis, also als das allgemeinere ausspielt.

5) Princ. I, 5 (III, 65); Medit. I, Schluß (I, 243/44); III (I, S. 266); Discours IV, (I, S. 165).

6) Daß Cogitare bei Descartes „Bewußtsein haben" bedeutet, ist bekannt und erhellt aus Medit. II (I, 253); Anhang 1. Defin.; Princ. I, 9 (III, 67/68).

7) Medit. II, (I, 246).

8) Medit. V, (I, 321).

9) Was Descartes in seiner Naturphilosophie für vorläufig hypothetisch erklärt wegen einer zur Zeit bestehenden Unkontrollierbarkeit durch Erfahrung, was für grundsätzlich hypothetisch, weil es nie durch Erfahrung zu verifizieren, d. h. metaphysisch ist, läßt sich trotz der Auskunft Princ. IV, 203ff. (III, 518ff.) nicht ersehen. Descartes' vorsichtige Haltung der Kirche gegenüber, deretwegen er jede kirchlich noch nicht sanktionierte Erklärung Hypothese taufte, sowie seine mangelnde Einsicht in die Gültigkeitsgrenzen metaphysischer Erkenntnisse waren wohl die Gründe für diese Unklarheit.

10) Descartes hat selbst auf die Skepsis des Sokrates Regulae XII (XI, S. 274), XIII (S. 287) hingewiesen. Ist auch Descartes in der Betonung von der Notwendigkeit einer kritischen Methode systematischer als Sokrates vorgegangen, so steht er doch in der Feststellung der Erkenntnisgrenzen hinter diesem zurück. In Sokrates' Verwerfung theologischer und kosmologischer Spekulationen dämmert die Ahnung von

dem bloßen Vermutungscharakter aller Metaphysik. Bei Descartes ist von dieser Einsicht kein Schimmer zu spüren. Die persönliche Wendung der allgemeinen Forschungsregeln besonders deutlich Disc. I (I, 124).

11) Disc. III, (I, 153/54); vgl. auch Medit. VI, (I, 349), wo als Ergebnis der Untersuchungen die anfänglichen Zweifel als „übertrieben", ja „lächerlich" hingestellt werden.

12) Am deutlichsten Reg. VIII, (XI, S. 243—248), wie überhaupt diese Schrift in verblüffender Schärfe die Notwendigkeit einer kritischen Erkenntnistheorie darlegt. Leider geht Descartes in dem Werk, bis auf eine kurze Bemerkung (XI, 274), nicht auf den Skeptizismus ein. Hätte er in ihm und von den dort verkündeten Grundsätzen aus die Widerlegung versucht, sie wäre sicherlich erfolgreicher ausgefallen als die in den „Hauptschriften" ausgeführte, mit der wir es im Text zu tun haben.

13) Übersetzt von Natorp.

14) Medit. III (I, 267/268).

15) Wer freilich mit Natorp a. a. O. den ganzen Descartes kantianisiert, wird dem nicht zustimmen. Nach Natorp hat Descartes eigentlich die Substanz nur als notwendige Verstandeskategorie im Sinne Kants gefaßt (S. 77ff.), trotz Aussprüchen wie Medit. VI (I, 332); das Ich und die Seele sind im wesentlichen mit Kants formaler, transzendentaler Apperzeption identisch (S. 36ff.); ja selbst solch handgreifliche Behauptung, wie die Anerkennung einer absolut realen, für sich bestehenden, mit mathematischen Eigenschaften begabten Körperwelt (Medit. VI, S. 333; Reg. XII (XI, 265) wird als Aufstellung einer bloß empirisch d. h. relativ realen Körperwelt im Sinne Kants gedeutet (S. 96). Allerdings schränkt Natorp seine Anschauungen bedeutend dadurch ein, daß er es nur als seine Absicht hinstellt zu zeigen: Descartes' Lehre, scharf aufgefaßt, enthalte den Grundgedanken, welcher, konsequent zu Ende gedacht, auf die kantische Position hinausführe (S. 43, vgl. S. 180). Wählt man bei einem Philosophen unter der Perspektive moderner Wertschätzungen „Grundgedanken" aus und denkt sie konsequent zu Ende, so gelangt man natürlich zu fortgeschritteneren Positionen. Im Archiv für Geschichte der Philosophie X, S. 10ff.: Die Entwicklung Descartes' usw., hat dann Natorp seine Auffassung bedeutend, wenn auch noch nicht genug, geändert. Wer wissen will, wie Descartes' Satz Cogito ergo sum von seinen Schülern verstanden wurde, ob vorwiegend phänomenalistisch oder metaphysisch, der lese daraufhin Spinozas Darstellung der Cartesischen Philosophie in den Principia Cartesiana, die auf eine Ableitung der Metaphysik aus dem einen Fundamentalsatz hinausläuft (Pr. Cart. I, Pr. IV, Schol. Schluß).

16) Princ. I, 10 (III, 68/69); noch deutlicher Recherche (XI, 367ff.), wo zu den Selbstverständlichkeiten des *douter, penser, exister* sich das Ich ohne jede Ableitung hinzugesellt. Die Übersetzung nach v. Kirchmann.

17) Vgl. oben S. 49 und Leder, Augustins Erkenntnistheorie S. 76ff. Da Leder im ganzen Natorps Auffassung beitritt und in Descartes' Ideengängen den kritischen Idealismus weit über Gebühr vorgebildet findet, so sucht er Descartes' Prinzip der Selbstgewißheit von den parallelen Ausführungen Augustins möglichst weit abzurücken, wird aber durch die Tatsachen gezwungen, bei jedem Anlauf wieder einzuhalten und den Rückfall Descartes' in Augustins metaphysischen Spiritualismus festzustellen. Handelt es sich aber auch in den fortgeschrittensten Äußerungen Descartes' nur um „die ersten genialen Ahnungen moderner Erkenntniskritik" (S. 88), so dürften diese sich mit einigem guten Willen auch bei Augustin finden lassen. Vgl. Melzer, Augustini atque Cartesii placita usw., Bonn 1860.

18) Disc. IV (I, 165).

19) Der Einwurf steht in dem Objekt II (I, 403), Descartes Entgegnung ebenda S. 427. Descartes sucht hier die unmittelbar evidenten Urteile (wie das Cogito ergo sum) auszunehmen von der Möglichkeit eines Truges. Aber dann erheben sich genau die gleichen Schwierigkeiten bei der theologischen Sanktionierung der mittelbaren und abgeleiteten Erkenntnisse.

20) Bd. I, 250/251. Am unverhülltesten tritt der Zirkel Medit. V, (I, 317ff.) auf.

21) Medit. III (I, 282), V (I, 319) wird besonders eindringlich der Gotteserkenntnis, Medit. II (I, 248); III (I, 266), sowie Resp. ad obj. II (I, 427) der Selbsterkenntnis die höchste Gewißheit zugesprochen. Alle solche Inkonsequenzen erklären sich aus dem Zirkelbeweis, und dieser wiederum ist nicht eine zufällig ungeschickt gewählte Form, sondern der notwendige inhaltliche Ausdruck für die Unwiderleglichkeit der aufgeworfenen Zweifel. Es ist daher auch keinem Historiker der Philosophie gelungen, wenn er das Bestehen des Zirkels nicht offen zugibt, die aus ihm folgenden Widersprüche fortzuerklären. Die größte, aber vergebliche Mühe hat Kuno Fischer (Descartes und seine Schule, I, 3. Aufl. S. 305ff., bes. 316) darauf verwandt. Natorp leugnet, daß von der Fiktion des dämonischen Truges auch irgendwelches „klar und deutlich" Erkannte (wie Cogito ergo sum, reine Mathematik usw.) betroffen werde (S. 50/51); trotz Stellen wie die oben S. 160 angeführten! Die Gewißheit von der Existenz Gottes sei nur von nöten, einmal: um die über das unmittelbar klar Erkannte hinausgehende Einsicht von „Gegenständen außer uns" zu stützen (S. 75), und dann: um uns gegen Gedächtnistäuschungen sicherzustellen (S. 50). Zu ersterem Zwecke hat Descartes meines Wissens das Dasein Gottes nirgends, zur Sanktionierung der Erinnerungsgewißheit nur bedingt verwandt (vgl. Anmkg. 24).

22) Disc. VI (I, 203); Reg. II (XI, 206).

23) Medit. V (I, 319/20); Princ. I, 13ff. (III, 71/72); Objekt. II (I, 426/427); Regul. V (XI, 214).

24) Durch diesen Gedanken wird der metaphysisch-skeptische Einwand bis zum Extrem abgeschwächt: Gottes Existenz hat erkenntnistheoretisch nur die Bedeutung, uns vor Gedächtnisfehlern zu schützen. Am deutlichsten Resp. ad object. II, 3 (I, 426/427): ubi dixi nihil nos certo posse scire nisi prius Deum existere cognoscamus, expressis verbis testatus sum me non loqui nisi de scientia eorum conclusionum, quarum memoria potest recurrere, cum non amplius attendimus ad rationes ex quibus ipsas deduximus. Principiorum enim notitia non solet a dialecticis scientia appellari. Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur." Vgl. Reg. II (XI, 214), wo die deductio als die mittelbare dem intuitus als der unmittelbaren Erkenntnis gegenübergestellt wird: „sed hoc ita faciendum fuit, quia plurimae res certo scientur, quamvis non ipsae sint evidentes, modo tantum a veris cognitisque principiis deducantur per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis; non aliter quam longae alicuius catenae extremum annulum cum primum connecti cognoscimus, etiamsi uno eodemque oculorum intuitu non omnes intermedias . . . . contemplemur, modo . . . . singulos proximis a primo ad ultimum adhaerere recordemur. Hic igitur mentis intuitum a deductione certa distinguimus ex eo . . . . ., quia ad hanc non necessaria est praesens evidentia, qualis ad intuitum, sed potius a memoria suam certitudinem quodammodo mutuatur". Vgl. Reg. VII (XI, 236, 258). Aber als Nebenströmung läuft an den gleichen Stellen die extremste Steigerung des Einwands einher: das Gedächtnis erscheint grade als ein höheres Stadium des Bewußtseins, ein Entrücktsein dem unmittelbaren Zwange der Evidenz, und der kühlere, geeignetere Geisteszustand, um den tiefsten Zweifelsgrund, den gegen das Wahrheitskriterium selbst gerichteten, zu ersinnen! Man lese die betreffenden Passagen Medit. V und Princ. I, 13, um sich von dem verzweifelten Versuch, der Umklammerung durch die Skepsis hier zu entgehen, einen richtigen Begriff zu machen.

25) Einige davon gibt Descartes selbst in Regel. XI (XI, 258/59).

26) Princ. I, 30 (III, 71/72).

27) Medit. III (I, 266).

28) Mill, Logik I, VIII, § 7.

29) Zur übermenschlichen und untermenschlichen Wahrheit vgl. Bd. I, S. 132.

30) Medit. Appendix, axiomata I.

31) Princ. II, 36.

32) In dem berühmten „Anhang" zu den Meditationen. Allerdings ließ sich Descartes nur ungern dazu herbei, more geometrico philosophische Einsichten zu erweisen; aber seine Bedenken dagegen sind mehr methodischer als erkenntnistheoretischer Natur (vgl. 32).

33) Weitere Vorgänger beider Denker in der geometrischen Behandlung philosophischer Probleme bei Freudenthal, Spinoza, sein Leben und seine Lehre 1904 I, S. 113f.

34) Dies ist vermutlich die chronologische Reihenfolge der Werke; cf. Freudenthal a. a. O. Cap. V.

35) Tract. de intell. emend. S. 14. Wir zitieren nach der Ausgabe der Werke Spinozas von Vloten und Land 1895, den kurzen Traktat nach Sigwarts Übersetzung, 2. Aufl. Für die Erkenntnislehre Spinozas kommen besonders in Betracht: kurzer Trakt. II. Teil, 1.—4. Hauptstück; 15. Hauptstück; Principia Cartesiana, Prolegomenon und Pars I; Cogitata metaphysica I, Cap. VI; Tractatus de intellectus emendatione (ganz); Ethik II (ganz).

36) Tract. de intell. emend. S. 24.

37) Spinoza wußte vom Pyrrhonismus, wie die Erwähnung des Sextus Empiricus Epistol. LVI beweist.

38) Bd. I, S. 100.

39) Bd. I, S. 63.

40) Tract. de intell. emend. S. 10/11; zwar dem Wortlaut nach nur von der „Methode", dem Sinne nach, wie der Zusammenhang ergibt, von dem Kriterium gemeint.

41) In allen Schriften, vom kurzen Traktat bis zur Ethik; kurzer Trakt. I, 1. Hauptstück, S. 5; Princ. Cart. I, pr. 14; Cogitata I, Cap. VI, S. 203, wo zu dem clara et distincta noch certa als besonderes Merkmal der idea vera hinzukommt; Tract. de intell. emend. S. 20; Ethik. II, pr. XLIII.

42) Siehe oben S. 157.

43) Tract. de intell. emend. S. 11, Anm. 2: praeter ideam nulla datur affirmatio neque negatio; Ethik II, pr. XLIX mit Coroll. und Schol.; kurzer Traktat II, Hauptstück 15, S. 98 heißt es noch direkt: die Wahrheit ist eine Bejahung oder Verneinung.

44) Kurzer Traktat II, Hauptstück 15, S. 98.

45) Trakt. de intell. emend. S. 21/22: et contra, si aliquis dicit, Petrum exempli gratia existere, nec tamen scit, Petrum existere, illa cogitatio respectu illius falsa est, vel, si mavis, non est vera, quamvis Petrus revera existat. Nec haec enunciatio, Petrus existit, vera est, nisi respectu illius, qui certo scit, Petrum existere. Spinoza geht allerdings im Ausdruck hier zu weit; wahr ist schon das Urteil: Petrus existiert, weil wir die Urteile wahr nennen, die unter bestimmten (hier nicht erfüllten)

Bedingungen Evidenz erregen, nicht nur die augenblicklich unter diesen Bedingungen als evident erlebten Urteile; diese heißen: gewiß. Schon Descartes ging Spinoza mit dem Gedanken voraus, daß, wer nicht die notwendige Gewißheit eines Urteils habe, um dieses Urteil, auch wenn er es verträte, nicht wisse (Resp. ad Object II, 3). Daß sich übrigens Spinoza erst im Lauf seiner Abhandlung zu dieser „inneren Bestimmung" hindurchringt, hat bereits v. Kirchmann, Erläuterungen zu obigem Werke, S. 45 betont.

46) Ethik I, Axiom VI: idea vera debet cum suo ideato convenire; II, Def. IV, mit Explicatio, sowie Epist. LX: inter ideam veram et adaequatam nullam aliam differentiam agnosco, quam quod nomen Veri respiciat tantummodo convenientiam ideae cum suo ideato: nomen Adaequati autem naturam ideae in se ipsa. Vgl. Ethik II, pr. XXXIV mit Demonstr.

47) Tract. de intell. emend. S. 11.

48) Kurzer Trakt. II, 15. Hauptstück, S. 98/99; vgl. Tract. de intell. emend. S. 13. Den Sachverhalt der Unmittelbarkeit stellt Spinoza im Ausdruck etwas mißverständlich auch so dar, als ob die Wahrheit gar kein Kriterium besäße; gemeint ist kein äußeres, nur ein inneres. Vgl. Tract. de intell. emend. S. 11, 14.

49) Princ. Cart. Proleg.

50) Ebenda S. 119/120.

51) Ebenda S. 119.

52) Tract. de intell. emend S. 23. Daß damit die Selbstgenügsamkeit des Kriteriums bedroht sei, hat Spinoza nicht empfunden. Denn auch dieser Traktat verteidigt den Satz: veritas se ipsam patefacit (S. 13).

53) Cogitata II, Cap. VI, S. 204.

54) Kurzer Trakt. II, 15. Hauptstück S. 98/99; Tract. de emend. intell. S. 33; Ethik II, pr. XXXIII, XXXV.

55) So besonders kurz. Trakt. II, 15. Hauptstück, S. 98; Ethik II, pr. XXXIII, dem. u. a. m.

56) Kurzer Traktat a. a. O.

57) Übrigens wissen sowohl Descartes wie Spinoza um die, von Epikur entdeckte, durch Augustin weitergegebene, Wahrheit, daß die Sinne als solche nicht trügen. Dennoch können sich beide nicht von dem naiven Vorurteil frei machen, daß die sinnliche Wahrnehmung, als Kopie eines realen Körpers, die Nötigung in sich trage, die Kopie dem Original gleichzusetzen, und so die unica falsitatis causa zu werden, wie Spinoza sagt. Die ganze „Nötigung" ist in Wahrheit nur ein metaphysisches, durch die Sprache uns nahegelegtes Vorurteil.

58) Epistola LVI, S. 377.

59) Essais sur l'entendement humain IV, 2, § 18. (Zitate

nach Schaarschmidts Übersetzung.) Die Ausführungen über Leibniz sind auch in der Festschrift zu Max Heinzes 70. Geburtstag erschienen.

60) Ebenda IV, 5, § 11.

61) Foucher de Careil, *opuscules et lettres inédites de Leibniz*, Paris 1854, S. 54/55: *la règle générale que plusieurs posent comme un principe des sciences: quidquid clare distincteque percipio, est verum, est sans doute fort défectueuse, comme vous l'avez bien reconnu; car il faut avoir des marques de ce qui est clair et distinct* (die übrigens Leibniz sowenig wie Descartes genügend anzugeben vermochte).

62) So empfiehlt Leibniz auch (Essais IV, 1, § 8 u. 9) zur Überwindung der Gedächtnistäuschungen, auf deren Hebung der in die Enge getriebene Descartes die Notwendigkeit eines wahrhaftigen Gottes beschränkt hatte (oben S. 160ff.), nicht den Rekurs auf Gott, sondern auf empirische Regeln, aus denen auf die jeweilige Treue oder Untreue des Gedächtnisses geschlossen werden kann.

63) Essais IV, 17, § 16.

64) Foucher, a. a. O. S. 53: *il n'est pas nécessaire, que ce que nous conterons des choses hors de nous, leur soit parfaitement semblable, mais qu'il les exprime comme une ellipse exprime un cercle vu de travers, en sorte qu'à chaque point du cercle il en réponde un de l'ellipse et vice versa, suivant une certaine loi de rapport.*

65) Essais IV, 2, § 14; Foucher, a. a. O. S. 35ff.

66) Sehr ähnlich Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung, I, 1, § 5.

67) Essais IV, 2, § 14.

68) Essais IV, 2, § 1; vgl. 7, § 7; 9, § 2.

69) Die Frage nach der Realität der Außenwelt ist für den menschlichen Intellekt nicht streng entscheidbar, weder a priori noch a posteriori; vgl. Foucher, a. a. O. S. 38.

70) Essais IV, 6, Schluß.

71) Essais IV, 11, § 10.

72) Siehe Bd. I, S. 104 ff.

73) Essais, Vorrede.

74) Essais IV, 11, § 10.

75) Zur Wahrscheinlichkeitslehre des Leibniz vgl. das ausgezeichnete Werk Couturats: *La logique de Leibnitz*, Paris 1901, S. 240ff.

76) Essais IV, 2, § 14.

77) Durch die Anschauung, daß diese *vérités contingentes* zwar nicht an sich denknotwendig sind, aber sich als die weisesten, freien Entscheidungen Gottes zwischen verschiedenen Möglichkeiten (apodiktisch?) nachweisen lassen. So z. B. die mechanischen Gesetze, wodurch sofort die gesamte Naturwissenschaft auf eine höhere Gewißheitsstufe in ihren

Ergebnissen steigen würde. Gott erkennt übrigens auch sämtliche *vérités de fait* a priori. Couturat, a. a. O. S. 211.

78) Essais, Vorrede.

79) Essais, Buch I.

80) Foucher de Careil, a. a. O. S. 27—131; (über den abbé Foucher werden gelegentlich der Darlegung der partiellen Skepsis einige Bemerkungen zu machen sein). Der Briefwechsel mit Leibniz läuft von 1679—1693.

81) Foucher de Careil, a. a. O. S. 29ff.; 88; 95.

82) Organon II, 2, 3.

83) Daß der Begriff der „Form" bei Bacon schwankt und bald das Ding „an sich", bald das Gesetz seiner Erscheinungsweise bedeutet, ist jetzt wohl allgemein anerkannt.

84) Sermones fideles, de veritate.

85) Die Stelle steht Organon I, 48. Später, als die Idolenlehre de dignitate et augmentis scientiarum V, 4 noch einmal dargestellt wurde, hat Bacon die skeptische These aus dem Organon fallen lassen. Die Bemerkung de dignit. V, 4 von den Idola tribus: plane obsident mentem neque prorsus evelli possunt bezieht sich nur auf ihre ewige Wiederkehr und auf die Notwendigkeit, sie stets von neuem zu bekämpfen; nicht aber auf die Unvermeidlichkeit, ihren Fälschungen zu erliegen. Auch die Bemerkung der distributio operis über die idola tribus erklärt ausdrücklich, daß die falschen Zutaten des menschlichen Geistes zur Natur der Dinge durch Induktion und Berücksichtigung der Erfahrung abtrennbar seien, und wahren Urteilen über die Dinge dann nicht mehr im Wege stünden.

86) Organon I, 7.

87) Organon I, 37; 67; 75; 88; Cogitata et visa I, 589 (Baconis Opera, Leipzig 1694); de dign. et augm. V, 2. Gegen Montaigne geht vermutlich Organon I, 92, wo Montaignes Vergleich vom Blühen und Welken der Erkenntnis bekämpft wird; vgl. oben S. 90/91.

88) Cogitata et visa S. 589; de dign. et augm. V, 2.

89) Vgl. Bd. I, S. 116; dagegen Gödekemeyer, Die Geschichte des griechischen Skeptizismus, Leipzig 1905.

90) Bd. I, S. 108ff.

91) Organon I, 67 (vgl. de dign. et augm. V, 4) *At Platonis scola acatalepsiam introduxit primo tamquam per iocum et per ironiam, in odium veterum sophistarum . . . . at nova academia acatalepsiam dogmatizavit et ex professo tenuit. Qua licet honestior ratio sit quam pronuntiandi licentia, cum ipsi pro se dicant, se minime confundere inquisitionem ut Pyrrho fecit et Ephectici; sed habere quod sequantur ut probabile, licet non habeant quod teneant ut verum.*" von Kirchmann übersetzt die Stelle so falsch, daß das grade Gegenteil herauskommt.

92) Organon I, 71.

93) Historia vitae et mortis S. 509.

94) Ebenda S. 521.

95) Vgl. Anmerkung 90.

96) Bd. I, S. 34.

97) *As thou knowest not what is the way of the spirit nor how the bones do grow in the womb of her that is with child: even so thou knowest not the works of God, who maketh all things (Eccles. XI, 5). — Quam bellum est velle confiteri potius nescire quod nescias, quam ista effutientem nauseare, atque ipsum sibi displicere*

98) Essay, Epistle to the reader; vgl. Essay I, 1, § 2/3. Die erkenntnistheoretische Absicht des ganzen Werkes ist im 1. Kap. des 1. Buches deutlich dargelegt.

99) Essay IV, 1, § 2; 5, § 2. Locke selbst gebraucht das Wort *judgment* im engeren Sinn, nämlich nur für Wahrscheinlichkeitsurteile (vgl. Flints Anmerkung zu IV, 1, § 2 in seiner Ausgabe des Essay), während völlig gewisse Urteile *perceptions* heißen. Der beide Arten befassende Ausdruck ist *mental proposition.* Einen Unterschied zwischen Wahrheit als Eigenschaft eines Urteils und Wahrheit als das betreffende Urteil selbst macht Locke noch nicht.

100) Essay IV, 5.

101) Essay II, 32, § 19; vgl. ebenda § 3 u. 25.

102) Deren Beschreibung Essay II, 29. Locke schlägt in der Epistle to the reader vor, für *clear* und *distinct* lieber *determinate* oder *determined* zu setzen.

103) Essay IV, 2, § 15.

104) Essay II, 30 und 31 werden auch Vorstellungen in unglücklicher Terminologie wirklich (*real*) und adäquat genannt; wirklich, wenn sie auf eine absolute Realität „an sich" hinweisen, ohne sie getreu widerzuspiegeln; adäquat, wenn sie irgend ein Original treu abbilden. So sind die Empfindungen (Farbe, Geruch usw.) *real ideas;* die Vorstellungsbestandteile des Raumes der Zeit usw. *adequate ideas;* Verwirrung entsteht erst dadurch, das Locke auch abstrakte Begriffe, wie Menschheit, den *real ideas,* und „Modi", wie ein Meter, den *adequate ideas* zuzählt, weil alle letzten Endes auf einfache, der Realität entstammende Vorstellungen gehen, und diese als ihre eignen „Muster" sich selbst entsprechen sollen.

106) Essai IV, 5, § 9: *Truth is the marking down in words the agreement or disagreement of ideas as it is. Falsehood is the marking down in words the agreement or disagreement of ideas otherwise than it is.*

107) Essay IV, 1, § 3 ff. führt Locke die Richtung dieser Übereinstimmung als eine vierfache an: 1. Dieselbigkeit-Verschiedenheit, 2. Beziehung, 3. notwendige Verbindung, 4. wirkliches Sein. Aus den Beispielen, die er gibt, geht aber hervor, daß ihm eigentlich vorschwebt: Übereinstimmung in logischer Beziehung (1), in mathematischer Beziehung (2), in Hinsicht auf objektive Existenz (3), mit den Beziehungen zwischen objektiven Existenzen (4). 1 und 2 bedeuten im Grunde Übereinstimmung mit dem Denken, 3 und 4 mit Erfahrung. Unsere Anschauungen stellen sich auch hier als die Erfüllung Lockescher Ahnungen dar.

108) Essay IV, 20, § 16.

109) Essay IV, 4, § 8.

110) Essay IV, 5, § 11 zeigt Lockes Bemerkung über die „metaphysische Wahrheit" vielleicht eine Ahnung dieses Einwands.

111) Z. B. Essay IV, 4, § 4. Man beachte auch, wie Locke sich in dem ganzen Kapitel quält, seine Definition des Wissens mit der kurrenten von der „Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstand" in Einklang zu setzen, ja selbst (§ 6 u. 7) die subjektiven Wahrheiten unter sie zu zwängen, indem er die „Gegenstände", die in solchen Urteilen abgebildet werden, eben die „Muster" in der eigenen Seele sein läßt. Und das alles aus Furcht, den traditionellen Meinungen zu widersprechen, und in der Absicht, wenigstens das Wort „Gegenstand" auch da noch zu retten, wo sein üblicher Sinn längst geschwunden ist.

112) Essay II, 13, § 28.

113) Oben S. 16; doch ist der Ausdruck mißverständlich und nicht ohne nähere Erklärung durchzulassen.

114) Essay IV, 1, § 9.

115) Essay IV, 11, § 14. Hier spricht Locke aus Konzession an den Rationalismus zwar nur von den „allgemeinen" Wahrheiten; die Konstanz bezieht sich aber auf alle wahren Sätze.

116) Essay II, 2, § 3; 23, § 13; IV, 3, § 6; § 26.

117) Essay IV, 3, § 23.

118) Bd. I, S. XVIII.

119) Aber auch nur schien; vgl. Essay (Einleitung Flints) S. LXXII. Daß Locke Descartes' Werke genau kannte ist bekannt, vgl. ebenda S. XX/XXI. Der Unterschied zwischen Descartes' und Lockes Stellung zu den angeborenen Ideen ist in Wahrheit der: daß Locke nur die formalen Fähigkeiten (und nicht etwa gar keine Dispositionen!), Descartes (nicht etwa feste Begriffe! sondern) die Fähigkeit zu inhaltlichen bestimmten Vorstellungen für angeboren hielt; siehe Riehl, Der Kritizismus I, S. 24 [2]).

120) Essay I.

121) Essay IV, 3, § 8.

122) Essay IV, 1, § 9; 3, § 29.

123) Essay IV, 4, § 9; 12, § 11.

124) Essay IV, 9, § 1.

125) Essay IV, 4, § 6; § 8; 6, § 10.

126) Vgl. Lockes Randbemerkung zu Burnets Pamphlet: *I think that nobody but this author who ever read my book could doubt, that I spoke only of innate ideas . . . . and not of innate powers.* (Marginalia Lockeana, mitgeteilt bei Flint a. a. O. S. XLIV.)

127) Inwieweit Locke den Unterschied zwischen dem synthetischen (Erkenntnis erweiternden) Charakter der Mathematik und dem analytischen (Erkenntnis erläuternden) Charakter der Logik erfaßt hat, wage ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls hat er das Problem nicht klar zu Gesicht bekommen, und Riehls Bemerkung a. a. O. I, S. 60: Locke habe die Mathematik als synthetische Wissenschaft bestimmt, geht zu weit.

128) Essay IV, 8; 17, § 4ff.

129) Essay IV, 8, § 11.

130) Essay IV, 8, § 10; 17, § 4. Diese Verwechslung der Wirksamkeit gewisser Gesetze mit dem klaren Bewußtsein, ja der abstrakten Formulierung von ihnen trübt auch Lockes Polemik gegen das a priori der Axiome.

131) Essay IV, 17, § 6.

132) Bd. I, S. 229ff. Übrigens erkennt auch Locke anderswo den Nutzen des Schlußverfahrens, der Definitionen usw. an, am treffendsten und fast erschöpfend: Essay IV, 17, § 2. Um so wunderbarer, daß er ihn schon im nächsten Paragraphen wieder verkennt.

133) Essay I, 2, § 15; II, 1, § 2ff.

134) Essay IV, 11, § 5.

135) Essay IV, 2, § 14.

136) Essay IV, 11, § 6.

137) Essay IV, 11, § 7.

138) Essay IV, 11, § 8.

139) Hauptquellen für den gemäßigten Realismus Lockes: Essay II, 8, § 9ff.; 23, § 11ff.

140) Essay II, 8, § 19—21.

141) Letzteres ein stets wiederkehrender Gedanke bei Locke. Essay II, 32, § 14; IV, 3, § 12/13 u. a.

142) Auch hier wieder zeigt sich der Mangel an Ordnung in Lockes Essay trotz der unzähligen Einteilungen. Das Problem, ob die Selbstwahrnehmungen die inneren Zustände adäquat wiedergeben oder nicht, hätte II, 30—32, bei der Diskussion der Gültigkeit „einfacher" Vorstellungen, besprochen werden müssen. Dort aber findet sich nicht der leiseste Hinweis darauf, sondern das *genus* der einfachen Vorstellungen (Sinnes- und Selbstwahrnehmungen) wird stets einer seiner *species*, den äußeren Sinneswahrnehmungen, gleichgesetzt. Nur IV, 9, § 3 behandelt Locke kurz und nicht ganz eindeutig das Problem in dem im Text angegebenen Sinne.

143) Essay IV, 9, § 3; 10, § 2.

144) Essay IV, 2, § 1.

145) Essay IV, 9, § 3; 10, § 2.

146) Essay IV, 2, § 2.

147) Essay IV, 2, § 4, § 6.

148) Essay IV, 1, § 9.

149) Essay IV, 2, § 14.

150) Bd. I, S. 215.

151) Oben S. 180.

152) Essay IV, 11, § 3.

153) Essay IV, 11, § 8.

154) Essay IV, 2, § 14.

155) Essay IV, 11, § 8.

156) Oben S. 179.

157) Essay IV, 2, § 14.

158) Essay IV, 11, § 3.

159) Essay IV, 11, § 9.

160) Essay IV, 2, § 14; 4, § 3/4; 11, § 8, 9. Zwischen dogmatischer und skeptischer Lösung der Frage steht IV, 11, § 10, wo es von der sinnlichen Erkenntnis heißt, daß sie nicht so klar erwiesen werden könne, um „selbst den leisesten (ich will nicht sagen Grund, sondern) Vorwand für einen Zweifel zu beseitigen." Ein echt Lockescher Satz!

161) Essay IV, 2, § 14.

162) Essay II, 30, § 2.

163) Essay II, 31, § 2.

164) Übrigens drückt sich Locke über den substantiellen Kern des Ich sehr unbestimmt aus, so daß man in seine Aussprüche auch die Verflüchtigung der Seele im Sinn von Kants transzendentaler Apperzeption, ja die Anschauungen der modernen Psychologie hineingeheimnissen kann. Doch wird die Substantialität der Seele im Sinne beharrlicher Selbständigkeit Essay IV, 3, § 6 ausdrücklich behauptet.

165) Allerdings muß Lockes Beispiel (Essay IV, 1, § 9), um es aus der individuell-psychologischen in die generell-erkenntnistheoretische Sphäre zu erheben, dahin abgeändert werden: daß es sich nicht um die Erinnerung an eine bewiesene Wahrheit, deren Beweis entfallen ist, sondern um einen gegegenwärtigen, mit einem Blick nicht übersehbaren Beweis handelt.

166) Essay II, 26, § 2.

167) Essay IV, 3, § 10.

168) Essay IV, 3, § 29.

169) Essay IV, 3, § 14.

170) Essay IV, 9, § 1; 6, § 10; § 13—16.

171) Essay IV, 15.

172) Essay IV, 12, § 10; vgl. § 11—13; 3, § 26; § 29.

173) Eine löbliche Ausnahme macht Windelband, Geschichte der neueren Philosophie (2. Aufl.) I, S. 250: Locke war „ein Empirist im größten Stil und in der besten Bedeutung des Wortes."

174) Das ist ein von Locke öfters ausgesprochener, nicht zu übersehender Gedanke: vgl. Essay IV, 6, § 10; 4, § 6 und oben S. 198.

175) Essay IV, 3, § 29.

176) Essay IV, 3, 29.

177) Das allgemeine Kausalgesetz erkannte er in einem Briefe an Hillingfleet gelegentlich als ein Denkaxiom a priori an: *everything that has a beginning must have a cause, is a true principle of reason, which we come to know by perceiving, is the idea of beginning to be that necessarily connected with the idea of some operation, and the idea of operation with something operating, which we call a cause.* (Flint a. a. O. S. 433, Anmerkung 2.)

178) Essay IV, 16, § 5.

179) In der Tat gebraucht Locke die genannten Worte *belief* und *opinion* promiscue. Die besondere Abspaltung, die Paschkau (das Verhältnis zwischen Wissen, Meinen und Glauben bei Locke, J. D. Fokshani, 1903) vornimmt, indem er Glauben und Meinen bei Locke zu trennen sucht, ist künstlich. Bedeutet aber auch Glaube hier wirklich vorzugsweise: Glaube an die Richtigkeit des Zeugnisses anderer, so ist er erkenntnistheoretisch der Wahrscheinlichkeitserkenntnis, die objektive Zusammenhänge erfaßt, völlig gleichgeordnet. Denn die Richtigkeit des Zeugnisses anderer ist ein objektiver Zusammenhang, der im Glauben erfaßt wird (nur das Zeugnis ist eine objektive „Tatsache"). Daher, und das ist die beste Widerlegung Paschkaus, steht denn auch die angebliche Definition des Glaubens im Kapitel über die Wahrscheinlichkeit (IV, 15, § 4), die grade nach P. Gegenstand des Meinens sein sollte (a. a. O. S. 31). Nur die Besprechung des religiösen Glaubens, als sicherer Überzeugung von transzendenten Verhältnissen auf Grund der Offenbarung, bringt eine neue, aber innerlich mit Lockes System wenig verwachsene Erkenntnisart hinzu.

180) Essay IV, 17, § 16.

181) Essay IV, 6, § 15.

182) Essay IV, 12, § 15.

183) Essay IV, 16, § 6. Aber auch hier erwähnt er als Beispiel nicht etwa die mechanischen Gesetze, sondern, daß Feuer die Farbe der Kohle ändert.

184) Essay IV, 10.

185) Essay IV, 3, § 27; 11, § 12.

186) Essay IV, 18.

187) Essay II, 17, § 21.

188) Die entscheidenden Stellen: Essai II, 23; 13, § 19.

189) Essay IV, 3, § 6.

190) Essay II, 23, § 28.

191) Band I, S. 128ff.

192) Essay I, 1, § 5, § 6; IV, 14, § 2.

193) Essay II, 23, § 12.

194) Essay II, 32, § 14.

195) Essay IV, 11, § 10; 12, § 12.

196) Essay IV, 11, § 8.

197) Essay IV, 3, § 6.

198) Bd. I, S. 296.

199) Oben S. 116.

200) Essay I, Introd. § 7.

201) Essay I, 1, § 5 u. 6.

202) Essay IV, 3, § 24, 25, 30; IV, 17, § 10 u. a.

203) Principles Intr. 4. Wir zitieren nach Fraser, the works of George Berkeley, Oxford 1871; die Übersetzung der Principles gebe ich mit kleinen Abänderungen nach Überweg (v. Kirchmannsche Bibliothek), die der Dialoge nach: Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous, übers. von R. Richter, Leipzig 1901.

204) Pr. 18.

205) Pr. 29, 30, 33, 34, 36 u. a.; Dialogues III, S. 330; *and though they* (nämlich unsere Phantasievorstellungen) *should happen to be never so lively and natural, yet, by their not being connected and of a piece with the preceding and subsequent transactions of our lives, they might easily be distinguished from realities.* Am reinsten hat Berkeleys Zeitgenosse Collier betont, das die größere Lebhaftigkeit der Sinneswahrnehmungen gegenüber den reproduzierten Vorstellungen das einzige Kriterium sei, um objektive und subjektive Gebilde zu scheiden; vgl. Fraser a. a. O. S. 443.

206) Pr. 25, 65, 66, 108.

207) Bd. I, S. 105ff.

208) Pr. 65.

209) Pr. 31.

210) Pr. 107; vgl. 105, wo ausdrücklich die Wahrscheinlichkeit naturwissenschaftlicher Urteile behauptet wird; dogmatischer spricht sich 59 aus, wo im Gegensatz zu „ungewissen Vermutungen" von „sicheren und wohlbegründeten Voraussagen" die Rede ist, die „nach der Erfahrung über den Lauf und die Aufeinanderfolge unserer Ideen" möglich sind.

211) Pr. 62; 63.

212) Pr. 34.

213) Pr. 66.

214) Pr. 58.

215) Pr. 50.

216) Die Entwicklung seiner positiven Ansichten über die Existenz der den Sinneswahrnehmungen zu Grunde liegenden Dinge an sich und deren Natur als Ideen im göttlichen Bewußtsein: am deutlichsten Dialogues II, S. 309ff.; III, 325, 330, 335; Pr. 48. Am fortgeschrittensten ist in dieser Beziehung die Bemerkung im Commonplace Book (Fraser

a. a. O. I, S. 325[9]), in der Berkeley die Dinge an sich nicht mehr als Bilder im göttlichen Bewußtsein, sondern lediglich als Kräfte faßt, deren letzte Einheit vielleicht die göttliche Kraft bilde. *„Bodies do exist wether we think of them or not: they being taken in a twofold sense for (1) collections of thoughts, or perceptions; (2) collections of powers to cause these thoughts. These latter exist; though perhaps it may be one simple perfect power, the Divine will.*

217) Pr. 40, 38; sowie Dialog I.
218) Pr. 41.
219) Dialog III, S. 333/334; vgl. Bd. I, S. 204/205.
220) Dialog III, S. 343—45.
221) Pr. 38, 51, 52.
222) Dialog I, S. 292.
223) Pr. 23.
224) Pr. 24.
225) Pr. 3, 5, 6, 15 u. a.
226) Pr. 3; Dialog III, S. 332/33.
227) Pr. 3.
228) Pr. 10.
229) Pr. 14 und Dialog I.
230) Diese finden sich Bd. I, S. 164 ff.
231) Pr. 29/30.
232) Dialog III, S. 325.
233) Pr. 135 ff.; Dialog III, S. 326, 328.
234) Pr. 145; vgl. 148; Dialog III, S. 328.
235) Pr. 148.
236) Dialog III, S. 327 ff.
237) Dialog III, S. 328.
238) Pr. Einltg. 2—4.
239) Bd. I, S. XIX; speziell auf den Idealismus angewandt S. 195 und 196.
240) Dialog III, S. 340.
241) Pr. 101, 102, 103, 105.
242) Pr. 86—92; Dialog I, S. 264; II, 304; III, 323, 339/40; 342/43; 355.
243) Pr. 92.
244) Bd. I, S. 150.
245) Bd. I, ebenda.
246) Pr. 87.
247) Bd. I, S. 173 ff.
248) Pr. 89.

Zweites Kapitel.

1) Burton, *Life and Correspondence of David Hume* 1846, I, S. 1. Alle nicht mit Quellenangaben versehenen Bemerkungen zu Humes Leben sind diesem Werke entnommen oder der Autobiographie, abgedruckt in der Ausgabe der *philosophical works of David Hume edit. by Green and Grose*, London 1898, III, S. 1—8. Für die Chronologie der Ausgaben ist die daselbst S. 15ff. gebotene *History of the Editions* benutzt worden.

2) Brief an Henry Home, Burton I, S. 108.
3) Alles Nähere darüber siehe Burton, I, Kap. V.
4) Vgl. den Brief an Oswald bei Burton I, S. 236.
5) Brief an Henry Home, Burton I, S. 221.
6) Sie erschienen zuerst 1777; Hume selbst erwähnt sie in einem Briefe an Strahan, siehe Birbeck Hill, *Letters of D. Hume*, Oxford, 1888; daß die bekannten Essais, die seit 1777 unter Humes Namen gehen, auch wirklich von ihm verfaßt sind, machen die Mitteilungen Greens und Groses in der Gesamtausgabe III, 71 zur Gewißheit.
7) Burton I, S. 424ff.
8) Vgl. die interessanten Pariser Briefe Humes an Smith, Blair u. a. bei Burton II, 168ff.
9) Burton II, S. 181.
10) Ebenda.
11) Die ganze Episode mit Rousseau bei Burton II, Kap. XV.
12) Lord Charlemont bei Burton I, S. 270/71; ebenda: *his face was broad and fat, his mouth wide and without any other expression than that of imbecility. His eyes vacant and spiritless . . . . Wisdom most certainly never disguised herself before in such uncouth a garb.*
13) Works III, S. 2.
14) Ebenda S. 13.
15) Von der Richtigkeit dieser (Burton I, 29 ausgesprochenen) Ansicht überzeugen Humes Briefwechsel mit dem Drucker seiner Werke Strahan a. a. O., die umsichtigen Verhandlungen mit den Verlegern, die Wahrung seiner Ansprüche Annandale gegenüber (Burton I, 201ff.) und bei den Beförderungen an der englichen Gesandtschaft (B. II, 187ff.).
16) Burton I, S. 240ff.
17) Burton I, Kap. VI.
18) Burton I, S. 216.
19) Burton II, S. 27ff.; Home und Wilkie wurden von ihm besonders geschätzt.
20) Z. B. die Anmerkungen in den Ausgaben E—Q in der *Enquiry concerning human understanding*, Sect. III.
21) Vgl. z. B. seine wiederholten Verwendungen für den blinden Dichter Blacklock bei Burton I, S. 385ff.

22) Works III, S. 4.

23) Burton I, 112/113, Brief an Hutcheson.

24) Ebenda.

25) Die Belege dafür bei Burton sind zahlreich; Hume selbst gab diese literarische Eitelkeit als einen Grundzug seines Wesens an: Works III, S. 36.

26) Burton II, S. 188,

27) Burton II, S. 453.

28) Works III, S. 12.

29) Brief an Elliot, Burton I, S. 332.

30) Burton I, S. 31. Die Quelle, der wir die Notizen über Humes philosophische (und nicht nur philosophische) Sturm- und Drangperiode entnehmen, ist der hochinteressante Brief *to a physician*. Burton hat als Adressaten den englischen Arzt Cheyne wahrscheinlich gemacht.

31) Burton I, S. 36/37.

32) Burton I, 32.

33) Burton I, 31.

34) Burton I, S. 35.

35) Nicht wie Hume im Vorwort der posthumen Ausgabe der Essays sagt: unmittelbar nach Verlassen des College; vgl. Works III, S. 37.

36) Burton I, S. 36.

37) Works III, S. 74.

38) Selbst Kant hat vermutlich den Treatise nicht gekannt, wie Erdmann, Riehl, Vaihinger annehmen. Möglich ist es aber immerhin, daß er ihn doch kannte; vgl. Gross: Hat Kant Humes Treatise gelesen? Kantstudien IV, S. 175ff.

39) So Lipps im Vorwort zu der, besonders durch die lehrreichen Anmerkungen wertvollen, unter seiner Leitung veranstalteten Übersetzung des Treatise (Hamburg-Leipzig, 1. Teil 1895, 2. u. 3. Teil 1906). Es ist diese Arbeit ein trefflicher Ersatz für die gänzlich ungenügende Übersetzung von Jacob (1790), die einzige, welche bisher vom Treatise vorhanden war. Die Enquiry, von Tennemann im 18. Jahrhundert in antiquierter Terminologie, von Kirchmann (philosoph. Bibl. Bd. 35) zu leichtsinnig, von Nathanson (1. Aufl. 1893, 2. Aufl. 1903) zu schwerfällig wiedergegeben, habe ich für die sechste Auflage in der philosoph. Bibliothek (Dürrscher Verlag 1906) ins Deutsche übertragen. In den Zitaten des Textes habe ich außer dieser meiner Übersetzung diejenige des Treatise von Lipps des öfteren benutzt.

40) Works, Essays I, S. VI; vgl. auch Burton I, S. 337 den Brief, in dem Hume Gilbert Elliot warnt, den Treatise zu lesen: *by shortening and simplifying the questions I render them much more complete. Addo dum minuo. The philosophical principles are the same in both... I have repented my haste a hundred, and a hundred times* (nämlich den Treatise veröffentlicht zu haben); vgl. auch daselbst den Brief I, S. 98.

41) Das Weniger und Mehr an Inhalt verteilt sich zwischen beiden Werken wie folgt:

Treatise.	Enquiry.
Einleitung (betont kurz die Notwendigkeit einer Wissenschaft von der *human nature*, als Einleitung zum ganzen Werk, nicht nur zum ersten, erkenntnistheoretischen Teil).	Abschnitt I: Über die verschiedenen Arten der Philosophie (betont in unnützer Breite die Unterschiede zwischen wissenschaftlicher und schöngeistiger Philosophie, und mit z. T. dem Treatise gegenüber neuen Gesichtspunkten den Wert erkenntniskritischer Untersuchungen).
I. Teil: Von den Vorstellungen, ihrem Ursprung, ihrer Zusammenstellung, Verknüpfung, von der Abstraktion usw.	
Abschnitt I: Von dem Ursprung unserer Vorstellungen. (Ausführlicher der gleiche Inhalt wie in der Enquiry.)	Abschnitt II: Von dem Ursprung der Vorstellungen. (Verkürzt der gleiche Inhalt wie im Treatise.)
Abschnitt II: Einteilung des Gegenstandes.	Fehlt.
Abschnitt III: Von den Vorstellungen der Erinnerung und der Einbildungskraft.	Fehlt.
Abschnitt IV: Über die Verknüpfung oder Assoziation der Vorstellungen. (Ausführlicher der gleiche Inhalt wie in der Enquiry.)	Abschnitt III: Über die Assoziation der Vorstellungen. (Verkürzt der gleiche Inhalt wie im Treatise.)
Abschnitt V: Von den Relationen.	Fehlt (Eine Anmerkung zu Abschnitt XII, 2. handelt von den abstrakten Vorstellungen.)
Abschnitt VI: Über Modi und Substanzen.	
Abschnitt VII: Über abstrakte Vorstellungen.	

II. Teil: Von den Vorstellungen des Raumes und der Zeit.	Fehlt. (Der erste Absatz von Abschnitt IV, die ersten vier Absätze von Abschnitt XII, erster Teil, und der vierte Absatz vom zweiten Teil enthalten alles, was die Enquiry [in z. T. auch sachlich abweichender Weise] zu den Problemen der fünf eigenen Abschnitte des Treatise, welche die mathematische und räumlich-zeitliche Erkenntnis behandeln, zu sagen hat. Dabei wird der apriorische Charakter der Geometrie im Gegensatz zum Treatise betont.)
Abschnitt I: Über die unendliche Teilbarkeit unserer Vorstellungen von Raum und Zeit.	
Abschnitt II: Über die unendliche Teilbarkeit von Raum und Zeit.	
Abschnitt III: Über die sonstigen Eigenschaften unserer Vorstellungen von Raum und Zeit.	
Abschnitt IV: Beantwortung von Einwänden.	
Abschnitt V: Fortsetzung des Vorigen.	
Abschnitt VI: Über die Vorstellung der Existenz überhaupt und der äußeren Existenz insbesondere.	
III. Teil: Über Wissen und Wahrscheinlichkeit.	
Abschnitt I: Über das Wissen.	Fehlt.
Abschnitt II: Über die Wahrscheinlichkeit und die Vorstellung der Ursache und Wirkung.	Abschnitt IV: Skeptische Zweifel in betreff der Verstandestätigkeiten.
	Abschnitt V: Skeptische Lösung dieser Zweifel (beide Abschnitte haben den Inhalt von Abschnitt II des Treatise aufgenommen und erweitert, so daß sie eine geschlossene Darstellung von Humes Kausalitätstheorie enthalten, welche durch Abschnitt VII wertvoll ergänzt wird).
Abschnitt III: Weshalb alles eine Ursache erfordert.	Fehlt.

Abschnitt IV: Von den Bestandteilen unserer kausalen Schlüsse.	Fehlt (der Inhalt ist z. T. in Abschnitt IV und V eingegangen).
Abschnitt V: Von den Eindrücken der Sinne und der Erinnerung.	Fehlt.
Abschnitt VI: Über den Schluß von dem Eindruck auf die Vorstellung.	Fehlt (der Inhalt ist z. T. in Abschnitt IV und V eingegangen).
Abschnitt VII: Über die Natur der Vorstellung oder des Glaubens.	Fehlt (der Inhalt ist ziemlich vollständig in Abschnitt V aufgenommen).
Abschnitt VIII: Über die Ursachen des Glaubens.	ebenfalls.
Abschnitt IX: Von den Wirkungen sonstiger Beziehungen und Gewohnheiten.	Fehlt (der Inhalt ist unvollständig in Abschnitt V aufgenommen).
Abschnitt X: Über die Wirkungen des Glaubens.	Fehlt.
Abschnitt XI: Über die Wahrscheinlichkeit des Zufälligen. (Ausführlicher der gleiche Inhalt wie in der Enquiry.)	Abschnitt VI: Über die Wahrscheinlichkeit. (Verkürzt derselbe Inhalt wie im Treatise.)
Abschnitt XII: Über die Wahrscheinlichkeit der Ursachen.	Fehlt (sein Inhalt ist in Abschnittt VI eingegangen).
Abschnitt XIII: Über unphilosophische Wahrscheinlichkeit.	Fehlt.
Abschnitt XIV: Von der Vorstellung der notwendigen Verknüpfung. (Der gleiche Inhalt wie in der Enquiry.)	Abschnitt VII: Von der Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung. (Der gleiche Inhalt wie im Treatise).
Abschnitt XV: Regeln, nach denen Ursachen und Wirkungen erkannt werden.	Fehlt.
Fehlt (in Buch II, Teil III des Treatise findet sich ein skizzenhafter Entwurf des gleichen Themas unter gleichem Titel).	Abschnitt VIII: Über Freiheit und Notwendigkeit.

II. Teil: Von den Vorstellungen des Raumes und der Zeit.	
Abschnitt I: Über die unendliche Teilbarkeit unserer Vorstellungen von Raum und Zeit.	Fehlt. (Der erste Absatz von Abschnitt IV, die ersten vier Absätze von Abschnitt XII, erster Teil, und der vierte Absatz vom zweiten Teil enthalten alles, was die Enquiry [in z. T. auch sachlich abweichender Weise] zu den Problemen der fünf eigenen Abschnitte des Treatise, welche die mathematische und räumlich-zeitliche Erkenntnis behandeln, zu sagen hat. Dabei wird der apriorische Charakter der Geometrie im Gegensatz zum Treatise betont.)
Abschnitt II: Über die unendliche Teilbarkeit von Raum und Zeit.	
Abschnitt III: Über die sonstigen Eigenschaften unserer Vorstellungen von Raum und Zeit.	
Abschnitt IV: Beantwortung von Einwänden.	
Abschnitt V: Fortsetzung des Vorigen.	
Abschnitt VI: Über die Vorstellung der Existenz überhaupt und der äußeren Existenz insbesondere.	
III. Teil: Über Wissen und Wahrscheinlichkeit.	
Abschnitt I: Über das Wissen.	Fehlt.
Abschnitt II: Über die Wahrscheinlichkeit und die Vorstellung der Ursache und Wirkung.	Abschnitt IV: Skeptische Zweifel in betreff der Verstandestätigkeiten.
	Abschnitt V: Skeptische Lösung dieser Zweifel (beide Abschnitte haben den Inhalt von Abschnitt II des Treatise aufgenommen und erweitert, so daß sie eine geschlossene Darstellung von Humes Kausalitätstheorie enthalten, welche durch Abschnitt VII wertvoll ergänzt wird).
Abschnitt III: Weshalb alles eine Ursache erfordert.	Fehlt.

Abschnitt IV: Von den Bestandteilen unserer kausalen Schlüsse.	Fehlt (der Inhalt ist z. T. in Abschnitt IV und V eingegangen).
Abschnitt V: Von den Eindrücken der Sinne und der Erinnerung.	Fehlt.
Abschnitt VI: Über den Schluß von dem Eindruck auf die Vorstellung.	Fehlt (der Inhalt ist z. T. in Abschnitt IV und V eingegangen).
Abschnitt VII: Über die Natur der Vorstellung oder des Glaubens.	Fehlt (der Inhalt ist ziemlich vollständig in Abschnitt V aufgenommen).
Abschnitt VIII: Über die Ursachen des Glaubens.	ebenfalls.
Abschnitt IX: Von den Wirkungen sonstiger Beziehungen und Gewohnheiten.	Fehlt (der Inhalt ist unvollständig in Abschnitt V aufgenommen).
Abschnitt X: Über die Wirkungen des Glaubens.	Fehlt.
Abschnitt XI: Über die Wahrscheinlichkeit des Zufälligen. (Ausführlicher der gleiche Inhalt wie in der Enquiry.)	Abschnitt VI: Über die Wahrscheinlichkeit. (Verkürzt derselbe Inhalt wie im Treatise.)
Abschnitt XII: Über die Wahrscheinlichkeit der Ursachen.	Fehlt (sein Inhalt ist in Abschnittt VI eingegangen).
Abschnitt XIII: Über unphilosophische Wahrscheinlichkeit.	Fehlt.
Abschnitt XIV: Von der Vorstellung der notwendigen Verknüpfung. (Der gleiche Inhalt wie in der Enquiry.)	Abschnitt VII: Von der Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung. (Der gleiche Inhalt wie im Treatise).
Abschnitt XV: Regeln, nach denen Ursachen und Wirkungen erkannt werden.	Fehlt.
Fehlt (in Buch II, Teil III des Treatise findet sich ein skizzenhafter Entwurf des gleichen Themas unter gleichem Titel).	Abschnitt VIII: Über Freiheit und Notwendigkeit.

Abschnitt XVI: Über die Vernunft der Tiere. (Bis auf die in der Enquiry hinzugekommene Anmerkung der gleiche Inhalt wie in der Enquiry.)	Abschnitt IX: Über die Vernunft der Tiere. (Gegenüber dem Treatise um eine höchst bedeutsame Anmerkung vermehrt).
Fehlt.	Abschnitt X: Über Wunder.
Fehlt.	Abschnitt XI: Über Vorsehung und ein zukünftiges Dasein.
IV. Teil.	
Abschnitt I: Vom Skeptizismus in bezug auf die Vernunft.	Abschnitt XII: Über die akademische oder skeptische Philosophie. (Verkürzt der Inhalt von Abschnitt I und II des IV. Teils vom Treatise.)
Abschnitt II: Vom Skeptizismus in bezug auf die Sinne. (Ausführlicher der Inhalt von Abschnitt XII der Enquiry.)	
Abschnitt III: Von der alten Philosophie. Abschnitt IV: Von der modernen Philosophie. Abschnitt V: Von der Unkörperlichkeit der Seele. Abschnitt VI: Von der persönlichen Identität. Abschnitt VII: Schluß dieses Buches.	Fehlt.

Nach Aufstellung dieser Übersicht kommt mir die (2.) Ausgabe der *Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals* von Selby-Brigge, Oxford, 1902 zu Gesicht, in der der Herausgeber die nämliche Gegenüberstellung schematisiert. Natürlich kommen die beiden Tafeln in allem Wesentlichen überein; aber wegen der sachlich-kritischen Zusätze in unsrer Tabelle und des zur schnelleren Orientierung gewählten deutschen Textes der Überschriften habe ich die obige Zusammenstellung nicht vom Druck ausschließen und nicht nur auf die Schemata des Vorgängers an ihrer Stelle verweisen wollen.

42) Treat. Einltg. S. 307 (4). Ich gebe die Seitenzahlen nach der englischen Gesamtausgabe von Green and Grose, und füge bei Zitaten aus dem Treatise in Klammern die betreffenden Zahlen der Übersetzung von Lipps, aus der Enquiry die meiner Übersetzung bei.

43) *Philosophy* hat bei Hume eine weitere und eine engere Bedeutung; es bezeichnet bald sämtliche Wissenschaften von der Wirklichkeit (im Gegensatz zur Mathematik), bald nur die Prinzipienwissenschaft, welche wir im Deutschen allein Philosophie zu nennen pflegen. Näheres zur Terminologie siehe in den Registern zum Treatise und der Enquiry bei Lipps und Richter.

44) Enq. I, S. 9 (10/11). Zum Gebrauch des Wortes *Metaphysic* bei Hume siehe oben S. 316/317 und Register zur Enquiry.

45) Besonders deutlich Treat. Einltg. S. 307 (3).

46) Enq. I, S. 10 (12): *parts, powers, faculties, oeconomy, operations of the mind* sind hier Humes Ausdrücke für das zu erforschende Objekt.

47) Enq. I, S. 11 (14).

48) Treat. Einltg. S. 307 (3).

49) Enq. I, S. 12 (15).

50) Enq. I, S. 10—13 (12—16); Treat. Schluß der Einltg.

51) Treat. Einltg. S. 308—310 (5—7).

52) *Experiment, experimental* bedeutet bei Hume nicht willkürlich angestellte Erfahrungen, sondern jede einzelne konkrete Erfahrungstatsache, die zur Gattung *experience* gehört. Siehe Register der Enquiry. Im Einklang damit bezeichnet sich Hume in seinen Briefen mit Vorliebe als *anatomist.*

53) Ebenda.

54) Genau wie Kant gebraucht Hume das Wort *reason* (Vernunft) bald in dem weiteren Sinn, in dem es alle Erkenntnisse umspannt, bald in dem engeren, in dem es nur die höheren Einsichten bezeichnet. *Knowledge* steht erst in der Enquiry für alle Erkenntnisse, während es im Treatise nur das ganz sichere Wissen a priori, die *certainty*, bedeutet; vgl. Tr.[1] III, 11, S. 423 (171) mit Enquiry S. 135 (S. 192).

55) Man halte sich gegenwärtig, daß Hume, entgegen unserem modernen deutschen Sprachgebrauch, die Worte Intuition und Demonstration nur für den Erwerb oder Besitz von Wissen höchsten Grades und daher von Erkenntnissen a priori verwendet, deren Gegenteil stets unvorstellbar ist. Hauptquellen: Tr.[1] II, 2, S. 339 (S. 48); III, 1, während die Enquiry diese beiden Kategorien nur streift.

56) Tr.[1] III, 11, S. 423 (S. 171/72) und Enq. VI, S. 47A (S. 70A).

57) Of the standard of taste S. 268.

58) Essay concerning the principles of morals, S. 265/66. Vgl. auch Tr.[2] I, S. 236 (S. 198).

59) Tr.[1] III, 7, S. 395 (S. 128).
60) Enq. I, S. 10 (S. 13 A).
61) Tr.[1] III, 13.
62) Enq. VIII, S. 66 (S. 96).
63) Besonders deutlich Tr.[1] III, 13, S. 448/49 (S. 208/209).
64) Enq. II, S. 14 (S. 19).
65) Enq. IV, S. 20 (S. 35).
66) Enq. II, S. 14 (S. 19).

67) Humes Einteilung aller *perceptions* in *impressions* und *ideas*: Tr.[1] I, 1—3; Enq. II; zur Abstraktionstheorie siehe Tr.[1] I, 7; Enq. XII, S. 129 A (S. 185 A).

68) Diese Anschauung wird sowohl im Treatise, Tr.[1] III, 1, S. 373 (S. 95), als auch in der Enquiry, Enq. XII, S. 133 (S. 190) festgehalten.

69) Tr.[1] I, 5 und III, 1.

69) Tr.[1] I, 5. Humes Ausführungen über die Identität (ebenda und Tr.[1] III, 2; IV, 6) haben es nicht mit dem logischen Verhältnis oder dem Axiom der Identität, sondern mit einer angeblichen Beharrlichkeit der Substanz zu tun, die sich aber auf die Konstanz gewisser Merkmale an objektiv-empirischen Gegenständen zurückführen läßt.

71) Tr.[1] II, 2, S. 336 (S. 44, 49).
72) Tr.[1] II, 5, S. 368 A (S. 87 A).
73) Tr.[1] III, 1, S. 374 (S. 96).

74) Eine scheinbare Relation zwischen Zeit, Zahl und Einheit wird Tr.[1] IV, 2, S. 490 (S. 268) erwähnt, aber bei genauerem Zusehen handelt es sich dabei nur um die Frage, wann ein Objekt als mit sich identisch aufzufassen ist. Dies gegen Green's General Introd. § 256.

75) Tr.[1] II, 1—5.

76) Z. B. Tr.[1] III, 1, S. 374/75 (S. 96) heißt es von einem Axiom über gerade Linien: *we have no standard of a right line so precise as to assure us of the truth of this propositions. It is the same case with most of the primary decisions of the mathematics.* Dagegen Tr.[1] II, 4, S. 357 (S. 73): *we may learn the reason, why geometry fails of evidence in this single point* (nämlich der unendlichen Teilbarkeit des Raumes), *while all its other reasonings command our fullest assent and approbation.* Übrigens bedeuten *assent, approbation, assurance* immer nur Grade der *moral evidence*, niemals aber dasselbe wie die *certainty*.

77) Tr.[1] II, 4, S. 356 (S. 71).
78) Tr.[1] III, 1, S. 374 (S. 97).
79) Tr.[1] III, 1, S. 374 (S. 97).
80) Tr.[1] II, 4, S. 356 (S. 71)
81) Tr.[1] III, 1, S. 373 (S. 96).

82) Enq. IV, 1, S. 20/21 (S. 35); vgl. XII, 3, S. 133 (S. 190): *it seems to me, that the only objects of the abstract sciences or of demonstration are quantity* (nämlich sämtliche Größen) *and number*; ebenso den berühmt-berüchtigten Schlußsatz, der alle Werke verdammt, die nicht *any abstract reasoning concerning quantity or number* oder empirische Untersuchungen enthalten; vor allem IV, 1, S. 28 (S. 42), wo die Geometrie ausdrücklich als Wissenschaft a priori der empirischen Kausalerkenntnis entgegentritt.

83) Tr.[1] II, 4, S. 346 (S. 57/58); *real existence* bedeutet hier nicht etwa wirkliches Dasein im Gegenteil zum bloß willkürlich vorgestellten, sondern erfülltes Dasein im Gegensatz zum leeren Sein und ist dementsprechend übersetzt worden.

84) Tr.[1] II, 4, S. 349 (S. 61).
85) Tr.[1] II, 2, S. 339 (S. 48).
86) Enq. XII, 2, Anfang.

87) Man kann also jedenfalls nicht mit Riehl (Der philos. Kritizismus) behaupten, Hume habe die unendliche Teilbarkeit des Raumes als einwandfreie Annahme der reinen Geometrie im Treatise und der Enquiry anerkannt, und nur die Anwendbarkeit des Begriffs auf die Objektivität problematisch gefunden. Im Treatise erkennt er diesem Begriff in der reinen Geometrie überhaupt gar keine Berechtigung zu (und erklärt die subjektive Unvorstellbarkeit mit dem objektiven Nichtvorkommen); in der Enquiry gibt er wenigstens die relative d. h. scheinbare Berechtigung des Begriffs in der reinen Geometrie zu, verwirft ihn aber schließlich ebenso wie im Treatise und leugnet damit auch, da ihm subjektiv unvorstellbar = objektiv unmöglich ist, dessen objektive Geltung. Daß es sich auch in der Enquiry immer nur um die Frage nach dem unendlich Kleinen handelt, erhellt aus Enq. XII, 2, Anmkg.

88) Enq. XII, 2 Anmkg.

89) Zu den letzten Ausführungen vgl. Tr.[1] IV, 1. Von Humes sophistischen Beweisgängen habe ich in der Darstellung abgesehen. Diese treiben ihn dazu, auch die Sicherheit der einzelnen arithmetischen Elementarurteile in Zweifel zu ziehen auf Grund der Unsicherheit komplizierter Rechnungen: da strenges Wissen (der Elementarurteile) nicht allmählich in Wahrscheinlichkeit (des aus vielen solchen Urteilen gewonnenen Resultats) umschlagen kann, andrerseits in einem Exempel kein bestimmter einzelner Schritt genannt zu werden vermag, wo dieser Umschlag plötzlich erfolge, so müssen schon die Elementarurteile ungewiß sein! Oder ein andermal: die einzelnen Teile einer arithmetischen Operation können nicht mehr Gewißheit enthalten als das Gesamtergebnis: „da das Ganze nicht von der Gesamtheit seiner Teile verschieden sein kann." Diese Pseudodialektik ist zu durchsichtig, um widerlegt zu werden.

90) Hauptquellen: Tr.[1] II, 6 und IV, 2. Enq. XII, 1.

91) Tr.[1] IV, 2, S. 480 (S. 254).
92) Tr.[1] III, 5.
93) Tr.[1] III, 5, S. 387 (S. 115).
94) Tr.[1] II, 6, S. 370 (S. 90).
95) Tr.[1] IV, 2, S. 479, 498 (S. 251, 278).
96) Tr.[1] IV, 2, S. 482 (S. 256).
97) Tr.[1] IV, 2, S. 479 (S. 252). Hume verwahrt sich auch dagegen schon in seiner Terminologie, eine solche Andeutung hineingetragen zu haben. Wenn er die Sinneseindrücke also als „Eindrücke" bezeichne, so bedeute *impression* nicht die Art der Erzeugung dieser Eindrücke (etwa durch fremde Ursachen oder Dinge an sich), sondern nur die unmittelbaren Wahrnehmungen selbst (Tr.[1] I, 1, S. 312A; [S. 10A]).
98) Tr.[1] IV, 2, S. 479 (S. 252).
99) Tr.[1] IV, 4, S. 511 (S. 295).
100) Tr.[1] III, 9, S. 416A (S. 160; vgl. auch Lipps' eigene Anmkg. daselbst).
101) Tr.[1] IV, 2, S. 496 (S. 275); man beachte allerdings die Einschränkung auf die bloße „Denkbarkeit" der Dinge an sich Tr.[1] IV, 2, S. 504 (S. 286): *For we may well suppose in general, but 'tis impossible for us distinctly to conceive, objects to be in their nature any thing but exactly the same with perceptions.*
102) Enq. XII, 1, S. 127 (S. 182).
103) Humes Theorie der Substanz siehe Tr.[1] I, 6, IV; 3 (Über die materielle Substanz); IV, 5; 6 und Anhang (Über die Seelensubstanz).
104) Tr.[1] IV, 3, S. 507 (290).
105) Tr.[1] IV, 3, S. 508 (292).
106) Ebenda S. 509 (293).
107) Tr.[1] IV, 6, S. 533/34 (327/28).
108) Tr.[1] IV, 4, S. 534/35 (328).
109) Tr.[1] IV, 5, S. 511 (296).
110) Durch die Zusammendrängung auf kleineren Raum ist die Theorie in der *Enquiry* verflacht worden. Besonders die Rolle der *imagination* hatte darunter zu leiden: an Stelle der *imagination* treten hier öfters die *senses*, und diese verloren dabei ihre tatsächliche und im *Treatise* so glücklich betonte Neutralität im Problem von der Realität der Außenwelt.
111) Tr.[1] IV, 2, S. 505 (S. 287).
112) Tr.[1] III, 5, S. 385 (S. 112/13).
113) Enq. IV, 1, S. 23; V, 1, S. 39 (S. 36, 54, 58 u. a.); Tr.[1] III, 9, S. 408 (S. 148).
114) Tr.[1] III, 9, S. 407/408 (S. 147/48).
115) Enq. IV, 1, S. 24 (S. 37).

116) Ebenda.
117) Tr.[1] III, 3.
118) Enq. IV, 1, S. 23 (S. 35/36); vgl. Tr.[1] III, 3, S. 381 (S. 107).
119) Enq. IV, 1, S. 27/28 (S. 41/42).
120) Enq. IV, 2, S. 29 (S. 44).
121) Zum Begriff des *belief* bei Hume vgl. das in den Registern zu Treatise und Enquiry Gesagte. Hauptquellen: Tr.[1] III, 7—10 und Anhang; Enq. V, 2.
122) Enq. V, 2, S. 42 (S. 62); zu der Art, wie die Eigenschaftswörter bei Hume zu verstehen sind, die scheinbar eine erhöhte Vorstellungsintensität ausdrücken, vgl. Lipps a. a. O.: die Anmkg. 127, 156, 200.
123) Tr.[1] Anhang S. 556 (S. 356).
124) Enq. V, 2. Am Schluß des vorangehenden Abschnittes werden diese Finessen, vielleicht weil sich Hume ihrer Blößen bewußt war, als für das Verständnis des Späteren nicht notwendig erklärt.
125) Tr.[1] III, 13, S. 445 (S. 203). Übrigens wird Hume hier nicht etwa seiner Theorie von der Rolle der Einbildungskraft in der Kausalerkenntnis untreu. Er kennt ja zwei Begriffe von Einbildungskraft, eine rein psychologisch-individuelle und eine als allgemeingültiges Erkenntnisorgan wirkende. Nur zu ersterer tritt das *judgment* hier in Gegensatz; aber zugleich ist damit ein aktives Element in die allgemeingültige *imagination* hineingetragen, an dem Hume durchaus nicht überall festhält, zu dessen Anerkennung er sich nur in glücklicher Inkonsequenz — denn eigentlich ist die *imagination* die Vermittlerin und Fortsetzerin des passiven Assoziationsmechanismus — gelegentlich erhebt. Daher kann ich Lipps' Identifikation von der allgemeingültigen Einbildungskraft höherer Ordnung mit spontaner Denktätigkeit (a. a. O. Anmkg. 191) nur eingeschränkt zustimmen.
126) Tr.[1] III, 12, S. 431 (S. 183).
127) Tr.[1] III, 2, S. 376 (S. 99).
128) Enq. IX, Anmkg.
129) Tr.[1] III, 8, S. 405 (S. 143/44).
130) Enq. V, 1, S. 38 (S. 56/57).
131) Tr.[1] III, 9, S. 416 (S. 160).
132) Tr.[1] III, 10, S. 422 (S. 170).
133) Tr.[1] III, 11, S. 423 (S. 172); zur Einteilung in *proofs and probabilities* siehe oben S. 255.
134) Tr.[1] III, 12, S. 429 (S. 179).
135) Tr.[1] III, 13; Enq. VI.
136) Tr.[1] III, 14; Enq. VII.
137) Enq. VII, 2, S. 64 (S. 94); die umschreibenden Ausdrücke für Kraft siehe Tr.[1] III, 14, S. 451 (S. 212).

138) Enq. VII, 2, S. 62 (S. 91).
139) Tr.[1] III, 14, S. 460 (S. 224).
140) Enq. VIII, 1, S. 77A (S. 111).
141) Tr.[1] III, 14, S. 459/60 (S. 224).
142) Tr.[1] III, 15, S. 467 (S. 234).
143) Tr.[1] III, 2 und 15.
144) Tr.[1] III, 2, S. 380 (S. 105).
145) Enq. VIII, 1, S. 72 (S. 105).
146) Enq. V, 2 Schluß.
147) Tr.[1] III, 14, S. 463 (S. 229).

148) Vgl. Tr.[3] I, 2, S. 247 (S. 213) und vor allem Principles of morals, Appendix I, 3; sowie The Sceptic und Of Standard of taste.

149) Besonders Tr.[3] I, 1 u. 2 und Principles of morals I, sowie Appendix I.

150) Man lese daraufhin Tr.[3] I, 1 u. 2 durch, und man wird finden, daß beide Fragen miteinander vermengt, und aus Prämissen, die dem einen Problem zugehören, Schlüsse auf die Lösung des andern Problems gezogen werden.

151) Tr.[3] I, 1, S. 245 (S. 210); Principles S. 260.
152) Ebenda u. Princ. S. 170ff.
153) Tr.[3] I, 2, S. 247 (S. 213).
154) Tr.[3] I, 1.
155) Enq. XII, 3 Schluß.
156) On standard of taste S. 269.

157) Tr.[3] I, 1, S. 245 (S. 211); Enq. I, S. 10A (S. 13); besonders deutlich The Sceptic, S. 219A; Of Standard of taste S. 273.

158) Tr.[3] I, S. 243 (S. 208) wo die Undankbarkeit als Laster hingestellt wird, heißt es: *this is acknowledg'd by all mankind, philosophers as well as the people.*

159) Vgl. The Epicurean S. 197A: *The intention of this and the three following essays is not so much to explain accurately the sentiments of the ancient sects of philosophy as to deliver the sentiments of sects that naturally form themselves in the world, and entertain different ideas of human life and of happiness. I have given each of them the name of the philosophical sect to wich it bears the greatest affinity.*

160) The Sceptic S. 217.
161) The Sceptic S. 222.
162) Princ. of morals S. 248/49.
163) Of Standard of taste S. 271.
164) Of Standard of taste S. 278.
165) Ebenda.
166) Princ. of morals S. 253.

167) Enq. I, S. 9 (S. 11). Zur genaueren Orientierung über die verschiedenen Bedeutungen von *metaphysics, metaphysical* bei Hume vgl. Enq. Register S. 210/211.
168) Enq. XIII, S. 135 (S. 193).
169) Enq. XI, S. 117 (S. 167).
170) Enq. I, S. 9 (S. 11).
171) Oben S. 290.
172) Tr.[1] III, 6, S. 392 (S. 123).

173) Eine unsystematische Aufzählung findet sich Enq. VIII, S. 66 (S. 97), wo die Fragen nach dem Ursprung der physischen Welt und nach der Verfassung des Geisterreichs „als ganz außerhalb des Feldes menschlicher Tätigkeit liegend" bezeichnet werden.

174) Tr.[1] II, 5, S. 368A (S. 87A).
175) Tr.[1] III, 5, S. 385 (S. 112).
176) Tr.[1] IV, 5, S. 532 (325).
177) *Of the immortality of the soul,* Schluß. Vgl. auch Enq. XI.
178) Tr.[1] IV, 5, S. 526 (317).
179) Enq. IV, S. 27, vgl. S. 30 (S. 41; vgl. 43/44); vgl. VII, S. 64A (S. 94A).
180) Tr. Introduction; Tr.[1] I, 4, S. 321 (S. 23/24); I, 7, S. 330, 331 (S. 37, 39).
181) Tr. Introd. S. 308 (5).
182) Enq. I, S. 11; 18 (S. 14 und 25).
183) Tr.[1] IV, 5, Schluß.
184) Hauptquellen: Enq. XI und Dialogues concerning natural religion.

185) Enq. X, 2, S. 102A; (S. 108). XII, 3, S. 135 (S. 146A, 154 und 155, 192/93).

186)Dialogues VIII, S. 430 (Paulsen, Dialoge über natürliche Religion, Leipzig 1894, S. 96).
187) Enq. VIII, 2 Schluß (S. 121).
188) Dialogues II, S. 385 (Paulsen, S. 39).
189) Dialogues II, S. 392 (Paulsen S. 48).
190) Dialogues II, S. 398 (Paulsen, S. 55/56).

191) Dialogues II, S. 391 (Paulsen, S. 46); vgl. Tr.[1] III, 14, S. 456A (S. 219A). Inwieweit Hume hier weiter ging als seine Überzeugung es ihm erlaubte, bleibe dahingestellt.

192) Dialogues X, S. 440 (Paulsen, S. 109).
193) Dialogues XI, S. 445 (Paulsen, S. 116).

194) Zur ausführlichen Darlegung dieses wichtigen, wenn auch nicht richtigen Gedankengangs vgl. Enq. XI.

195) Dialogues XII, S. 457 (Paulsen, S. 131).
196) Ebenda.
197) Enq. IV; V; XII; Tr.[1] IV, 1.

198) Der Essay The Sceptic dagegen tut dies nicht. Hier wird ein ethischer, negativer Dogmatismus (Leugnung der Existenz, nicht der Erkennbarkeit allgemein gültiger Werte) verkündet, kein Skeptizismus. Wie wenig streng und wie vulgärpsychologisch der Terminus *sceptic* in diesem Essay gemeint ist, erhellt am besten aus der Bemerkung Humes, der Skeptiker fasse alle (!) seine philosophischen Anschauungen in die zwei trostreichen Betrachtungen (*topics of consolation*) zusammen: von der Kürze des menschlichen Lebens und vom Vergleich unserer eigenen Lage mit der noch schlimmeren unserer Nebenmenschen (The Sceptic, S. 228/229). Ebensowenig beweist die Bemerkung in einem Brief an Balfour (Burton I, S. 345), in der Hume unter Berufung auf den Dialogue, der den ethischen Negativismus des *Sceptic* abschwäche (vgl. oben S. 313), den Vorwurf des Skeptizimus zurückweist, nichts gegen die skeptische Natur seiner Philosophie, sondern höchstens für den äquivoken Gebrauch des fraglichen Wortes.

199) Mit Recht tadelte Erdmann in seiner Kritik der v. Kirchmannschen Übersetzung der Enquiry die Fortlassung dieser wichtigen Abschwächungen; in der von mir besorgten neuen Übersetzung des Werkes in der philosophischen Bibliothek sind sie daher überall wieder eingesetzt worden.

200) Der Ausdruck *knowledge*, in der Enquiry (vgl. Register S. 209/210) für jede Art gültiger Überzeugungen, also auch für die *proofs* und *probabilities* gebraucht, wird im Treatise nur für die apodiktischen Einsichten a priori reserviert (Tr.[1] III, 11 und Lipps Register); in der Enquiry wird gelegentlich einmal an die ursprüngliche Terminologie erinnert, wo die mathematischen Demonstrationen (Enq. S. 134, 191) *the only proper objects of knowledge* genannt werden. Das Wort *science* verwendet Hume in beiden erkenntnistheoretischen Hauptwerken mit Vorliebe für die logische und mathematische Erkenntnis a priori: *the sciences properly so called*; die übrigen, nur eine Evidenz niederer Ordnung abwerfenden Realdisziplinen werden meist unter dem Titel *philosophy* (*moral and natural*) befaßt, auch *letters, litterature, learning*, gelegentlich aber auch *sciences* genannt; Enq. S. 135, (S. 192): *the sciences wich treat of general facts, are politics, natural philosophy, physic, chymistry etc.* Vgl. S. 51 (S. 75), wo die *moral or metaphysical sciences* den *mathematics* entgegengesetzt werden.

201) Enq. XII, 2, S. 131/132 (S. 187/88).

202) Enq. XII, 2, S. 130 (S. 186).

203) Tr.[1] IV, 1, S. 474/75 (S. 245). Den gesperrt gedruckten Satz habe ich, nicht Hume, sperren lassen; dagegen stammt die Heraushebung des Wortes *any* (*in any thing and any measures*) von dem Autor selbst. Die Hervorhebung dieser beiden Merkmale, das Fehlen eines Wahrheitskriteriums „für jedes Gebiet und in jeder Weise", zeigen deutlich,

daß es — in unserer Sprache — der totale und radikale Skeptizismus ist, den Hume als naturwidrige Geisteshaltung ablehnt, wenn er ihn auch selbst nur „*total scepticism*" benennt. Es handelt sich also bloß um einen Widerspruch in den Worten, aber um Einigkeit in der Sache, wenn wir Hume nicht zu den radikalen sondern zu den totalen Skeptikern gerechnet haben.

204) Enq. XII, 123 (S. 176).

205) Enq. I, S. 8/9 (S. 10).

206 Enq. XII, 1, S. 124 (S. 177); dagegen billigt Hume nicht die stoische Widerlegung der skeptischen ‚Beweise' vgl. Tr.[1] IV, 1, S. 477 (249), nach welcher jede Argumentation eines Skeptikers, da sie sich der Erkenntnismittel bediene, eine Aufhebung der eigenen Prinzipien bedeute (Bd. I, S. 78).

207) Enq. XII, 1, S. 127 A (S. 181 A): *This argument is drawn from Dr. Berkeley; and indeed most of the writings of that very ingenious author form the best lessons of scepticism, wich are to be found either among the ancient or modern philosophers, Bayle not excepted. He professes, however, in his title-page (and undoubtedly with great truth) to have composed his book against the sceptics as well as against the atheists and free-thinkers. But that all his arguments, though otherwise intended, are, in reality, merely sceptical, appears from this, that they admit of no answer and produce no conviction. Their only effect is to cause that momentary amazement and irresolution and confusion, which is the result of scepticism.*

208) Tr. IV, 7, S. 544 (S. 341).

209) Dialogues XII, S. 450A (Paulsen, S. 134).

Drittes Kapitel.

1) *Subjects of unspeakable importance* werden Enq. I, S. 12 (S. 15) die Erkenntnisprobleme genannt.

2) Kant, Träume eines Geistersehers (2. Hauptstück, Schluß): „Die Metaphysik . . . leistet zweierlei Vorteile. Der erste ist, den Aufgaben ein Genüge zu tun, die das forschende Gemüt aufwirft, wenn es verborgeneren Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspäht . . . Der andre Vorteil . . . besteht darin: einzusehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei . . . Insofern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft . . .

3) Tr.[1] Einltg. S. 306 (3).

4) Das kommt z. B. recht anschaulich darin zum Ausdruck, daß in Wundts „Grundriß der Psychologie" das Erkennen nur im Sinne von „Wiedererkennen" bei der Erinnerung behandelt wird; in der dreibändigen „Physiologischen Psychologie", an der wohl niemand Gründlichkeit und Vollständigkeit vermissen wird, tritt der Begriff „Wahrheit" gar nicht auf, das „Wahrheitsgefühl" wird nur auf ein paar Zeilen besprochen, und die Gültigkeitsprobleme werden einzig in der später angehängten „Schlußbetrachtung" diskutiert.

5) Unterschiede in der Bedeutung der Worte Logik, Erkenntnistheorie, Erkenntniskritik, die Viele befürworten, ohne einen allgemein anerkannten Sprachgebrauch damit durchzusetzen, machen wir nicht. Die sachlichen Bestimmungen, welche durch die verschiedenen Worte hier gedeckt werden sollen, bringen wir jeweilig durch eindeutige Zusätze zu den obigen, *promiscue* gebrauchten Termini zum Ausdruck.

6) Tr.[1] Einltg. S. 308 (5/6).

7) Die philosophische Erkenntnislehre müßte demnach (während die psychologischen und biologischen Erkenntnisprobleme den betreffenden Einzelwissenschaften verfallen) die Erkenntniskritik vor der Seinslehre, und die Erkenntnismetaphysik am Ende der Seinslehre abhandeln. Freilich dürfen dann nicht die Gültigkeitsfragen aus erkenntnismetaphysischen Erwägungen heraus entschieden werden. Diese methodologische Umkehrung ist dennoch sehr häufig; z. B. Lipps, Inhalt und Gegenstand, Psychologie und Logik, München 1905. In der Verteidigung seines Verfahrens (Bewußtsein und Gegenstand, Leipzig 1905, S. 1) mit einem Ausspruche Humes über die Notwendigkeit metaphysischer Untersuchungen verwechselt Lipps die eine Bedeutung des Ausdrucks „metaphysisch" im Sinne von „gründlich" (siehe Enq. Richter, Register), welche Hume an der betreffenden Stelle meint, mit dem von Hume zwar auch „metaphysisch" genannten, aber entschieden verworfenen Vorgehen: unerfahrbare *ultimate principles* — und noch dazu gleich zu Beginn der Untersuchung! — aufzustellen.

8) Hegel, Vorlesungen über Religionsphilosophie, herausgegeben von Michelet, S. 53/54. Von den Neueren vertritt die gleiche Anschauung sehr energisch Busse, Philosophie und Erkenntnistheorie I, S. 112.

9) Ein Vorurteil, das neuerdings auch Lipps teilt; vgl. Inhalt und Gegenstand, S. 532 ff., wo das „Finden" der Denkgesetze als „unmittelbares Erlebnis", als „Verlautbarung", als „lyrischer Ausdruck" dem „epischen Bericht", durch den empirische Gesetze gefunden werden, gegenübertritt.

10) Die Worte *Truth* und Wahrheit kommen — bezeichnend genug für Humes seltenen Gebrauch dieses (als eigentlicher Terminus von ihm überhaupt nicht angewandten) Ausdrucks — in Lipps' ausführlichem Register zum Treatise daher gar nicht vor!

11) Das die Erkenntnis fremden Seelenlebens Ergebnis eines metaphysischen Analogieschlusses sei, bestreitet neuerdings energisch Lipps (Grundzüge der Ethik, S. 13 ff. und: Inhalt und Gegenstand, S. 602 ff.). Seine Gründe haben mich aber nicht überzeugt. Daß wir im gewöhnlichen Leben, wo wir von seelischen Äußerungen unserer Mitmenschen reden, diesen Analogieschluß niemals vollziehen, ist natürlich richtig; aber wo wir als logisch verantwortliche Subjekte Behauptungen darüber aufstellen, können wir dies nur auf Grund (nicht der „Einfühlung" sondern) eines metaphysischen Analogieschlusses tun.

12) Siehe oben S. 157; 194.

13) Siehe oben S. 202.

14) Wo Hume auf die problematische Natur der objektiven Erkenntnis kausaler Beziehungen hinweist, wird mit Vorliebe zugleich der unproblematischen Natur der durch unmittelbare Wahrnehmung oder durch Erinnerung verbürgten Erkenntnis über *matter of facts and existence* gedacht (Enq. IV, S. 23, Richter S. 36 u. a. m).

15) Tr.[1] Einltg. S. 308 (4); I, 7, S. 325 (30); Enq. I, S. 5 **A** (5/6 A); II, S. 17 (22/23).

16) Tr.[1] III, 13, Anfang (196).

17) Beide Beispiele Tr.[1] III, 13.

18) Tr.[1] III, 13, S. 445 (203).

19) Dieser Ausdruck, sowie die durch Anführungszeichen herausgehobenen Bezeichnungen in den folgenden Sätzen, sind Husserls „logischen Untersuchungen" entnommen. An ihnen wie an Meinong's Humestudien kann man so recht erkennen, wie die Abstraktionslehre Berkeleys und Humes, die weiter zu verfolgen hier nicht der Ort ist, mit bösem oder mit gutem Blicke gelesen werden kann. Husserl und Meinong tun das erstere. Die Möglichkeit verschiedener Interpretationen liegt darin begründet, daß Berkeley wie Hume in ihrer energischen Ablehnung der alten Ansicht von den Begriffen als „Gemeinbildern", und in ihrer Opposition gegen Lockes allgemeine „Dreiecksanschauung" im Rechte sind, bei der Entwicklung einer positiven Bedeutung der Abstraktion aber zögernd auf der Schwelle bleiben, und zwischen vorwärts weisenden Anregungen über die aktive Rolle des Denkens und Rückfällen in die mechanische Auffassung vom Denken als Assoziationsmaschinerie hin und her schwanken.

20) Vgl. die Verteidigung der *„comparison of ideas"* in Lipps' Übersetzung des Treatise I[1], S. 93, Anmkg. 95.

21) Tr.[1] III, 1 S. 373 (95).

22) Ebenda.

23) Ebenda.

24) Nach Riehl, Der Kritizismus und seine Bedeutung für die

positiven Wissenschaften I, Cap. II, 4 wäre zwischen den Theorien des Treatise und der Enquiry auf allen wesentlichen Punkten hier kein Unterschied. Ich kann das nicht zugeben. Nach der Enquiry ist zweifellos die reine Geometrie eine selbständige Wissenschaft a priori, was auch Riehl zugibt, im Treatise ist sie es zweifellos nicht, was Riehl leugnet, aber die im Text angeführten Stellen beweisen Ihre Grundprinzipien sind dort empirische Urteile, und die „reine" Geometrie besteht nur in den Folgerungen a priori aus diesen Prinzipien. Zu den Meinungsunterschieden über die objektive Geltung dieser Urteile zwischen beiden Werken siehe oben S. 271/72.

25) Vermutlich deckte sich seine Überzeugung mit der Kants, wie sie in den Prolegomena (§ 2) zum Ausdruck gelangt: „Denn weil man fand, daß die Schlüsse der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerspruchs fortgehen . . ., so überredete man sich, daß auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruchs erkannt würden, worin sie sich irrten; denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, daß ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst."

Ich kann also der gewöhnlichen Meinung, die auf Kant zurückgeht, nicht beipflichten, daß Hume den rein analytischen Charakter der Geometrie vertreten habe. Dies behaupten außer Kant z. B. Riehl, Erdmann, Windelband; vgl. dagegen Linke, Humes Lehre vom Wissen, I. D. Leipzig 1901, S. 30ff.

26) Ich kann daher Riehl a. a. O. nicht zugeben, daß die unendliche Teilbarkeit des Raumes für Hume eine evidente Einsicht der „reinen" Geometrie bedeute, und nur ihre Anwendung auf Erfahrung uns in Widersprüche verwickle. Vielmehr ist die endliche Teilbarkeit nach dem Treatise für reine wie angewandte Geometrie eine evidente Erkenntnis, und in der Enquiry allein führt diese Evidenz vorübergehend zu Scheinwidersprüchen, aus denen sie aber schließlich siegreich hervorgeht.

27) Tr.[1] IV, 1, S. 472 (241).

28) Tr.[1] IV, 2, S. 485 (260/261).

29) Oben S. 277.

30) Vgl. im Gegensatz hierzu Volkelt, Über Erinnerungsgewißheit.

31) Daß dieses, im psychologischen Sinn „naive" Bewußtsein zwischen subjektiver Wahrnehmung und realem Gegenstand gar nicht unterscheidet, hat Hume oft und entschieden betont, und damit die Anschauung der modernen Erkenntnistheorie wie so häufig wieder einmal vorweg genommen; vgl. Tr.[1] IV, 2, S. 491 (269) u. a.

32) Oben S. 225/26.

33) Solange Hume mit „vom Bewußtsein unabhängig" nur: losgelöst aus dem Zusammenhang, dessen Totalität wir Ich nennen, verstehen will (wie dies an der fraglichen Stelle, Tr.[1] IV, 2, S. 495 (275) der Fall ist), durfte er die Widerspruchlosigkeit im Begriff einer realen Außenwelt ohne Verletzung seiner Grundmaximen behaupten. Wenn er aber den, jedem Wahrnehmungsinhalt eigentümlichen, Erlebnischarakter der realen Außenwelt abspricht, wie dies an andern Stellen, z. B. Tr.[1] IV, 2, S. 480 (254) geschieht, so wäre nach seiner Grundthese „was nicht für sich (distinct) anschaulich vorstellbar ist, existiert nicht für sich" eine reale Außenwelt dennoch eine contradictio in adjecto. Denn anschaulich ist der, nur denkend vom Erlebnischarakter zu befreiende, Wahrnehmungsinhalt für sich niemals vorzustellen. Hume scheint dieses Dilemma nicht bemerkt zu haben.

34) Dieser Begriff wird neuerdings besonders heftig bekämpft von Bon, Die Dogmen der Erkenntnistheorie, Leipzig, 1902, und von Volkelt, Die Quellen der menschlichen Gewißheit, München, 1906.

35) Oben Bd. I, S. 188ff.

36) Daß dieses darum nicht zeitlich vor der Erfahrung und nicht ohne Anreiz durch die Erfahrung zustande kommt, ist früher betont worden (oben S. 360).

37) Was nicht hindert, daß die Form der Aussage auch hier ein Urteil, also nicht ohne das Denken zustande gekommen ist (oben S. 379).

38) Oben S. 294.

39) Enq. VII, S. 2ff.

40) Oben S. 296.

41) Enq. VII, 2 wird die Kausalitätserkenntnis ausdrücklich durch gesperrten Druck als eine besondere und problematische *manner of conception* bezeichnet.

42) Die kausale Wahrscheinlichkeit löst z. B. Jewons ganz in mathematische auf.

43) Oben S. 324/25.

44) Kr. d. r. V. Vorrede.

45) Ob Hume Leibniz' Werke kannte, ist zweifelhaft; erwähnt hat er sie wohl nirgends.

46) Metakritik S. 89.

Vierter Abschnitt.

Erstes Kapitel.

1) Helvétius, De l'Esprit, Disc. I, Chap. I.

2) Schulze, Aenesidemus, 1. Ausgabe S. 45.

3) Aenesidemus S. 415: „Mit den aus dem Bewußtsein der praktischen Vernunft geschöpften höchsten Gründen der Sittlichkeit hat der

Skeptizismus auch gar nichts zu schaffen, und er bezweifelt ihr Dasein und die Verpflichtung des Menschen zur Beobachtung der durch die praktische Vernunft gegebenen Gesetze ebensowenig, als er das Dasein von irgend etwas bezweifelt, so als Tatsache in unserem Gemüte vorkommt."

4) Aenesidemus S. 407/408.

5) Aenesidemus S. 264.

6) Aenesidemus S. 152.

7) Aenesidemus S. 179. In Wahrheit hätte Kant auf dem Standpunkt des extremen Idealismus verharren müssen; auch Reinholds Verteidigung der Rolle, welche das Ding an sich im kritischen System spielt, ist ein Schlag ins Wasser, gegen dessen Unzulänglichkeit der Aenesidem, nur allzu ausführlich, polemisiert. Nicht minder verfehlt ist nach Schulze Kants moraltheologische Begründung unseres „Glaubens" an Existenz und Beschaffenheit des Transzendenten. Denn sie schließt von dem, was geboten wird, „auf das reale Dasein der Bedingung, unter der das Gebot allererst erfüllt werden kann"; das aber ist der gleiche Fehlschluß, den die Kritik der reinen Vernunft gemacht hatte, wenn sie von dem Gedachtwerdenmüssen auf das metaphysische Sein des notwendig Gedachten folgert." (S. 427ff.).

8) Aenesidem S. 24ff. Gegen die Verwirklichung des absoluten Zweifels in der Geschichte der Menschheit S. 44: „ich zweifle, daß sogar die größte Zerrüttung des Verstandes und Herzens imstande sei, ein menschliches Geschöpf so sehr zu entmenschlichen, daß es die Gewißheit aller Urteile in Zweifel ziehen könnte".

9) Hauptquellen für die Skepsis Platners: Philosophische Aphorismen, 3. Aufl., 1. Teil, Vorrede; § 626—648; § 693ff.; die gegen Kant gerichteten Partien § 715—718; § 1035—1050. Daß Platner den Aenesidem Schulzes gut gekannt und starken Einfluß von ihm erfahren hat, steht außer Zweifel. Neben Kant und Schulze tritt Tetens, dessen Anregung die Aphorismen viel verdanken (vgl. Aph. S. VII).

10) Aph. S. X.

11) Aph. §§ 694, 695.

12) Aph. § 756.

13) Aph. §§ 721, 722.

14) Aph. § 722.

15) Aph. § 709 (vor allem Nr. 6).

16) Aph. § 712.

17) Aph. § 713.

18) Aph. § 715/716.

19) Ebenda.

20) Aph. § 25.

21) Die Betonung der subjektiven Allgemeingültigkeit der mathematischen und logischen Axiome: § 715—717. Der individuelle „psychologische Schein" (§ 716) dringt auch in diese „Vernunfteinsichten" sofort hinein, sowie sie sich auf die Wirklichkeit beziehen und einen Inhalt erhalten. Insofern sie dies tun, sind sie in ihrem inhaltlichen Teil nur Abstraktionen aus der Erfahrung, den Sinneseindrücken usw. (§ 709). Daß die Allgemeingültigkeit und Apriorität der rein formalen „Vernunfterkenntnisse" auch in der 3. Ausgabe der Aphorismen aufrechterhalten wird, übersieht Wreschner in seiner vortrefflichen Arbeit über „Ernst Platners und Kants Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Aenesidemus" (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 101/102). Dagegen betont Wreschner zu Recht, daß die Tragweite der Vernunfteinsichten in Ausg. I und II der Aphorismen eine weit größere, der Skeptizismus also ein weit geringerer ist als in Ausgabe III (vgl. Ausg. I, § 690ff.; Ausg. II, § 789ff.).

22) Aph. § 595ff.

23) Aph. § 709; 718.

24) Aph. § 711.

25) Aph. § 705.

26) Hauptquellen für Platners historische Exkurse über die Skepsis sind die §§ 705 und 706. In ihnen fehlt es nicht an treffenden Bemerkungen; so über die Skepsis der Sophisten, der Eleaten, Heraklits; über die Motive in den Zweifeln eines Agrippa und Sanchez, die nur den gelehrten Hochmut in die Enge treiben wollten. Unter den Renaissanceskeptikern vermissen wir aber dann wieder in Platners Aufzählung deren größten — Montaigne. Nicht übel ist die Rolle geschildert, die der Skeptizismus bei Bayle spielt. Dieser habe die Skepsis nur benutzt, um die Theologen ad absurdum zu führen.

27) Als Gegensatz zu Maimons kritischem Skeptizismus führen Kuno Fischer und Joh. Ed. Erdmann die Lehre Schulzes als antikritischen Skeptizismus ein. Dies ist nur berechtigt, wenn dabei Kants Lehre allein als Kritizismus verstanden wird. Denn Maimon verharrt auf dem Boden der Kantischen Lehre, den Schulzes Aenesidem untergräbt. Im übrigen befürwortet natürlich Schulze genau so wie Maimon die kritische Methode im weiteren Sinne, und im strengen Sinne sogar mehr als Maimon.

28) Wer auf äußere Merkmale hin die Entwicklung der Skepsis darstellen wollte, müßte Herbart's eingehende Bemerkungen zur Skepsis als eines notwendigen methodologischen Vehikels zum Philosophieren, seiner Einteilung in niedere und höhere Skepsis usw. ausführlich Erwähnung tun. Man findet alle diese Bestimmungen in Herbarts „Einleitung in die Philosophie".

29) Vgl. als besonders aufklärend in philosophischer Beziehung zu den neueren Theorien der Geometer: Poincaré, Wissenschaft und

Hypothese (übersetzt von Lindemann, Leipzig 1900) erster und zweiter Abschnitt; sowie den Aufsatz Hausdorfs über das Raumproblem in Ostwalds Annalen der Naturphilosophie.

30) Zum Prinzip der Ökonomie vgl. vor allem Avenarius, Philosophie als Denken der Welt usw. 2. Aufl. 1903; Mach, Erkenntnis und Irrtum, Leipzig 1905; Cornelius, Einleitung in die Philosophie, Leipzig 1903; Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Leipzig 1902.

31) Das Zitat nach der Übersetzung von Kuhlenbeck, Leipzig 1906, S. 130.

32) Mach, a. a. O. S 450.

33) Zur Geschichte des Terminus *Agnosticism* vgl. Flint, a. a. O. S. 1ff.

34) Mauthner, Beiträge zur Kritik der Sprache, Bd. I, 2. Aufl., S. 695/96.

35) Ebenda S. 695.

Zweites Kapitel.

1) Raoul Richter, Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk, Leipzig 1903. Die wichtigsten biographischen Quellen sind: Elisabeth Förster-Nietzsche, Das Leben Fr. Nietzsches (Leipzig 1895—1904), Deussen, Erinnerungen an Friedrich Nietzsche (Leipzig 1901), Möbius, Das Pathologische bei Nietzsche (Leipzig 1902). Bernoulli, Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche (Jena 1908). Außerdem und vor allem die Briefe Nietzsches (3 Bände, 1902, ff.).

2) Wir zitieren nach der Gesamtausgabe der Werke (nicht der unvollständigen Taschenausgabe) und zwar die umgearbeiteten Bände nach deren neuesten Auflagen. (Werke sind durch W., die Biographie der Schwester ist durch Bi. abgekürzt.)

3) Es ist daher auch nur in der Ordnung, daß Nietzsches Metaphysik und Erkenntnistheorie zum Inhalt einer eingehenden und gründlichen Monographie gemacht worden ist. Ihr Verfasser ist Eisler (Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik, Leipzig 1902).

4) Über Nietzsches Beschäftigung mit diesem Buche siehe Bi. I, S. 270.

5) Br. I, S. 101.

6) In Betracht kommen hauptsächlich: „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ nebst den Gedanken und Entwürfen dazu, W. X., S. 189—215; sowie X, S. 109ff. und unbenutzte Stücke zur Geburt der Tragödie IX, S. 101ff.; 185ff.

7) Bi. I, S. 343ff.

8) W. IX, S. 124, 126.

9) W. I, S. 400.

10) W. I, S. 339.

11) Besonders W. X, S. 193ff.

12) W. II, S. 36.

13) W. II, S. 24.

14) W. II, S. 118.

15) W. II, S. 200/201.

16) W. II, S. 116.

17) W. II, S. 51.

18) W. II, S. 49.

19) W. V, S. 37/38.

20) W. V, S. 245.

21) W. V, S. 37/38.

22) Hauptquellen für die Erkenntnistheorie der letzten Phase: VII, S. 9—37; 327ff.; VIII, S. 76—83; 93ff.; XI, S. 177ff.; XII, S. 21ff.; XIII, S. 47ff.; 227ff.; XIV, S. 3ff.; XV, S. 265ff.; Bi. II^b, S. 769ff.

23) Geistreiche Ausführungen dazu: W. VI, S. 152.

24) W. VI, S. 149, 151.

25) W. XIII, S. 186.

26) W. XV, S. 302.

27) W. VII, S. 12; 21.

28) W. XV, S. 278.

29) W. XV, S. 278.

30) W. XII, S. 44.

31) W. XII, S. 24.

32) W. XIV, S. 16.

33) W. VII, 153/54.

34) W. VII, S. 157

35) De Gaultier, De Kant à Nietzsche, Paris 1900, S. 10.

36) Eine weitere von Nietzsche angegriffene Kategorie ist die der Gleichheit; auch an sie müssen wir glauben, aber sie hat kein Korrelat in der Wirklichkeit (W. XII, S. 29ff.).

37) W. XII, S. 46; XV, S. 324.

38) W. XII, S. 47.

39) W. XIII, S. 228.

40) W. XIII, S. 88.

41) W. VII, S. 23.

42) W. VII, S. 56—58. Hier liegt das entschiedene Bekenntnis Nietzsches zu einer Metaphysik als Wissenschaft von den grundsätzlich unerfahrbaren Wirklichkeiten.

43) W. XV, S. 335—337; XIII, S. 228; 247/48 und an vielen andern Stellen.

44) Daß er sich dieses Unterschiedes der beiden Transzendenz-Arten nicht bewußt geworden, geht am deutlichsten aus den erkenntnistheoretischen Fragmenten im XV. Band (Der Wille zur Macht) hervor; vgl. besonders S. 293ff.

45) Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 2. Aufl. Schluß.

46) Bd. I, S. 289ff.

47) W. VI, S. 361ff.

48) W. VII, S. 15.

49) W. VII, S. 14/15.

50) W. VII, S. 13.

51) W. VII, S. 14.

52) W. IV, S. 6; VII, S. 14.

53) In der Aufstellung dieses ‚nur' liegt die Einseitigkeit Nietzsches.

54) Bd. I, S. 100/101.

55) W. IV, S. 6; XIV, S. 3.

56) W. VI, S. 124.

57) W. XII, S. 22—24.

58) Oben S. 473.

59) W. XIII, S. 40.

60) W. XV, S. 302.

61) W. XII, S. 40; VII, S. 12.

62) W. XII, S. 24.

63) W. XII, S. 26.

64) W. XV, S. 242/43.

65) Bd. I, S. 104ff. und oben S. 37/38.

66) Oben S. 288f.; 307; 331.

67) Oben S. 489; 116ff.; 140.

68) Fontane, Briefe (Neue Deutsche Rundschau, XV. Jahrg., S. 1511). Die betreffenden Stellen bei Montaigne, siehe oben S. 74/75. Ein gutes Mittel, das Problem vom Wert der Wahrheit (für Leben, Glück, Sittlichkeit usw.) als Problem verständlich zu machen, bietet die Lektüre der entgegengesetzten Anschauung bei E. von Hartmann, Das Christentum des neuen Testaments (2. Auflg., 1905), S. IIIff.

Zweites Buch. (Ein Programm.)

1) Platner, Aphorismen I, S. VIII/IX.

2) Oben S. 9. Es waren vor allem Arnobius und Lactantius; aber auch Augustin gehört in die Reihe, und Plotin, Spinoza, Schelling u. a. haben mit ihren besonderen Auffassungsorganen für metaphysische Wahrheit ähnliches gelehrt (vgl. S. 50).

3) Oben S. 400. Der äquivoke Gebrauch des Wortes „Glaube" ist eine der tiefsten Fehlerquellen philosophischer Irrtümer gewesen.

4) Wir passen uns hier dem Sprachgebrauch der Männer an, über die wir berichten, und der auch immer noch der verbreitete ist. Im strengen Sinn dürfte man von „religiösen" Sätzen überhaupt nicht reden, sondern nur von religiösen Gefühlen und Emotionen, sowie von metaphysischen und theologischen Sätzen, Urteilen, Aussagen. Vgl. Richter, Philosophie und Religion, Leipzig 1905, und Einführung in die Philosophie, Leipzig 1907.

5) De praedestinatione, Proömium.

6) Summa theologiae, Cap. XVII: *et ex lumine quidem connaturali non elevatur ad scientiam trinitatis et incarnationis et resurrectionis . . . nisi aliqua gratia vel illuminatione ulterioris luminis sublevata sit anima.*

7) Nach Heinze-Überweg, Geschichte d. Phil. II, 8. Auflg. S. 277.

8) Aus diesem Grunde rechnet Stäudlin a. a. O. I, S. 550 u. 552 Duns Scotus zu den Skeptikern: „er wurde der Urheber der quodlibetischen Methode, die nichts anderes als eine skeptische Methode war, indem sie in der Kunst bestand, über theologische Lehrsätze das für und wider anzuführen, ohne zu entscheiden." Über den Unterschied der Isosthenie als Methode und Ergebnis in philosophischer Beziehung ist Bd. I, S. 125ff. das Nötige gesagt worden.

9) Es ist die Anschauung eines der größten unter den Scholastikern, des Albertus Magnus! Vgl. Heinze-Überweg, a. a. O. S. 266.

10) Oben S. 119f.

11) Vgl. zum Leben und Charakter Agrippas die meisterhafte Skizze Ch. Sigwarts in dessen kleinen Schriften I, S. 1—24.

12) Buch I, Kap. II, S. 44 (nach der deutschen Übersetzung, Stuttgart 1855).

13) Buch III, Kap. VI, S. 35. Speziell auf die Gotteserkenntnis wird der szientifische Dogmatismus in der Schrift ausgedehnt: *de triplici ratione cognoscendi Dei* (1516).

14) Übrigens weicht der Wortlaut des Titels in den verschiedenen Ausgaben voneinander ab; vgl. Bayle, Dictionaire, Artikel Agrippa.

15) Mit Recht sagt Credaro, Scetticismo II, S. 320: Wenn die Geschichte der Philosophie mehr Geschichte und weniger Philosophie triebe, würde diese Schrift Agrippas viel bekannter sein.

16) Und zwar für alle Äste, Zweige und Zweiglein am Baum der damaligen Bildung: zirka 100 Disziplinen müssen in bunter Unordnung dabei aufmarschieren, um ihre schlechten Zensuren in Empfang zu nehmen.

17) Hauptsächlich die Kapitel 100 und 101 des 3. Buches, die für die Psychologie der Mystik ungeheuer lehrreich sind.

18) Buch III, Kap. 102: *ad encomium asini disgressio.*

19) Oben S. 139.

20) Pensées, Art. VII, 13. Wir zitieren nach der Ausgabe von Havet, Paris 1852. Inwieweit Pascals Skeptizismus an Widersprüchen krankt, die zwischen einer milderen und strengeren Beurteilung der natürlichen Erkenntnisfunktionen bestehen, zwischen deren *insuffisance* und *impuissance*, ist zu ersehen, außer aus den Arbeiten von Cousin, Faugères, Abbé Maynard, Abbé Flottes, Astié, Havet, Droz, Saisset, Neander, Dreydorff, aus dem zusammenfassenden Artikel darüber im Archiv für Philosophie, I. Abtlg., Bd. XII, Heft I: Raoul Richter, Bl. Pascals Moralphilosophie.

21) Pensées Art. VIII, 1.

22) Pensées ebenda.

23) Pensées ebenda.

24) Oben S. 183/84; über ihn: Foucher de Careil, *lettres et opuscules inédites de Leibniz*, Paris 1854, XXIIff. und Rabbe, *l'abbé Simon Foucher*, Dijon 1867.

25) Vgl. Goedekemeyer, Die Geschichte des griechischen Skeptizismus, Leipzig 1905.

26) Über Huet vgl. Bartholmess, *Huet ou le scepticisme théologique*, Paris 1850.

27) Über Poiret vgl. Fleischer, Poiret als Philosoph, Erlangen 1894 (I. D.).

28) Über Hirnhaim vgl. Barach, Hieronymus Hirnhaim, Wien 1864.

29) Über Glanville vgl. Ferris Greenslet, Joseph Glanville, New York 1900.

30) Eigentlich ist alles Nötige dazu von Locke, Essay IV, 18 u. 19 bereits bemerkt worden. Seine Ausführungen tragen hier wirklich einmal endgültigen Charakter, scheint uns, und können gegen alle Schwärmerei auf dem Erkenntnisgebiete gar nicht genug empfohlen werden.

31) Zum Skeptizismus Kants im allgemeinen vgl. Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft I, S. 49ff.; B. Erdmann, Reflexionen Kants II, S. XXIXff.; Natorp, Kant und die Skepsis des Altertums (Philosophische Monatshefte 1880); Busse, Philosophie und Erkenntnistheorie (Leipzig 1894). Zur Glaubenslehre Kants: Trölsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie (Kantstudien, Bd. IX); O. Richter, Kants Lehre vom Glauben und Wissen, I. D. 1906; Sänger, Kants Lehre vom Glauben, Leipzig 1903. Alle einzelnen Fragen, nach der Beurteilung, die Hume durch Kant erfuhr, nach dem Verhältnis der Antinomien zur Isosthenie der Antike usw., bleiben in diesem „Programm" natürlich selbst als Problemstellungen unerwähnt.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE

C28(842)M50

COLUMBIA UNIVERSITY
0032192398

BRITTLE DO NOT
COPY

182 R41
2

OCT 23 1942